ان الموجود ان لم يكن قابلا للعدم وهو الذي يصح ان يقال فيه ان انيته بنفس ماهيته فهو الباري جل جلاله الواجب الوجود لذاته وان كان قابلا للعدم وهو الذي يقال فيه ان انيته او وجوده زائد على ماهيته فهو الممكن لذاته ثم الممكن اما ان يكون لا في موضوع وهو الجوهر او يكون في موضوع وهو العرض ومعنى قولهم في الموضوع ان الشيء اذا حل في شيء اما ان يكون الحال سببا لوجود المحل او لا يكون فان كان سببا يسمى الحال صورة والمحل هيولى ومادة والذي لا يكون الحال سببا لوجود المحل بل يكون الحال متقوما بالمحل يسمى الحال عرضا والمحل موضوعا فالموضوع اخص من المحل بحسب الرتبة

قال رسول الله صلى الله عليه وسلم تخلقوا باخلاق الله اي تشبهوا به في الاحاطة بالمعلومات والتجرد عن الجسمانيات

بسم الله الرحمن الرحيم وبه نستعين
رب يسر ولا تعسر رب تمم
بالخير

المقصد الاول في مبادي الكلام على ستة فصول ١	الفصل الاول في حد الكلام وموضوعه وغايته ١	الفصل الثاني في العلم ٥	الفصل الثالث في النظر ١١	
المقصد الثاني في الامور العامة على ستة فصول ٣١	الفصل الاول في الوجود ٣١	الفصل الثاني في الماهية ٣٦	الفصل الثالث في الوحدة ٤١	
المقصد الثالث في الاعراض وفيه خمسة فصول ٦٥	الفصل الاول في المباحث الكلية ٦٥	الفصل الثاني في الكم ٦٨	الفصل الثالث في الكيف ٧٥	الفصل الرابع في الاين ٩٤
المقصد الرابع في الجواهر على مقدمة ومقالات	المقدمة في تقسيم الجوهر ١٠٥	المقالة الاولى في مباحث الاجسام ١٠٥	المقالة الثانية في مباحث المجردات ١٤٨	
المقصد الخامس في الالهيات وفيه ستة فصول ١٥٨	الفصل الاول في اثبات الصانع ١٥٨	الفصل الثاني في التنزيه ١٦٠	الفصل الثالث في الصفات الوجودية ١٦٤	الفصل الرابع في مباحث الرؤية ١٧٨
	الفصل الخامس في افعاله ١٨٣	الفصل السادس في تقاريع الافعال ١٩٦	الفصل السابع في اسمائه ٢٠٠	
المقصد السادس في السمعيات وفيه اربعة فصول ٢٠١	الفصل الاول في مباحث النبوة ٢٠١	الفصل الثاني في مباحث المعاد ٢١٥	الفصل الثالث في مباحث الاسماء والاحكام ٢٢٨	الفصل الرابع في مباحث الامامة ٢٣٧

لواحق الموجود والمعدوم ٤١ — التعين ٤١ — الوجوب والامتناع والامكان ٤٣ — القدم والحدوث ٤٩ — الوحدة والكثرة ٥١ — العلية والمعلولية ٥٧

كتاب شرح المقاصد للتفتازاني

كتاب شرح المقاصد للفاضل العلامة وحيد الدهر وفريد العصر المحقق المدقق مولى المحققين سعد الملة والدين مسعود ابن المولى عمر القاضي التفتازاني روح الله روحه العزيز ورحمه وأسلافه

الملكوت الملك لعالم الملكوت الجبروت الملكوت العز

بسم الله الرحمن الرحيم وبه نستعين

نحمدك يا من يتلألأ في ملكوت كل شيء وحدة انفراده ومن استدعى على ابتداء كل حي واليه معاده
يتلى من اوراق الاطباق ايات توحيده وتحميده ويتجلى من الافاق والانفس شواهد
تقديسه وتمجيده ما يسقط من الاكوان من ورقة الا يعلمها بحكمته البالغة ولا يوجد من الاعيان
طبقة الا يشملها بقدرته القاهرة تقدس عن الامثال والاكفاء ذاته الاحدية وتنزه عن
الزوال والفناء صفاته الازلية الابدية تحيرت لعز جلاله جباه الاجرام العلوية وتطأطأت
لشكر نواله شفاه الانوار القدسية ونشكرك على ما علمتنا من قواعد العقائد الدينية وخولتنا
من عوارف المعارف اليقينية وهديتنا اليه من طريق النجاة وسبل الرشاد ودللتنا
عليه من سنن الاستقامة ونهج السداد ونصلي على نبيك محمد المنعوت باكرم الخلائق
المبعوث بالهدى للخلائق ارسلته حين درست اعلام الهدى وظهرت اعلام الردى و
انطمس منهاج الحق وعفا واشرف مصباح الصدق على الانطفاء فاعلى من الدين معالمه
ومن النقص مراسمه وبين من البرهان سبيلا ومن الايمان دليلا واقام للحق حجته
وانار للشرع محجته حتى انشرح الصدور بنور البينات وانزاح عن القلوب ظلمات
الشبهات واشرق وجه الايام وانسفر ثغر الاسلام واعتصم الانام باوثق عصام
ما له من انفصام وعلى آله واصحابه خلفاء الدين وحلفاء اليقين مصابيح الامم ومفاتيح
الكرم وكنوز العلم ورموز الحكم رؤساء حظائر القدس وعظماء بقاع الانس قد
صعدوا ذرى الحقائق باقدام الافكار ونوروا سبع طرائق بانوار الاثار فقاموا
على الدين فكشفوا عنه القوارع والكروب وسارعوا الى النقص فصرفوا عنه العوادي
والخطوب فابتسم ثغر الاسلام وانتظم امر المسلمين واتضح وعد من الله وحقا
علينا نصر المؤمنين وبعد فقد كنت في ابان الامر وعنفوان العمر اذ العيش غض
والشباب نماؤه وغصن الحداثة على نمائه وبدور الآمال طالعة من مشارقها ووجوه الاحوال
ضاحكة مستبشرة ورباع الفضل معمورة الاكناف والعرصات ورياض العلم مطلوبة الاكمام
والزهرات اسرح النظر في العلوم طلبا لازهارها وانوارها واشرح الكتب من الفنون
كشفا لاستارها عن اسرارها بيراعة على حدائق الآفاق غوصا على فرائد فوائدها ونقرد
بالاكياس الاناس من زهرها شواردها عليا عنهم بما بذلنا فوائدها الا كنساب الدقائق
وتحقيقا بهما من طلبات الحقائق بوصف زاد اعلم الكلام الذي هو اساس الشرائع والاحكام
ومقتبس قواعد عقائد الاسلام اعز ما يرغب فيه وتعرج عليه واهم ما يناخ مطايا الطلب
لديه لكونه وفوق العلوم ثبتا واعظمها نكتا واكرمها نتاجا وانورها سراجا واصحها حجة
ودليلا واوضحها محجة وسبيلا طالما جمعها هو طلبة ورواحل طرقها الى حنابه والتمسوا معا
على قنابه ومقتنصا الى نخيا بايديا فترصدت لهم من ظلم الاعصر ونبوة من انيات النوائب والتهرب
ترصدا من عين الزمان وخفية من نوائب الشوائب واحدثت تصنيف مختصر موسوم بالمقاصد
منطويا على غرر الفرائد ودرر الفوائد وشرح له يتضمن بسط موجزه وحل ملغزه وتفصيل مجمله
وتبيين معضله مع كشف عن المقاصد وفوائد زائدة وتدقيق للعاقد موقع بعقائد وتحرير للمسائل

حسبما يراد ولا يزاد وتقرير للدلائل بحيث لا انتقاض ولا انتقاد بالفاظ يستغني بها الآذان
وينشرح الصدور ويتعطر بالانهار والازهار رجال وصخور ومعان تتهلل بها وجوه الاوراق
ويبتسم ثغور السطور وسلالة ظلال الكلام كانها نور على نور بالاخلاء الجهد عن ايراد
مباحث قلت عناية المتاخرين بها من المتكلمين ومما لم يتوجه الاعتناء بها المحققون من المتقدمين
لا سيما السمعيات التي هي المطلب الاعلى والمقصد الاقصى في اصول الدين والعروة الوثقى
والغاية القصوى لاهل الحق واليقين وحين حررت بتعظام الكتاب ونظام الفصول
والابواب تسارع اليه الطلاب وتداولته ايدي اولي الالباب واطلعت طلبته بكل
طالب وناظر رغبة كل راغب وتناولوا آثاره كل وارد ووصل الثاله كل رائد وطفقوا
يتدارسون ويتعرضون وزيادة الاذى بأي يتفحصون وانا اصرف جهدي والمراد شرف
والمقصود بتقاعس عن الحصول ويتعرض والايام تحول وتحجز وتبعد ولا تنجز والدهر
يبكي ويبكي والعقل يضحك ويبكي التعجب من تعاظم الرجال وفسادها وتراجع سوق
الفضائل وكسادها وتقعقع بنيان الحق وتداعي اركانه وتزعزع بنيان الباطل وتمادي
طغيانه وتطاول ايام كلها غضب وعقب وعلى الالباب غوث والبيت تحمي من الجفون
والسهاك وتفرق بين العيون والرقاد لا في القول امكان وللتحصيل تايدوا في
قوس الرجاء منزع ولسهم النضال تسديد ونعلم جزالا ان زماني زمان بما زمان ولاني
من الحوادث بلاني وحالت الاحوال دون الامان بلغ الاماني واضحي شبابي ان
ينقضي غروبه شبابي نباني الاوطان والاوكار وتراميت الاقطار والاسفار
اياس احوالا تشبه النواصي واسعوهوا الا تذبيب الرواسي اشاهد اسباب العراض
العلوم وانقباض مددها وانتقاض مردها ما تكاد الانفاس ان تنقطع والحال تتصدع
قد ملكتها وحشة المضاع وحيرة المرتاع وقد وقعت على ثنية الوداع لا طلول ولا بقاع ولا
رسوم ولا رباع وكلما نوديت نشر ما طويت وتصدت لاتمامه او عنت عرضت من الموانع و
القواطع وحدثت من النوائب والشوائب ما يحول بين المرء وقلبه ويصدي مرآة فكره
وعقله ويزول بادونها زيغ خاطره وناظره ويذهب رونق طبعه ونظامه الى ان تداركني
نعمه ربي وتماسكت قوة من نهي ولبني فاقبلت على اتمام الكتاب وانتظام تلك الفصول
والابواب فجاء بحمد الله كنزا مدفونا من جواهر الفوائد وبحرا مشحونا بنفائس الفرائد في
لطائف طالما كانت محجوبة عن الاذهان مصونة مع شفي للكلام وتوضيح للمرام بعبارات
يرتاح لها نفوس المحصلين وينزاح منها شبه المبطلين وتضيء انوار رجاء قلوب
الطالبين وتطلع نيرانها على افئدة الحاسدين لا يعقلون تبيانها الا العالمون ولا يجحد
باياتها الا القوم الظالمون يهتدي بها علماء البلاد في كل ناد ولا يعرض منها الا كل هائم
بواد من يهد الله فهو المهتدي ومن يضلل فما له من هاد وادع بجمعك فالم تسمع
به الا ولمن علا تشرع وقف وقفة المتاملين لعلك تطلع بمقتبس من برق الهدى وتالق
نور رباني من شاطئ الوادي الايمن في البقعة المباركة على برهان لم صح او بياني مر اخرس
واضح خفي والله سبحانه ولي الاعانة والتوفيق وتحقيق آمال المؤملين حقيق

بسم الله الرحمن الرحيم

لك اللهم الحمد والمنة وعلى رسولك وأصحابه الصلوة والتحية ومنك الاستعانة ومنك التوفيق
وعليك التوكل وإليك التفويض قوله ورتبته على ستة مقاصد اعلم أن للإنسان قوة نظرية
كمالها معرفة الحقايق كما هي وعملية كمالها القيام بالأمور على ما ينبغي تحصيلا لسعادة الدارين وقد
تطابقت الملة والفلسفة على الاعتناء بتكميل النفوس البشرية في القوتين وتسهيل طريق الوصول
إلى الغايتين إلا أن نظر العقل يتبع في الملة هداه وفي الفلسفة هواه فدونت كما للفلسفة
الحكمة النظرية والعملية إعانة للعامة على تحصيل الكمالات المتعلقة بالقوتين ودونت علماء الملة
وعلماء الأمة علم الكلام وعلم الشرائع والأحكام فوضع الكلام للملة بإزاء الحكمة النظرية للفلسفة
وهي عندهم ينقسم إلى العلم المتعلق بأمور يستغني عن المادة في الوجود والتصور جميعا وهو الإلهي
أو في التصور فقط وهو الرياضي أو لا يستغني أصلا وهو الطبيعي ولكل منها أقسام وفروع
كثيرة إلا أن المقدم في الاعتبار بشهادة العقل والنقل هو معرفة المبدأ والمعاد المشار
إليهما بالإيمان بالله واليوم الآخر وطريق الوصول إليها هو النظر في الممكنات من الجواهر والأعراض
على ما يرشد إليه مواضع من كتاب الله تعالى وما أحسن ما أشار أمير المؤمنين علي كرم الله وجهه
إلى أن المعتبر من كمال القوة العلمية ما به نظام المعاش ونجاة المعاد وهي النظر في العلم بالمبدأ
والمعاد وما بينهما من جهة النظر والاعتبار حيث قال رحم الله امرأ أخذ لنفسه واستعد لرمسه وعلم
من أين وفي أين وإلى أين فاقتصر المليون على ما يتعلق بمعرفة الصانع تعالى وصفاته وأفعاله وما
يتفرع على ذلك من النبوة والمعاد وسائر ما لا سبيل إليه للعقل باستقلاله وما يترتب عليه إثبات
ذلك من الأحوال المختصة بالجواهر أو الأعراض أو الشاملة لأكثر الموجودات فجاءت أبواب
الكلام خمسة من الأمور العامة والأعراض والجواهر والإلهيات والسمعيات وقد جرت العادة
بتصديرها بمباحث تجري مجرى السوابق لها تسمى بالمبادي فرتبنا الكتاب على ستة مقاصد ووجه
الضبط أن المذكور فيه إن كان من مقاصد الكلام فإما سمعيات وهو المقصد السادس أو
عقليات تختص بالواجب وهو الخامس أو بالممكن الجوهر وهو الرابع أو العرض وهو الثالث
أو لا يختص بواحد وهو الثاني وإن لم يكن من مقاصد الفن فهو المقصد الأول من الكتاب
ووجه الترتيب توقف اللاحق على السابق في بعض البيانات وقد يقتضي الضبط والمناسبة
إيراد شيء من مباحث باب في آخر كمسئلة الرؤية في الإلهيات وإعادة المعدوم في السمعيات
قوله المقصد الأول رتبه على ثلثة فصول لأن المبادي منها ما أورد في صدر كل علم بها
كمعرفة حده وموضوعه وغايته ونحو ذلك فسماها بالمقدمات وجعلها في فصل ومنها ما صدروا
بها علم الكلام خاصة كمباحث العلم والنظر لأن تحصيل العقايد بطريق النظر والاستدلال و
الرد على منكري حصول العلم أصلا أو استفادته من النظر مطلقا أو في الإلهيات خاصة يتوقف
على ذلك وليس في العلوم الإسلامية ما هو أليق ببيانه فجعلها فصلين قوله الكلام هو العلم
بالعقايد الدينية عن الأدلة اليقينية حصول الكيفيات النفسانية في النفس قد يكون بأعيانها
وهو اتصافها بها وقد يكون بصورها وهو تصورها كالكريم يتصف بالكرم وإن لم يتصوره وغير
الكريم يتصوره وإن لم يتصف به ولا خفاء في أن حقيقة كل من الكلام وغيره تصورات وتصديقات

كثيرة يطلب حصولها بأعيانها بطريق النظر والاستدلال فاحتيج إلى ما يفيد تصورها بصورة
إجمالية تتناولها صونا للطلب والنظر عن إخلال ما هو منها أو اشتغال بما ليس منها وذلك هو المعني
بتعريف العلم فكان من مقدماته وإنما كثر تركه في سائر العلوم الشرعية والأدبية لما شاع من تدوين
العلوم بمسائلها ودلائلها وتفسير ما يتعلق بها من التصورات ثم تحصيلها كذلك بطريق التعليم من المعلم
أو التفهم من الكتاب إذا تقرر هذا فنقول الأحكام المنسوبة إلى الشرع منها ما يتعلق بالعمل
ويسمى فرعية وعملية ومنها ما يتعلق بالاعتقاد ويسمى أصلية واعتقادية وكانت الأوائل من العلماء
ببركة صحبة النبي صلى الله عليه وسلم وقرب العهد بزمانه وسماع الأخبار منه ومشاهدة الآثار مع قلة
الوقايع والاختلافات وسهولة المراجعة إلى الثقات مستغنين عن تدوين الأحكام وترتيبها
أبوابا وفصولا وتكثير المسائل فروعا وأصولا إلى أن ظهر اختلاف الآراء والميل إلى البدع والأهواء
وكثرت الفتاوى والواقعات ومست الحاجة فيها إلى زيادة نظر والتفات فأخذ أرباب النظر
والاستدلال في استنباط الأحكام وبذلوا جهدهم في تحقيق عقايد الإسلام وأقبلوا على تمهيد
أصولها وقوانينها وتلخيص حججها وبراهينها وتدوين المسائل بأدلتها والشبه بأجوبتها وسموا
العلم بها فقها وخصوا الاعتقاديات باسم الفقه الأكبر والأكثرون خصوا العمليات باسم
الفقه والاعتقاديات بعلم التوحيد والصفات تسمية بأشهر أجزائه وأشرفها وبعلم الكلام لأن
مباحثه كانت مصدرة بقولهم الكلام في كذا وكذا ولأن أشهر الاختلافات فيه كانت مسئلة
كلام الله تعالى أنه قديم أو حادث ولأنه يورث قدرة على الكلام في تحقيق الشرعيات كالمنطق في
الفلسفيات ولأنه كثر فيه من الكلام مع المخالفين والرد عليهم ما لم يكثر في غيره ولأنه لقوة أدلته
صار كأنه هو الكلام دون ما عداه كما يقال للأقوى من الكلامين هذا هو الكلام واعتبروا في
أدلتها اليقين لأنه لا عبرة بالظن في الاعتقاديات بل في العمليات فظهر أنه العلم بالقواعد الشرعية
الاعتقادية المكتسب من أدلتها اليقينية وهذا هو معنى العقايد الدينية أي المنسوبة إلى
دين محمد صلى الله عليه وسلم سواء توقف على الشرع أم لا وسواء كان من الدين في الواقع ككلام
أهل الحق أم لا ككلام المخالف وصار قولنا هو العلم بالعقايد الدينية عن الأدلة اليقينية
مناسبا لقولهم في الفقه إنه العلم بالأحكام الشرعية الفرعية عن أدلتها التفصيلية و
موافقا لما نقل عن بعض عظماء الملة أن الفقه معرفة النفس ما لها وما عليها وأن ما يتعلق
منها بالاعتقاديات هو الفقه الأكبر وخرج العلم بغير الشرعيات وبالشرعيات الفرعية وعلم
الله تعالى وعلم الرسول عليه السلم بالاعتقاديات وكذا اعتقاد المقلد فيمن يسميه علما ودخل
علم بعض الصحابة بذلك فإنه كلام وإن لم يكن يسمى في ذلك الزمان بهذا الاسم كما أن
علمهم بالعمليات فقه وإن لم يكن ثمة هذا التدوين والترتيب وذلك إذا كان متعلقا
بجميع العقايد بقدر الطاقة البشرية مكتسبا من النظر في الأدلة اليقينية أو كان ملكة
يتعلق بها بأن يكون عندهم من المآخذ والشرايط ما يكفيهم في استحضار العقايد على ما هو
المراد بقولنا العلم بالعقايد عن الأدلة وإلى المعنى الأخير يشير قول المواقف أنه علم
يقتدر معه على إثبات العقائد الدينية بإيراد الحجج ودفع الشبه ومعنى إثبات العقايد تحصيلها
واكتسابها بحيث يحصل الترقي من التقليد إلى التحقيق أو إثباتها على الغير بحيث يتمكن

من الزام المعاندين او اثباتها واحكامها بحيث لا يزلزلها شبه المبطلين وتمام عن يقتدر به
يقتدر معه مباشرة في نفي الاسباب واسناد الكل الى خلق الله تعالى ابتداء على ما هو المذهب واوله
على طرد تعريفه جميع العلوم الحاصلة عنده كالاقتدار من النحو والمنطق وغيرهما وعلى عكسه علم الكلام
بعد اثبات العقايد لانتفاء الاقتدار ح والجواب ان المراد علم يحصل معه الاقتدار المذكور البتة
بطريق جري العادة اي يلزمه حصول الاقتدار لزوما عاديا وان لم يبق ح كل الاقتدار لما
ولا خفاء في ان الكلام كذلك بخلاف سائر العلوم واما مجموع العلوم التي من جملتها الكلام فهو
وان كان كذلك ليس بعلم واحد بل علوم جمة وقد يجاب بان المراد ما له مدخل في الاقتدار
او ما يلزم معه الاقتدار ولو على بعض التقادير والكلام بعد الاثبات بهذه الحيثية بخلاف سائر
العلوم ويعترض بان للمنطق مدخلا في الاقتدار وان لم يستقل به والاقتدار لازم مع كل
علم على تقدير مقارنته للكلام نعم لو اريد ما يلزم معه الاقتدار في الجملة بحيث يكون له مدخل في
ذلك خرج غير المنطق وفيما ذكرنا غنية عن هذا مع ان في اثبات المدخل اشعارا بالسببية
والتوقف بعد تقريره واراد الاستعقاب العادي كما في اثبات العقايد بايراد الحجج على ما هو المذهب
في حصول النتيجة عقيب النظر لم يحتج الى شيء من ذلك قوله وموضوعه المعلوم اتفقت كلمة
القوم على ان تمايز العلوم انما هو بحسب تمايز الموضوعات فينبغي ان يصدر العلم ببيان الموضوع
افادة لما به يتميز بحسب الذات بعدما افاد التعريف التميز بحسب المفهوم وايضا في معرفة جهة
الوحدة للكثرة المطلوبة احاطة بها اجمالا بحيث اذا قصد تحصيل تفاصيلها لم ينصرف الطلب عما
هو منها الى ما ليس منها ولا يشكل اي جهة وحدة مسائل العلم اولا وبالذات هو الموضوع اذ فيه
اشتراكها وبه اتحادها على ما ستفصل وتحقيق المقام انهم لما حاولوا معرفة احوال الاشياء بقدر الطاقة
البشرية على ما هو المراد بالحكمة وضعوا الحقايق انواعها واجناسها وغيرها كالانسان والحيوان والموجود
وبحثوا عن احوالها المختصة واثبتوها لها بالادلة فحصلت لهم قضايا كسبية محمولاتها اعراض ذاتية
لتلك الحقايق سموها بالمسائل وجعلوا كل طائفة منها ترجع الى واحد من تلك الاشياء بان
يكون موضوعاتها نفسه او جزئياته او نوعا منه او عرضا ذاتيا له علما خاصا تفرد بالتدوين والتسمية
والتعليم نظرا الى ما لتلك الطائفة على كثرتها واختلاف محمولاتها من الاتحاد من جهة الموضوع
اي الاشتراك فيه على الوجه المذكور ثم قد يتحد من جهات اخر كالمنفعة والغاية ونحوهما ويوخذ
لها من بعض تلك الجهات ما يفيد تصورها اجمالا من حيث ان لها وحدة فيكون حد العلم ان
حمل على جميع مسماه اعني ذلك المركب الاعتباري كما يقال هو علم يبحث فيه عن كذا او علم بقواعد
كذا والا فرسما كما يقال هو علم يقتدر به على كذا او يحترز عن كذا او يكون آلة لكذا فظهر ان الموضوع
هو جهة وحدة مسائل العلم الواحد نظرا الى ذاتها وان عرضت لها جهات اخر كالتعريف والغاية
وانه لا معنى لكون هذا علما وذاك علما اخر سوى انه يبحث عن احوال شيء وذاك عن احوال شيء اخر
مغاير له بالذات او بالاعتبار فلا يكون تمايز العلوم في نفسها وبالنظر الى ذواتها الا بحسب الموضوع
وان كانت تتمايز عند الطالب بالتعريفات والغايات ونحوهما ولذا جعلوا تباين العلوم
وتناسبها وتداخلها ايضا بحسب الموضوع بمعنى ان موضوع احد العلمين ان كان مباينا لموضوع
الاخر من كل وجه فالعلمان متباينان على الاطلاق وان كان اعم منه فالعلمان متداخلان

وان كان موضوعهما شيئا واحدا بالذات متغايرا بالاعتبار او شيئين متشاركين في جنس او عرض عام فالعلمان
متناسبان على تفاصيل ذكرت في موضعها وبالجملة فقد اطبقوا على امتناع ان يكون شيء واحد موضوعا
لعلمين من غير اعتبار تغاير بان يوخذ في احدهما مطلقا وفي الاخر مقيدا او يوخذ في كل منهما
مقيدا بقيد اخر وامتناع ان يكون موضوع علم واحد شيئين من غير اعتبار اتحادهما في جنس
او غاية او غيرهما اذ لا معنى لاتحاد العلم واختلافه بدون ذلك لا يقال العلم يختلف باختلاف
المعلوم اعني المسائل وهي كما تختلف باختلاف الموضوع فكذا باختلاف المحمول فلم يجعل هذا وجه
التمايز بان يكون البحث عن بعض من الاعراض الذاتية علما وعن بعض آخر علما اخر مع اتحاد الموضوع
على ان هذا اقرب بناء على كون الموضوع بمنزلة المادة وهي ماخذ للجنس والاعراض الذاتية بمنزلة
الصورة وهي ماخذ للفصل الذي به كمال التميز لانا نقول ح لا ينضبط امر الاتحاد والاختلاف
ويكون كل علم علوما متعددة جمة ضرورة اشتمالها على انواع جمة من الاعراض الذاتية مثلا يكون
الحساب علوما متعددة بتعدد محمولات المسائل من الزوج والفرد وزوج الزوج وزوج الفرد
الى غير ذلك وكذا سائر العلوم والغلط انما نشا من عدم التفرقة بين العلم بمعنى الصناعة اعني
جميع المباحث المتعلقة بموضوع ما وبين العلم بمعنى حصول الصورة ولو اريد منه هذا لكان كل
مسئلة علما على حدة وايضا مبنى الاتحاد والاختلاف وما يتبع من التباين والتناسب والتداخل
يجب ان يكون امرا معينا بينا او مبينا وذلك هو الموضوع اذ لا ضبط للاعراض الذاتية ولا
حصر بل لكل احد ان يثبت ما استطاع وانما تتبين حقيقتها في العلم بعينه ولهذا كانت حدودها
في صدر العلم حدودا رسمية ربما تصير بعد اثباتها حدودا حقيقية بخلاف حدود الموضوع والاوائل
فانها حقيقية واما حديث المادة والصورة فكاذب لان كلا من الموضوع والمحمول جزء مادي
من القضية وانما الصورة هو الحكم على ان الكلام ليس في المسائل بل في المركب الاعتباري الذي
هو العلم ولا خفاء في ان المسائل مادة له ومرجع الصورة الى جهة الاتحاد التي بها تصير المسائل
تلك الصناعة المخصوصة فان قلت اشتراط تشارك موضوعات العلم الواحد في جنس او عرض
لا يدفع اختلال امر اتحاد العلم واختلافه اذ قلما يخلو موضوعا العلمين عن تشاركهما في ذاتي
او عرض اقله الوجود بل مثل الحساب والهندسة الباحثين عن العدد والمقدار الداخلين
تحت جنس هو الكم لا يجعل علما واحدا بل علمين متباينين في الرتبة بخلاف علم النحو الباحث
عن احوال الكلمة قلت اذا كان البحث عن الاشياء من جهة اشتراكها في ذلك الامر وصدق
ان يقع البحث عن كل ما يشاركها في ذلك فالعلم واحد والا فمتعدد الا ترى ان الحساب والهندسة
لا يبحثان عن الزمان الذي هو من انواع الكم والى هذا يشير كلام الشفاء ان كلا من الحساب
والهندسة انما يجعل علما على حدة لكونه ناظرا فيما يعرض لموضوعه من حيث هو هو والعدد للحساب
والمقدار للهندسة ولو كانا ينظران فيهما من جهة ما هو كم لكان موضوع كل منهما الكم وكان العلمان
علما واحدا ولو نظر كل منهما في موضوعه من حيث هو موجود لم يتميزا عن العلم الكلي الالهي فان قلت كما
صرحوا بكون الموضوع من المقدمات فقد صرحوا بكونه جزءا من العلم على حدة وبكونه من مبادئه التصورية
فما وجه ذلك قلت اراد ان التصديق بهلية ذات الموضوع كالعدد في الحساب جزء منه
بدليل تعليلهم ذلك بان ما لا يعلم ثبوته كيف يطلب ثبوت شيء له وبصحة من المبادئ والتصديق

بموضوعيته من المقدمات وأما تصور مفهوم الموضوع أعني ما يبحث في العلم عن أعراضه الذاتية فمن صناعة
البرهان من المنطق لأنه أمور أربعة ربما يقع فيها اشتباه وإنما لم يجعلوا التصديق بهذا الموضوع
من المبادئ التصديقية كما جعلوا تصوره من المبادئ التصورية لأنهم أرادوا بها المقدمات التي منها
يتألف قياسات العلم وإنما لم يجعل التصديق بالموضوعية من الأجزاء لأنه إنما يتحقق بعد كمال العلم
لكونه أشبه منه بأجزائه مثلا إذا قلنا العدد موضوع الحساب لأنه إنما يبحث في أعراضه الذاتية لم
يتحقق ذلك إلا بعد الإحاطة بعلم الحساب فكان التصديق بالموضوعية إجمالا من سوابق العلم
وتحقيقا من لواحقه وينبغي أن يعلم أن لزوم هذه الأمور إنما هو في الصناعات النظرية البرهانية
وأما في غيرها فقد يظهر كما في الفقه والأصول وقد لا يظهر إلا بتكلف كما في بعض الأدبيات إذ ربما
يكون الصناعة عبارة عن عدة أوضاع واصطلاحات وتنبيهات متعلقة بأمر واحد من غير أن
يكون هناك إثبات أعراض ذاتية لموضوع بأدلة مبنية على مقدمات وإنما أطنبنا بإيراد هذه
المباحث مع أنها في نظر صناعة البرهان من قبيل الواضحات لما تطرقنا إليها بعد انهدام قواعد
الصناعات الخمس من الشبهات إذا تقرر فنقول موضوع علم الكلام هو المعلوم من حيث يتعلق
به إثبات العقائد الدينية لما أنه يبحث عن أحوال الصانع من القدم والوحدة والقدرة والإرادة
وغيرها وأحوال الجسم والعرض من الحدوث والافتقار والتركب من الأجزاء وقبول الفناء ونحو ذلك
مما هو عقيدة إسلامية أو وسيلة إليها وكل هذا بحث عن أحوال المعلوم وهو كالموجود في
العلة والشمول لموضوعات سائر العلوم الإسلامية فيكون الكلام فوق الكل إلا أنه أوثر
على الموجود ليصح على رأي من لا يقول بالوجود الذهني ولا يفسر العلم بحصول الصورة في العقل
ويدرج مباحث المعدوم والحال من مسائل الكلام فإن قيل إن أريد بالمعلوم أو الموجود
مفهومه فكثير من محمولات المسائل بل أكثرها أخص منه وهو ظ وإن أريد معروضه فأعم كرؤية
الصانع وقدم كلامه وحدوث الجسم ونحو ذلك ولا خلاف في أن الأخص لا يكون عرضا ذاتيا
والأعم لا يستعمل على عمومه كالمساواة العارضة للعدد بواسطة الكم لا يستعمل في الحساب إلا بعد
التخصيص بالمساواة العددية وإنما الخلاف في أنه قبل التخصيص هل يسمى عرضا ذاتيا أم لا
قلنا لزوم الاختصاص ليس بل لنظر إلى موضوع المسائل بل موضوع العلم أعم فإن يكون
على الإطلاق أو التقابل كالعدد لا يخلو عن الزوجية والفردية ألا ترى أن الزوج يحمل على
معروض الفرد من الزوج مع كونه أعم منه وأن في الشفاء العرض الذاتي قد يكون مساويا للموضوع
كمساواة الزوايا الثلث للقائمتين للمثلث وقد يكون أخص منه مطلقا كالزوج للعدد أو من وجه
كالمساواة للعدد فإنها عرض ذاتي له لكون جنسه وهو الكم مأخوذا في حدها مع أنها قد يوجد لكل منهما
وقد يوجد العدد بدونها وهو ظ وبالعكس كما في المقادير وقد يكون أعم منه مطلقا كالزوج للمضروب
الفرد في الزوج قوله ومسائله القضايا النظرية الشرعية الاعتقادية قد يجعل من مقدمات
العلم تصور مسائله إجمالا لإفادة زيادة التمييز وقيد القضايا بالنظرية لأنه لم يقع خلاف في أن البديهي
لا يكون من المسائل والمطالب العلمية بل لا معنى للمسائل إلا ما يسأل عنه ويطلب بالدليل نعم قد يورد في
المسائل الحكم البديهي لتنبيه وهو من الخفية كسبي لا بديهي وقد يجعل الصناعة عبارة
عن عدة أوضاع واصطلاحات وأحكام تنبيه تعتبر لانتشار مسائلها وعلى هذا ينبغي أن يحمل ما

وقع في تجريد المنطق من أن المسائل ما يبرهن عليها في العلم إن لم يكن بينة قوله وغايته أي ما يؤدي
إليه الشيء ويترتب عليه يسمى من هذه الحيثية غاية ومن حيث يطلب بالفعل غرضا ثم إن كان مما يشوقه
الكل طبعا يسمى منفعة فيقصد العلم بذكر غايته ليعلم أنه هل يوافق غرضه أم لا ولئلا يكون نظره
عبثا أو ضلالا وبمنفعته ليزداد طالبه جدا ونشاطا وغاية الكلام أن يصير الإيمان والتصديق
بالأحكام الشرعية متقنا محكما لا تزلزله شبه المبطلين ومنفعته في الدنيا انتظام أمر المعاش
بالمحافظة على العدل والمعاملة التي يحتاج إليها في بقاء النوع على وجه لا يؤدي إلى الفساد وفي
الآخرة النجاة من العذاب المرتب على الكفر وسوء الاعتقاد قوله فهو أشرف العلوم لما
مر من أن موضوعه أعلى الموضوعات ومعلومه أجل المعلومات وغايته أشرف الغايات مع الإشارة
إلى شدة الاحتياج إليه وابتناء سائر العلوم الدينية عليه والإشعار بوثاقة براهينه لكونها يقينيات
يتطابق عليها العقل والشرع تنص أنه أشرف العلوم لأن هذه جهات شرف العلم وما نقل عن
السلف من الطعن فيه محمول على ما إذا قصد به تعصب الدين وإفساد عقائد المبتدئين والتورط
في أودية الضلال بترجيحها للفلسفة المخالفة قوله والمتقدمون أفرزوا من المباحث ما يتعلق
بالموضوع محافظة على انتظام الكلام في بيان الموضوع والمسائل والغاية فالمتقدمون من علماء الكلام
جعلوا موضوعه الموجود بما هو موجود لرجوع مباحثه إليه على ما قال الإمام حجة الإسلام إن المتكلم
ينظر في أعم الأشياء وهو الموجود فيقسمه إلى قديم ومحدث والمحدث إلى جوهر وعرض والعرض
إلى ما يشترط فيه الحياة كالعلم والقدرة وما لا يشترط كاللون والطعم ويقسم الجوهر إلى الحيوان و
النبات والجماد ويبين أن اختلافها بالأنواع أو بالأعراض وينظر في القديم فيبين أنه لا يتكثر
ولا يتركب وأنه يتميز عن المحدث بصفات يجب له وأمور يمتنع عليه وأحكام يجوز في حقه من غير وجوب
أو امتناع ويبين أن أصل الفعل جائز عليه وأن العالم فعله الجائز فيفتقر لجوازه إلى محدث
وأنه قادر على بعث الرسل وعلى تعريف صدقهم بالمعجزات وأن هذا واقع وح ينتهي تصرف
العقل وربما أخذ في التلقي من النبي الثابت عنده صدقه فيما قال تعالى في أمر المبدأ والمعاد
ولما كان موضوع العلم الإلهي من الفلسفة هو الموجود بما هو موجود وكان تمايز العلوم بتمايز
الموضوعات قيد الموجود هنا بحيثية كونه متعلقا للمباحث الجارية على قانون الإسلام فتميز الكلام
عن الإلهي بأن البحث فيه إنما يكون على قانون الإسلام أي الطريقة المعهودة المسماة بالدين
والملة والقواعد المعلومة قطعا من الكتاب والسنة والإجماع مثل كون الواحد موجدا للكثير وكون
الملك نازلا من السماء وكون العالم مسبوقا بالعدم وفانيا بعد الوجود إلى غير ذلك من القواعد
التي تقطع بها في الإسلام دون الفلسفة وإلى هذا أشار من قال الأصل في هذا العلم التمسك بالكتاب
والسنة أي التعلق بهما وكون مباحثه منتسبة إليهما جارية على قواعدهما على ما هو معنى انتساب
العقائد إلى الدين وقيل المراد بقانون الإسلام أصوله من الكتاب والسنة والإجماع
والمعقول الذي لا يخالفها وبالجملة فالحاصل أن يحافظ في جميع المباحث على القواعد الشرعية
ولا يخالف القطعيات منها جريا على مقتضى نظر العقول القاصرة على ما هو قانون الفلسفة فلا
يكون للمباحث حقيقة في نفس الأمر منتسبة إلى الإسلام بالتحقيق وإلا لما صدق التعريف على
كلام المجسمة والمعتزلة والخوارج ومن يجري مجراهم وعلى هذا لا يرد الاعتراض بأن قانون الإسلام

ما هو الحق من مسائل الكلام فان اريد الحقية والانتساب الى الاسلام بحسب الواقع لم يصلح هذا القيد
لتمييز الكلام عن غيره لانه ليس الا زيا بينا اذ كل من المتكلم وغيره يدعي حقية مقاله ولم يصدق
التعريف على كلام المخالف لبطلان كثير من قواعده مع انه كلام وفاقا وان اريد بحسب اعتقاد
الباحث حقا كان او باطلا لم يتميز بهذا القيد الكلام عن الالهي لاشتراكهما في ذلك قوله
فان قيل اعترض في المواقف على كون موضوع الكلام هو الموجود من حيث هو بانه قد يبحث
عن احوال ما لا يعتبر وجوده وان كان موجودا كالنظر والدليل وعن احوال ما لا وجود له
اصلا كالمعدوم والحال ولا يجوز ان يؤخذ الموجود اعم من الذهني والخارجي ليعم الكل لان المتكلمين
لا يقولون بالوجود الذهني والجواب انا لا نم كون هذه المباحث من مسائل الكلام بل مباحث
النظر والدليل من مباديه على ما قررنا وبحث المعدوم والحال من لواحق مسائل الوجود توضيحا للمقصود
وتتميما له بالتعرض لما يقابله لا يقال بحث اعادة المعدوم وامتناع التسلسل ونفي الهيولى وامثال
ذلك من المسائل قطعا لانا نقول من راجع الى احوال الموجود بانه هل يعاد بعد العدم وهل يتسلسل
لا الى نهاية وهل يتركب الجسم من الهيولى والصورة ولو سلم انها من المسائل فانما يرد ما ذكره لو اريد
بالموجود من حيث هو الموجود في الخارج بشرط اعتبار وجوده وليس كذلك بل الموجود على الاطلاق
ذهنيا كان او خارجيا واجبا او ممكنا جوهرا او عرضا الى غير ذلك فمباحث النظر والدليل من احوال
الوجود العيني وان لم يعتبر والبواقي من احوال الوجود الذهني وكثير من المتكلمين يقولون به على ما
يصرح بذلك كلامهم ومن لم يقل فعليه العدول الى المعلوم قوله وقيل ذهب القاضي الارموي من المتاخرين
الى ان موضوع الكلام ذات الله تعالى اذ يبحث عن صفاته الثبوتية والسلبية وافعاله المتعلقة بامر
الدنيا ككيفية صدور العالم عنه بالاختيار وحدوث العالم وخلق الاعمال وكيفية نظام العالم
كالبحث عن النبوات وما يتبعها او بامر الاخرة كبحث المعاد وسائر السمعيات فيكون الكلام هو العلم
الباحث عن احوال الصانع من صفاته الثبوتية والسلبية وافعاله المتعلقة بامر الدنيا والاخرة وتبعه
صاحب الصحائف الا انه زاد فجعل الموضوع ذات الله تعالى من حيث هي وذات الممكنات من حيث استنادها
اليه لما انه يبحث عن اوصاف ذاتية لذات الله تعالى من حيث هي وعن اوصاف ذاتية لذات الممكنات من حيث
انها محتاجة الى الله تعالى وجه الوجه منها من الموجود وكان هو العلم الباحث عن احوال الصانع واحوال
الممكنات من حيث احتياجها اليه على قانون الاسلام وينبغي ان يكون هذا معنى ما قال هو العلم الباحث
عن ذات الله تعالى وصفاته واحوال الممكنات في المبداء والمعاد على قانون الاسلام والا فلا
معنى للبحث عن نفس الموضوع لكنه اجاب بان المراد من ذات الله تعالى في التعريف الذات من حيث
الصفات كالذات من حيث عدم التركيب والجوهرية والعرضية والبحث عنها من قبيل المسائل كالبحث
عن نفس الصفات والموضوع هو الذات من حيث هي ولا بحث عنها في العلم وهذا مشعر بان
المحمول في قولنا الواجب ليس بجوهر ولا عرض هو ذات الله تعالى من حيث عدم الجوهرية والعرضية
فان قيل لو كان الموضوع ذات الله تعالى وحده او مع ذات الممكنات من حيث الاستناد
اليه لما وقع البحث في المسائل الا عن احوالهما واللازم باطل لان كثيرا من مباحث الامور العامة والجواهر
والاعراض بحث عن احوال الممكنات لا من حيث استنادها الى الواجب قلنا يجوز ان يكون ذلك
على سبيل الاستطراد او قصدا الى تكميل الصناعة بان يذكر مع المقاصد ما له نوع تعلق به من اللواحق

والفروع والمعاملات وما اشبه ذلك كمباحث المعدوم والحال واقسام الماهية والحركة والاجسام
او على سبيل الحكاية لكلام المخالف قصدا الى تزييفه كبحث علة الغنى والاثار العلوية والجواهر المجردة
او على سبيل المبادي بان يتوقف عليه بعض المسائل فيذكر لتحقيق المقصود بانه لا يتوقف بيانه على ما
ليس منه كاشتراك الوجود وامتناع التسلسل وجواز كون الشيء قابلا وفاعلا وامكان
الخلاء وتناهي الابعاد واما ما سوى ذلك فيكون من فضول الكلام تقصد به تكثير المباحث كما
اشتهر فيما بين المتاخرين من خلط كثير من مسائل الطبيعي والرياضي بالكلام فان قيل لا يجوز ان
يكون للكلام مبادي يفتقر لها البيان وتثبت بالبرهان لان مبادي العلم انما تبين في علم اعلى
منه وليس في العلوم الشرعية ما هو اعلى من الكلام بل الكل جزئي بالنسبة اليه وموقوف عليه
بالآخرة عليه فمباديه لا تكون الا بينة بنفسها قلنا ما تبين فيه مبادي العلم الشرعي لا يجب ان
يكون علما اعلى ولا ان يكون علما شرعيا للاطباق على ان علم الاصول يستمد من العربية ويبين فيها
بعض مباديه وتفصيل ذلك على ما هو المذكور في الشفاء وغيره ان مبادي العلم قد يكون بينة فلا
تبين في علم اصلا وقد يكون بينة فتبين في علم اعلى لعله لا يخلو عن ان يبين في ذلك العلم كقولنا الجسم
مؤلف من الهيولى والصورة فانه من مبادي الطبيعي ومسائل العلم الاولى او في علم ادنى
له وهو سافل عن ان يبين في ذلك العلم كامتناع الجزء الذي لا يتجزى فانه من مسائل الطبيعي ومبادي
الالهي لاثبات الهيولى والصورة فيجب ان يبين بمقدمات لا يتوقف صحتها عليه لئلا يلزم الدور
وقد يبين في ذلك العلم نفسه بشرط ان لا يكون مبدأ لجميع مسائله وان لا يبين بمسائل يتوقف عليه
لئلا يدور فهذا يكون مبدأ باعتبار ومسألة باعتبار كاكثر مسائل الهندسة وكون الامر للوجوب فانه
مسألة من الاصول ومبدأ لمسائل وجوب الصلاة من تمسكا بقوله تعالى ما عبدوا ولا يخفى انه يحث هذا القسم
ان يكون بحثا عن احوال موضوع الصناعة ليصح كونه مسألة فما يحتمل فيه اعني البحث عن احوال الممكنات
لا على وجه الاستناد لا يكون من هذا القبيل فبعض البيان في علم ادنى اعلى نسبة هذا المبدأ بل كلها
قطعي من غير حاجة للقواعد الشرعية وان لم يعد ذلك العلم من العلوم الاسلامية كالالهي الباحث
عن احوال الموجود على الاطلاق ومن هنا يعلم ان المفهوم من كلام صاحب الصحائف ان ليس معنى
البحث عن احوال الممكنات على وجه الاستناد ان يكون ذلك ملاحظا في جميع المسائل بل ان يكون البحث
عن احوال تعرض للممكنات من جهة استنادها الى الله تعالى فان احوال الممكنات التي يبحث عنها
في الكلام احوال مخصوصة معلومة بحكم بنقصانها عن تاثير قدرة الله تعالى وذلك انما يكون لحاجتها
الى الله تعالى فيكون عروضها للممكنات من جهة حاجتها اليه تعالى قوله واعترض لما كان من
المباحث الحكمية ما لا تعلق له في العقائد الدينية ولم يناسب غرض الكلام من العلوم الاسلامية خلطها
المتاخرون بمسائل الكلام افاضة للحقائق وافادة لما عسى يستعان به في التفصي عن المضائق
والا فلا نزاع في ان اصل الكلام لا يتجاوز مباحث الذات والصفات والنبوة والامامة والمعاد
وما يتعلق بذلك من احوال الممكنات فلا اقصر القوم في ابطال كون موضوع الكلام ذات الله تعالى
وحده او مع ذات الممكنات من جهة الاستناد على انه لو كان كذلك لما كان اثبات مطالب الكلام
لان موضوع العلم لا يبين فيه بل في علم اعلى الا ان ينتهي الى ما هو موضوعه بين الثبوت كالموجود
وذلك لان حاصل العلم اثبات الاعراض الذاتية للشيء على ما هو معنى العلم المركبة ولا خفاء في انه

انها بعد العلم البسيط لان ما لا يعلم بوجه لا يطلب بوجه من الوجوه لكن لا نزاع في ان اثبات الوجوب
بمعنى امتناع العدم بالبرهان يحتاج الى ما هو من اعلى مطالب الكلام ثم كونه مبدأ الممكنات بالاختيار او بالايجاب
بلا وسط في الكل او بوسط في البعض بحث آخر والقول بان اثباته انما هو من مسائل الالهي دون
الكلام ظاهر الفساد ولا لكان من احد العلوم الاسلامية بل رئيسها ورأسها ومبنى القواعد الشرعية
واساسها واجاب بعضهم بانه جاز ههنا اثبات الموضوع في العلم بوجهين الاول ان الوجود من
اعراض الذاتية لكونه واجب الوجود بخلاف سائر العلوم فان الوجود انما يلحق موضوعاتها لامر
مباين وكان هذا مراد من قال موضوع العلم انما لا يبين فيه اذا كان البحث فيه عن الاحوال التي هي
غير الوجود والا فهذه المعرفة مما لا يشهد به عقل ولا نقل بل ليس لها كثير معنى فان قيل هذا
لا يصح على رأي من يجعل الوجود نفس الماهية وهو ظ ولا على رأي من يجعله زائدا مشتركا لان العرض
الذاتي يكون مختصا قلنا سواء كان ذاتيا نفس الوجود او غيره فاما ان يكون هيأة الى فضيه
تستحق لها الموصوف الى الخالق طريق التوحيد ثم الجواب اولا ويسقط اصل الاعتراض الثاني
انه لا علم شرعي فوقه يتبين فيه موضوعه فلا بد من بيانه فيه وفيه نظر اما اولا فلانه ليس من شرط
العرض الذاتي ان لا يكون معلولا للغير بل ان لا يكون لحوقه للشيء بتوسط لحوقه لامر خارج اعم او اخص
فلا يتفاوت على كون الصحة والمرض عرضا ذاتيا للانسان والحركة والسكون للجسم الا مسامحة ولا احتياج
للحظ الى غير ذلك واما ثانيا فلانه لا يستلزم ان لا يكون بيان وجوده في الكليات في مسائل من شيء
من العلوم فلا يقتضي ان موضوع العلم انما يتبين وجوده في علم اعلى واما ثالثا فلان قولهم موضوع
العلم لا يبين فيه بل يبين في غيره انما هو لا يستبعد في العلم عن الاعراض الذاتية للموضوع يكون لعوارض الكلام
لان ما وجوده عرض ذاتي يبين فيه وما لا يبين ليس بعرض ذاتي واما رابعا فلانه لا معنى
لقولهم لكل علم موضوع ومبادئ ومسائل على عمومه لان معناه التصديق بانية الموضوع وهليته البسيطة
وقد جاز في علم الكلام من جملة المسائل واما خامسا فلان تصاعد العلوم انما هو بتصاعد الموضوع
فلا معنى لكون علم اعلى من آخر سوى ان موضوعه اعم فينبغي ان يكون موضوع الكلام الموجود او
المعلوم والا فالالهي اعلى منه رتبة وان كان هو اشرف من جهة وقد عرفت ان ما يتبين فيه موضوع
علم شرعي او صناعي لا يلزم ان يكون علما شرعيا يكفي كونه نفسا نافعا في الشرع فان قيل فلا بد
الكلام الى ان الوجود يختص بموضوع الصناعة وان كان من اعراضه الذاتية لا يتم فيها لكون
نظرها مقصورا على بيان علية المركبة بل يكون حملها في نظرها لكونه شيئا ومعناه ضمنا وعلى وجه
تنوضه الامثلة ان تاتى بالتبويه فكان لا يكون من الهلية المركبة وموضوع هذا العلم لا يكون هو مسلم
الوجود قلنا موضوع الصناعة الاعلى اعم وهو لا يستلزم وجود الاخص فيبين فيها وجود
الاخص بان يبين انقسام الاعم اليه والى غيره وانه يوجد هذا القسم ويكون ذلك عائدا الى
الهلية المركبة للاعم مثلا يبين في الالهي ان بعض الموجود جسم فيبين وجود الجسم وفي الطبيعي ان بعض
الجسم كرة فيبين وجود الكرة وعلى هذا القياس وربما تتنبه الفطن من هذا الكلام لنكتة فتأمل
في بعض ما سبق

الفصل الثاني في العلم

ذهب الامام الرازي الى ان تصور
العلم بديهي لوجهين الاول انه معلوم بغير اكتساب اما المعلومية فلانا نعلم بالوجدان واما امتناع
الاكتساب فلانه انما يكون بغير معلوما فيلزم امتناع اكتساب الشيء بنفسه او بغيره المجهول والغير

انما نعلم بالعلم فلو علم العلم بالغير لزم الدور فعكس طريق التعريف وهو المط الثاني ان علم كل احد
بوجوده بديهي اي حاصل من غير نظر وكسب وهذا علم خاص مسبوق بمطلق العلم المركب منه ومن المعلوم
والمتوقف على البديهي بديهي بل اولى بالبداهة فمطلق العلم بديهي واجيب عن الوجهين بان مبناهما على
عدم الفرق بين تصور العلم وحصوله اما الاول فلان تصور العلم على تقدير اكتسابه يتوقف على تصور
غيره وتصور الغير لا يتوقف على تصوره ليلزم الدور بل على حصوله بناء على امتناع حصول المقيد بدون
المطلق حتى لو لم نقل بوجود الكلي في ضمن الجزئيات لم يتوقف على حصوله ايضا وعبارة المواقف ان
الذي يحاول ان نعلمه بغير العلم تصور حقيقة العلم وفيه تسامح حيث جاول العلم تصور الحقيقة ولكن
ما في شرح المختصر ان الذي يراد حصوله بالغير انما هو تصور حقيقة العلم الا انه تسامح فيه ايضا حيث
قال ان يتوقف تصور غير العلم انما هو على حصول العلم بغير اعني علما جزئيا متعلقا بذلك الغير لا بمعنى
لتوقف الشيء على حصوله واما الثاني فلان البديهي لكل احد ليس هو تصور العلم بانه موجود بل حصول
العلم بذلك وهو لا يستدعي تصور العلم فضلا عن بداهته كما ان كل احد يعلم ان له نفسا ولا يعلم حقيقتها
فان قيل لا معنى للعلم الا وصول النفس الى المعنى وحصوله فيها والعلم بالمعاني النفسية حصولها في
النفس علم به وتصور له فاذا كان حصول العلم بوجوده بديهيا كان تصور العلم به بديهيا ويلزم منه
ان يكون تصور مطلق العلم بديهيا وهو المط وكذا اذا كان تصور الغير الذي يكتسب به تصور العلم
موقوفا على حصول مطلق العلم كان موقوفا على تصوره وهو الدور قلنا قد سبق ان حصول
المعاني النفسية في النفس قد يكون باعيانها وهو المراد بالوجود المتأصل وذلك اتصاف بها لا
تصورها وقد يكون بصورها وهو المراد بالوجود الغير المتأصل بمنزلة الظل للشيء وذلك تصورها
لا اتصاف بها الا ترى ان الكافر يتصف بالكفر لحصول الكفر في نفسه وان لم يتصوره ويتصوره المؤمن
لحصول مفهومه في نفسه من غير اتصاف به فحصول عين العلم بالشيء في النفس لا يكون تصورا لذلك
العلم كما ان حصول مفهوم العلم بالشيء في النفس لا يكون اتصافا بالعلم بل ربما تشتبه نعم يكون
ذلك اتصافا بالعلم بمفهوم العلم بناء على ان المفهوم حاصل بعينه فان قيل يكفي الالزام ما
يدفع الجواب المذكور لانه تقرر الاول بان اكتساب العلم يتوقف على حصول العلم بالغير وهو يستلزم امكان
العلم بانه عالم بذلك الغير وعلى تقدير وقوع ذلك الممكن يلزم حصول العلم بالعلم الخاص فيلزم حصول
العلم بمطلق العلم وهو يتوقف على اكتساب العلم فيكون ملزوما لتصور الغير الملزوم لامكان انجح فيكون
محالا والثاني بان علم كل احد بانه عالم بوجوده بديهي وعلمه بوجوده علم خاص ومتى كان العلم
بالعلم الخاص بديهيا كان العلم بمطلق العلم بديهيا وكما كان مظنة ان يقال العلم بانه عالم بتصديق
وبداهته لا تستلزم يستدعي بداهة تصوراته لانه يعتبر بما لا يتوقف بعد تصور طرفيه على نظر اشار
الى دفعه بان هذا التصديق بديهي بمعنى انه لا يتوقف على كسب ونظر اصلا لا في الحكم ولا في طرفيه
سواء جعل تصور الطرفين شطرا له او شرطا وذلك لحصوله لمن لا يتأتى منه النظر والاكتساب
كالبله والصبيان قلنا العلم بانه عالم بالشيء تصديق وهو انما يستدعي تصور الطرفين
بوجه فلا يلزم تصور العلم بحقيقته مع ان الكلام فيه على انه ان اراد ان العلم بالغير يستلزم
امكان العلم بانه عالم به قبل اكتساب حقيقة العلم فغير مسلم او في الجملة فغير مفيد لجواز ان يكون
وقوع الممكن بعد الاكتساب قوله ثم اكثر تعريفات العلم منقوضة كقولهم معرفة المعلوم على ما هو

بل ربما يتعلق بالنقيض جزما وقد يقال ان الجهل المركب ليس بتميز وكذا التصور غير المطابق كما اذا ارتسم
في النفس من الفرس صورة الحيوان الناطق واما المطابق فلا فلان لانه لا نقيض له بناء على ان في ايجاد
النقيض شانية الحكم والتركيب ولا كلام فيه ومنهم من فسر المعاني بالكلية ميلا الى تخصيص العلم بالكليات
والمعرفة بالجزئيات فلا يرد ما ذكره في المواقف ان معنى الزيادة مع الغنى عنها تخل بطرد التعريف
اي جامعيته في جميع افراد المعرف على ما ذكر ان الحاجب ان اسم الفاعل يورد على تعريف الاسم والفعل
المضارع على عكسه قالوا وهذا مصطلح النحاة ثم الظاهر من قولنا تميزا لا يحتمل النقيض ان يراد
نقيض التميز ولما لم يكن له كثير معنى ذهب بعضهم الى ان المراد انه صفة توجب التميز ايجابا لا يحتمل
النقيض وليس بشيء والحق اعتبار ذلك في متعلق التميز على ما قالوا ان اعتقاد الشيء انه كذا مع انه
لا يكون الا كذا علم ومع احتمال ان لا يكون كذا احتمالا مرجوحا ظن فالمعنى انه صفة توجب تميز
المعنى عندها بحيث لا يحتمل النقيض في متعلقه ويدل على ذلك تقريرا اعتراضهم بالعلوم العادية
مثل العلم بكون الجبل حجرا فانه يحتمل النقيض بان لا يكون حجرا بل ذهبا بان يخلق الله تعالى
مكان الجزء الاول على ما هو راي المحققين او بان يسلب عن اجزاء الحجر الوصف الذي به صار حجرا
ويخلق فيها الوصف الذي به يصير ذهبا على ما هو راي بعض المتكلمين من تجانس الجواهر في جميع الاجسام
والجواب ان المراد بعدم احتمال النقيض في العلم هو عدم تجويز العالم اياه لا حقيقة ولا حكما
اما في التصور فلعدم النقيض اولا به لا معنى لاحتمال النقيض بدون شائبة الحكم واما في التصديق
فلاستناد جزمه بالحكم الى موجب بحيث لا يحتمل الزوال اصلا والعاديات كذلك لان الجزم بها مستند
الى موجب هو العادة واما احتمال النقيض بمعنى انه لو فرض وقوعه لم يلزم منه محال لذاته لكونه في
نفسه من الممكنات التي تجوز وقوعها ولا وقوعها وذلك كما يحكم بسكون الجسم المشاهد قطعا مع
انه في نفسه ممكن ان يكون وان لا يكون والحاصل ان معنى احتمال النقيض تجويز الحاكم اياه
حقيقة وذلك كما في الظن لعدم الجزم بمتعلقه او حكما كما في اعتقاد المقلد لعدم استناد
الجزم الى موجب من حس او عقل او عادة بحيث يجوز ان يزول بل يحصل اعتقاد النقيض جزما وبهذا
ظهر الجواب عن نقض تفسير العلم باعتقاد المقلد سيما المطابق فانه لا يحتمل النقيض في الواقع ولا
عند الحاكم وهو ظاهر ولا عبرة بالامكانات العقلية كما في العاديات قوله المتبادر بدليل تقسيم
العلم الى التصور والتصديق واستدلال بعضهم لما بينهما من اللزوم اذ لا تصديق بدون التصور بل
ذكروا انه لا تصور بحسب الحقيقة بدون التصديق بالتحقق وانما الكلام في التصور بحسب الاسم فعدلوا
عن التقسيم الى التصور الساذج اي المشروط بعدم الحكم والى التصديق وان كان اخرون بان اللزوم
بحسب الوجود لا ينافي التقابل بحسب الصدق كما بين الزوج والفرد والحصة التصور المقيد بعدم
الحكم وفي التصديق ليس تمام طرديه تصور الطرفين والحكم فكلام القوم صريح في ان التصور
المعتبر في التصديق هو التصور المقابل له وهو التصور لا بشرط الحكم اعني الذي لم يعتبر فيه الحكم لا الذي
اعتبر فيه عدم الحكم وصرح الامام والكاتبي بان معنى هو المراد بالتصور الساذج والتصور فقط
وحاصل التقسيم ان العلم اما ان يعتبر فيه الحكم وهو التصديق او لا وهو التصور ومعناه ان التصديق
هو الحكم مع ما يتعلق به من التصورات على ما هو صريح كلام الامام لا الادراك المقيد بالحكم على ما سبق
الى الفهم من عبارته حيث يقول انه الادراك المقارن للحكم او الادراك الذي يلحقه الحكم كشف وانه

ادراك المعلوم على ما هو به اما ان المعلوم على ما هو به اعتقاد الشيء على ما هو به فما يعلم به الشيء فانه لو
كون تحقيقه عالما الى غيره لكن وجوه الخلل ظاهرة الا ان ذلك عند الامام حجة الاسلام لخفاء معنى
العلم وعسر تحديده وذكر المستصفى ربما يعسر تحديده على الوجه الحقيقي بعبارة محررة جامعة للجنس والفصل
فان ذلك متعسر في اكثر الاشياء بل اكثر المدركات الحسية فكيف الادراكات وانما سبيل معناه
بتقسيم ومثال اما التقسيم فهو ان يميز عما يلتبس به وهي الاعتقادات والاحقاق فيميز عن الشك
والظن بالجزم وعن الجهل بالمطابقة وعن اعتقاد المقلد ويميز عنه بان الاعتقاد قد يبقى
مع تغير متعلقه كما اذا اعتقد كون زيد في الدار ثم خرج زيد وبقي الاعتقاد بحاله بخلاف العلم فانه يتغير
بتغير المعلوم ولا يبقى عند انتفاء المتعلق لانه كشف وانحلال للعقدة والاعتقاد عقدة على القلب
والعلم انحلال العقدة ومن شكك المشكك بخلاف العلم واما المثال فهو ان ادراك البصيرة شبيه بادراك الباصرة
فكما انه لا معنى للابصار الا انطباع صورة المبصر اي مثاله المطابق في القوة الباصرة كانطباع
الصورة في المرآة كذلك العقل بمنزلة مرآة ينطبع فيها صور المعقولات في نفسها وانطباعها وحصولها
فيه فالتقسيم المذكور يقطع العلم عن مظان الاشتباه وهذا المثال يفهمك حقيقة العلم هذا
كلامه فظهر انه يريد عسر تحديده بالحد الحقيقي لا ما يفيد امتيازه ويفهم حقيقته وان ذلك ليس
ببعيد لا سيما بالمثال جزئيا وجزئياته كما يصح ان الواحد يصف الانسان بعلم ما فهم البعض وقال
الامام الرازي هو بعينه ان العلم لا يحد بل لان ماهيته قد بلغت في الظهور الى حيث لا يمكن
تعريفه بشيء اجلى منه والى هذا ذهب كثير من المحققين حتى قال بعضهم ان ما وقع من الاختلاف
انما هو لشدة وضوحه لا لخفائه وبعد ولا نزاع في اشتراك لفظ العلم في لسان الاصطلاح على
معان منها ادراك العقل ويفسر بحصول صورة الشيء في العقل ويسمى في البحث الكيفيات كيفية
ودفع ما اورد عليه وبعضهم نظر الى ان العلم صفة العالم والحصول صفة الصورة فعدل الى وصول
النفس الى المعنى اخذا مما ذكره الامام وزعم ان اول مراتب وصول النفس الى المعنى شعور فاذا
حصل وقوف النفس على تمام ذلك المعنى فتصور فاذا بقي بحيث لو اراد استرجاعه بعد ذهابه
امكنه فحفظ ولذلك اطلق يذكر ولذلك الوجدان ذكر واستحضر ان حصول الصورة
في العقل ايضا صفة للعالم ومنها ما افاد في التصديق وهو ما يقارن الجزم والمطابقة و
الثبات فيخرج الظن والجهل المركب والتقليد ويسمى بيان ذلك ومنها ما يعم التصور المطابق
والتصديق اليقيني على ما هو الموافق للعرف واللغة ولهم فيه عبارات الاولى صفة يتجلى
بها المذكور لمن قامت به اي صفة ينكشف بها ما ذكر ويلتفت الذكر انكشافا تاما لا احتمال منه في ملك
الصفة ايضا ما كان او غيره وعدل عن الشيء الى المذكور ليعم الموجود والمعدوم وقد يتوهم ان المراد
في المعلوم لان في ذكر العلم ذكر المعلوم وعدل الله تعالى عن الدور وبالجملة فيخرج الظن
والجهل اذ لا تجلي فيهما وكذا اعتقاد المقلد لانه عقدة على القلب والتجلي انشراح وانحلال
للعقدة الثانية صفة يوجب لمحلها تمييزا بين المعاني لا يحتمل النقيض اي صفة تستعقب بخلق
الله تعالى لمن قامت به تمييزا للامور العقلية كلية كانت او جزئية فيخرج مثل القدرة والارادة
ونحوها وادراك الحواس لان تمييزه في الاعيان ومن جعله علما بالمحسوسات لم يذكر هذا القيد
وخرج سائر الادراكات لان احتمال النقيض في الظن والشك والوهم ظاهر وفي الجهل المركب
اظهر وكذا اعتقاد المقلد لانه يزول بتشكيك المشكك

ملك في معرض الاستدلال على كون التصور جزءا منه ثم انه كثيرا ما يصرح بانه عبارة عن نفس الحكم ويجعل الحكم
تارة من قبيل الانفعال وتارة ما هيئة مسماة بالكلام النفسي ليست من جنس العلم كالاعتقاد ولا الارادة
والجمهور على انه نفس الحكم وانه نوع من العلم متميز عن التصور بحقيقته لا بتعلقه بالنسبة بخلاف
التصور حيث يتعلق بكل شيء وبتغيرها الا ترى انك اذا شككت في حدوث العالم فقد تصورت العالم
والحادث والنسبة بينهما من غير حكم وتصديق ثم اذا اقيم البرهان فقد علمت النسبة نوعا آخر من العلم
هو المسمى بالحكم والتصديق وحقيقته اذعان النفس وقبولها لوقوع النسبة او لا وقوعها ويعبر
عنه في الفارسية بكرويدن على ما صرح به ابن سينا وهذا ما قال في الشفاء التصور في قولك البياض
عرض هو ان يحدث في الذهن صورة هذا التأليف وما يؤلف منه كالبياض والعرض والتصديق
هو ان يحصل في الذهن نسبة هذه الصورة الى الاشياء انفسها انها مطابقة لها والتكذيب يخالف
ذلك وفي هذا الكلام اشارة الى ان مدلول الخبر والقضية هو الصدق واما الكذب احتمال عقلي وليس
انحصار التصديق في المطابق كما توهمه اذ لا يلزم من حصول الشيء كالمطابقة مثلا في النفس تحقق الواقع
قوله والضروري ما قضيته يعني ان كلا من التصور والتصديق ينقسم الى النظري والضروري لانا
نجد من انفسنا احتياج بعض التصورات والتصديقات الى النظر كتصور الملك والجن والتصديق
بحدوث العالم واستغناء بعضها عنه كتصور الوجود والعدم والتصديق بامتناع اجتماع النقيضين
والمراد الاحتياج والاستغناء بالذات حتى يكون الحكم المستغني في نفسه عن النظر ضروريا وان
كان طرفاه بالكسب على ما تقرر عند الجمهور من ان التصديق الضروري ما لا يتوقف بعد تصور الطرفين
على نظر وعبارة المواقف وهو ان البعض ضروري بالوجدان والبعض نظري بالضرورة ربما يوهم
ان الثاني ليس بالوجدان لكن مراده ما ذكرنا وفسر القاضي ابو بكر العلم الضروري بما يلزم نفس
المخلوق لزوما لا يجد الى الانفكاك عنه سبيلا وقيد بالمخلوق لان الضروري والنظري من اقسام
العلم الحادث واعترض بان النفس قد يغفل عن العلم الضروري بان يزول بعد الحصول لطريان
شيء من اضداد العلم كالنوم والغفلة او بان لا يحصل اصلا لانتفاء شرط من شرائطه مثل التوجه
وتصور الطرفين واستعداد النفس والاحساس والتجربة ونحو ذلك فيما يتوقف عليه بعض الضروريات
واجيب بان المراد انه لا يقدر على الانفكاك والانفكاك عما ذكرتم في التصور ليس
بقدرة المخلوق وهذا ما قال في المواقف اذ عبارته مشعرة بالقدرة يعني يلزم من قولنا لا يجد له الى الانفكاك سبيلا
بل لا كذا او لا يجد انه يقدر عليه او لا يقدر والحاصل ان اطلاق الضروري على العلم مأخوذ من الضرورة
بمعنى عدم القدرة على الفعل والترك كحركة المرتعش وانما يفسر بما لا يكون تحصيله مقدورا للمخلوق
الا ان قيد الحصول مراد ههنا بقرينة جعل الضروري من اقسام العلم الحادث ويصرح في عبارة
القاضي ليخرج العلم قبل تحصيله الاعداد والاستكمال لا قدرة للعبد على تحصيله ولا على الانفكاك
عنه فان قيل يرد على طرد التعريف العلم الحاصل بالنظر اذ لا قدرة على تحصيله ولا على الانفكاك
عنه اجيب بان المعتبر في الضروري نفي القدرة دائما وفي النظري اثبات القدرة بعد الحصول
او قبله يقدر على التحصيل بان يكتسب وعلى الانفكاك بان لا يكتسب فان قيل سلمنا ان مراد القائل
نفي الاقتدار على الانفكاك الا ان السؤال باق بعد لان الانفكاك سواء كان مقدورا او غير
مقدور ينافي اللزوم قلنا اراد باللزوم الثبوت او امتناع الانفكاك بالقدرة على ان يكون

او الكلام النفسي الاولى وفسر النظري بما يحصل بالنظر الصحيح يعني انه لا ينفك عنه بطريق جري
العادة عند حصول الشرائط ولم يتعرض لوجوبه لما سيجيء من ان حصول النتيجة عقيب النظر ليس بطريق
الوجوب ولم يقل ما يحصل عقيب النظر الصحيح لان من الضروريات ما هو كذلك كالعلم بما يحدث من
اللذة او الالم ولو قال ما يفيده النظر الصحيح واراد الاستعقاب العادي لكان اظهر والكسبي
يقابل الضروري ويرادف النظري يعني يحصل بطريق الاكتساب هو النظر لا غير واما من يجوز الكسب
بمثل التصفية والالهام ولا يجعل حصولها على النظر فالكسبي اعم من النظري ولا تلازم بينهما عادة
على ما في المواقف لان يحصل مثل التصفية والالهام من خوارق العادات قوله واختيار
الامام اختار الامام الرازي ان كل ما يحصل من التصورات فهو ضروري لان الاكتساب ممتنع
من جهة المكتسب والكاسب اعني طريق الاكتساب اما الاول فلان المطلوب اما ان يكون معلوما فلا يمكن
طلبه واكتسابه لامتناع تحصيل الحاصل او يكون مجهولا فلا يمكن التوجه اليه ثم اعترض بوجهين
احدهما انه لم لا يجوز ان يكون معلوما من وجه فيتوصل اليه مجهولا من وجه فيطلب وثانيهما النقض بالاكتساب
التصديق مع جريان الدليل فيه فاجاب عن الاول بانه اما ان يطلب من وجهه المعلوم
وهو ممتنع لامتناع تحصيل او وجهه المجهول وهو ممتنع لامتناع التوجه اليه وعن الثاني بان ما يتعلق به
التصديق كالقضية او النسبة معلوم بحسب التصور فلا يمتنع التوجه اليه ومجهول بحسب التصديق
فلا يمتنع طلب حصوله وهذا بخلاف التصور فان ما يكون مجهولا بحسب التصور يكون مجهولا مطلقا اذ
لا علم قبل التصور وحاصله ان متعلق التصديق يجوز ان يتعلق به قبل التصديق علم هو التصور
بخلاف متعلق التصور واجيب بانا نختار انه معلوم من وجه ولا نم امتناع التوجه اليه الا
وجهه المعلوم المجهول وانما يمتنع لو لم يكن الوجه المعلوم من وجوهه واعتباراته بحيث يخرج عن
كونه مجهولا مطلقا وذلك كما اذا علمنا ان لنا شيئا به الحيوة والادراكات فيطلب بحقيقته
او بعوارضه المميزة عن جميع ما عداه على ما هو المستفاد من الحد او الرسم فالمجهول المطلوب لا
ينحصر في الحقيقة ولا في العارض وما ذكر في المواقف من ان المجهول هو الذات والمعلوم بعض
الاعتبارات يشعر بذلك هو الاهم اعني امكان اكتساب التصور بحسب الحقيقة وينبه على ان مجهولية
الذات لازمة فيما يطلب تصوره حتى لو علم الشيء بحقيقته وقصد اكتساب بعض العوارض لكان
ذلك بالدليل لا بالتعريف ولو قصد اكتساب العوارض بنفسه كان هو مجهولا بحقيقته وما ذكر في الملخص
المحصل من ان كلا من الوجه المجهول والمعلوم حاصل الاعتبار فهو المطلوب الزام للامام بما اعترف
من ان المعلوم اجمالا معلوم من وجه مجهول من وجه والوجهان متغايران احدهما معلوم لا اجمال
فيه والآخر مجهول معلوم البتة لكن لما اجتمعا في شيء ظن ان شيئا علم اجمالا والا فقد ذكر
هو ... الانكار ان المطلوب المجهول هو حقيقة الماهية المعلوم من جهة بعض عوارضها
واما الثاني فلان الكاسب اعني المعرف للماهية يجب ان يكون بعضها لامتناع كون الشيء
اجلى واسبق معرفة من نفسه بل يكون اما جميع اجزائها وهو نفسها فيعود المحذور واما بعضها فان
كان خارجا عنها ويندرج فيه المركب من الداخل والخارج وهو افراده ثم لذكر اراد بالداخل
والخارج المحض من ذلك ثم الشيء انما يعرف الماهية اذا عرف شيئا من اجزائها اذ لو كانت
الاجزاء باسرها معلومة او بقيتها مجهولة لم يكن المعرف معرفا اي سببا لمعرفة الماهية وموصلا

لا تصورها فالجزء المعرف ان كان نفسه عاد المحذور وان كان غيره لزم التعريف بالخارج لا ضرورة كون
كل جزء خارجا عن الآخر ولو فرض تواخاها بطل الكلام لا تعريف للجزء المركب منه ومن غيره عاد المحذور
او التعريف بالخارج وهو ايضا باطل لان الخارج انما يعد معرفة الماهية اذا علم اختصاصه بها وهي ثبوته
لها ونفيه عن جميع ما عداها من الامور الغير المتناهية على التفصيل وهو محال وفي عبارة المواقف
تسامح حيث قال والبعض ان عرف الماهية عرف نفسه وقد بطل والخارج وسنبطل لان الذي سيبطل
هو التعريف بالخارج لا الخارج وكان على حذف المضاف اي وعرف بالخارج او على معنى وعرف الخارج الذي هنا ان
يكون خارجا عن سائر الاجزاء فيكون البعض المعرف خارجا عنه ويلزم التعريف بالخارج وانما ادعى لزوم
المحال بناء على ما هو تقرير المحصل بناء على ان معرف الماهية معرف لكل جزء منها ولظهور المنع عليه اعرضنا
عن احدهما كما هو تقرير المطالب العالية ثم لا يخفى ان القدح في بعض مقدمات هذا الاستدلال كاف
في دفع الالزام لما جوزوا التعريف بجميع الاجزاء او بالبعض وبالخارج احتيج الى التفصي عن الاشكالات
الثلث اما عن الاول فبان جميع الاجزاء وان كانت نفس الماهية بالذات لكن انما يمتنع التعريف لو
لم يغايرها بالاعتبار وقد تقرر ان الاجزاء قد يتعلق بها تصورات متعلقة بان يلاحظ واحدا واحدا
على التفصيل والترتيب فيكون كاسبا اي فاعلا وقد يتعلق بها تصور واحد بان يلاحظ المجموع من حيث المجموع
فيكون مكتسبا اي محدودا وهذا معنى قولهم في المحدود اجمال وفي الحد تفصيل ولا امتناع في ان يكون
تصور المجموع مترتبا على مجموع التصورات ومسببا عنها فان قيل اذا كان مجموع التصورات
مفضيا الى تصور المجموع فان كانت حاصلة كان هو ايضا حاصلا من غير احتياج الى النظر والاكتساب وان
لم تكن حاصلة لم تصلح معرفا لان يكون مطلوبه ويتسلسل الكلام الى تحصيلها وكذا الكلام في التعريف ببعض
الاجزاء وبالخارج بل في اكتساب التصديقات قلنا يجوز ان يكون الاجزاء معلومة منتشرة في
سائر المعلومات فيفتقر الى النظر لاستحضارها مجموعة مرتبة بحيث تفضي الى تصور الماهية وهذا معنى
الاكتساب وحاصله عائد الى تحصيل اجزاء الصورة للحد وعلى ذا ينبغي ان يحمل ما قال في المواقف
من ان مجموع التصورات تصور المجموع والحق ان الاجزاء اذا استحضرت مرتبة حصلت فيه
الماهية لان ثمة حصول مجموع يوجب حصول شيء آخر هو الماهية وهذا كالاجزاء الخارجية اذا حصلت
كانت نفس المركب الخارجي لا امرا يترتب عليه المركب وقطعا بعض غير قادح لانهم لا يدعون ان مجموع
الاجزاء امر يوجب حصوله حصول امر آخر هو الماهية بل انه يجوز ان يكون تصورات الاجزاء امرا
يوجب حصول امر آخر هو تصور المجموع اعني تصور الماهية فان ادعى نفي ذلك فقط لا يشهد له عقل
ولا برهان بل يكذبه الوجدان ولا عبرة بالقياس على الوجود الخارجي لانه لا تحجر في تصرفات العقل
فلان يلاحظ الموجود الواحد تارة مجملا وتارة مفصلا ولم يزد في حل الاشكال على ان قال الحد
مجموع الامور التي كل واحد منها مقدم ولا يجب تقدمها لان المحدود ايضا كذلك ولا بد في بيان
المغايرة والسببية من ان يقال تلك الامور من حيث الملاحظة مفصلة حد واجمالا محدود وهو
معنى كلامهم واجيب عن الثاني بما تاله لم ان معرف الماهية يجب ان يعرف كلا من اجزائها
لجواز ان يكون الاجزاء معلومة ويفتقر لاحضورها مجموعة مرتبة متميزة عما عداها فيكون ذلك
بالمعرف وحاصله ان الماهية وان كانت نفس الاجزاء بحسب الذات لكن لا يلزم ان يكون العلم
بها هو العلم بالاجزاء اعني التصورات المتعلقة بها بل لا بد من ملاحظتها مجتمعة متميزة عن الاغيار

ولجواز ان يبقى الاجزاء مجهولة ويفيد المعرف تصور الماهية بوجه يمتاز عما عداها من غير احاطة بجميع من
الاجزاء ولو سلم فيجوز ان يكون الجزء المعرف نفس المعرف بالذات ويعود التغاير بالاجمال والتفصيل ويعود
التغاير بالاجمال والتفصيل كما في تعريف الماهية باجزائها او بعضها ويصح التعريف بالخارج على ما سيجيء
وبما ذكرنا تبين دفع ما يقال ان جميع اجزاء الماهية نفسها فكيف يكون العلم بها علما بها وان معرف الشيء
سبب لمعرفته اي حصوله في الذهن فكيف لا يحصل شيء من اجزائه وان علة حصول الشيء لو لم يكن علة
لشيء من اجزائه لجاز حصول كل جزء بدونه فيجوز حصول الكل بدونه فلم يكن علة ولتعين بانه الا اضافة
فانها علة لحصول المركب وليست علة لحصول شيء من اجزائه واجيب عن الثالث بانا لا نم ان التعريف
بالخارج يتوقف على العلم باختصاصه بل على الاختصاص نفسه فان الذهن ينتقل من تصور الملزوم الى
تصور لازمه الذهني وان لم يتقدم العلم باللزوم ولو سلم فيكفي في ذلك تصور الشيء بوجه ما وتصور ما عداه
اجمالا كما في اختصاص الجسم بهذا الحيز وان كان مبنيا على امتناع كونه في حيزين واشتغال حيز بجسمين
والى هذا التسليم نظر من قال الوصف الصالح لتعريف الشيء يجب ان يكون لازما بين الثبوت لافراده
بين الانتفاء عن جميع ما عداه وينبغي ان يعلم انه وان كان لازما بحسب الصدق لا بد ان يكون ملزوما
بحسب التصور واجاب بعض المحققين عن الاول بمنع كون جميع اجزاء الماهية نفسها بل جزم
بانه ظن تمسكا بان الاشياء التي كل واحد منها متقدم على الشيء يمتنع ان يكون نفس المتأخر ثم قال
ويجوز ان يحصل عند الاجتماع ما هو عين المتأخر فيحصل معرفتها بها كما ان العلم بالجنس وبالفصل بالتركيب
التقييدي متقدم على العلم بالجنس المقيد بالفصل ومتى اجتمعا وبهما يحصل العلم به وفيه المنع ما يدعى
الترجيح وتارة بالاستدلال فان جميع اجزاء الشيء ان لم يكن نفسه فاما ان يكون خارجا عنه وهو ظاهر
البطلان او داخلا فيه فيتركب الشيء منها ومن غيرها فلا يكون هي جميع الاجزاء بل بعضها وايضا
لو كان الشيء غير جميع الاجزاء فمع حصولها اما ان يحصل الغير وحينئذ فلا يكون المفروض اجزاء او مع الاخر
فلا يكون جميعا واما التمسك فضعيف لان تقدم كل جزء على الشيء لا يستلزم تقدم الكل عليه ليمتنع كونه
نفس المتأخر ولو كان هذا لازما لكان الكل متقدما على نفسه ضرورة تقدم كل جزء عليه والذي
يلوح من كلامه انه يريد بجميع اجزاء الشيء جميع الامور الداخلة فيه من غير اعتبار الهيئة الاجتماعية
وبالمركب تلك الامور مع الاجتماع على ما قال الكشي ان مجرد جميع اجزاء الشيء ليس نفسه وانما نفسه تلك
الاجزاء مع هيئة مخصوصة اجتماعية وحدانية بها هي هي لكن لا يخفى ان هذا راجع الى ما ذكره البعض
من ان الحد التام تعريف بجميع الاجزاء المادية اذ بحصولها في الذهن تحصل صورة مطابقة لما في
الاعيان وقد رده هذا المحقق بانه كما يعتبر في الحد التام الاجزاء المادية اعني الجنس والفصل
يعتبر الجزء الصوري اعني الترتيب لان التعريف بالجنس والفصل لا على الترتيب لا يكون حدا تاما
ثم اصر على ان جميع الاجزاء المادية والصورية ليست نفس المركب لانها علل وهو معلول لها
ومن المعلوم بالبديهة ان محصل الاثنين يحصل واحدا ويحصل واحدا آخر ويضم احدهما الى
الآخر لا يكون محصلا للاثنين بعينه بل يكون محصلا لجميع اجزاء المادية والصورية قوله
المبحث الثالث لما كان العلوم النظرية تنتهي الى الضروريات جعلوا بيانها والرد على منكريها في
مبادي الكلام ليعلم ان ما يجعل منتهى مقدمات القانون ويدعى كونها ضرورية هل هو منها ام لا
يشتغلوا بضبط التصورات الضرورية وكانها يرجع الى البديهيات والمشاهدات وحصروا

اليقينيات الضرورية هي ست البديهيات والمشاهدات والفطريات والمجربات والمتواترات والحدسيات
لان القضايا اما ان يكون بتصور اطرافها بعد شرائط الادراك من الالتفات وسلامة الالات كافيا
في حكم العقل اولا فان كان كافيا فهي البديهيات وان لم يكن كافيا فلا محالة يحتاج حينئذ الى امر ينضم الى
العقل ويعينه على الحكم اي الى القضية او اليهما جميعا فالاول المشاهدات لاحتياجها الى الاحساس
والثاني لا يخلو من ان يكون ذلك الامر لازما وهي الفطريات او غير لازم وحينئذ ان كان حصوله بسهولة
فهي الحدسيات والا فليست من الضروريات بل النظريات والثالث ان كان حصوله بالاخبار فالمتواترات
والا فالمجربات اما البديهيات وتسمى اوليات فهي قضايا يحكم بها العقل بمجرد تصور طرفيها كالحكم
بان الواحد نصف الاثنين والجسم الواحد لا يكون في آن واحد في مكانين وقد يتوقف فيه العقل لعدم
تصور الطرفين كما في قولنا الاشياء المساوية لشيء واحد متساوية او لنقصان الغريزة كما في الصبيان
والبله او لتدنس الفطرة باعتقادات مضادة كما في بعض الجهال او لان الله تعالى لا يخلق علما
من المعتبر وأما المشاهدات فهي قضايا يحكم بها العقل بواسطة الحواس الظاهرة وتسمى
حسيات كالحكم بان الشمس مضيئة والنار حارة او الباطنة وتسمى وجدانيات كالحكم بان لنا خوفا
وغضبا ومنها ما نجده بنفوسنا لا بالالات البدنية كشعورنا بذواتنا وافعالنا وجميع احكام الحس
جزئية لانه لا يفيد الا ان هذه النار حارة واما الحكم بان كل نار حارة فحكم عقلي حصل بمعونة الاحساس
بجزئيات ذلك الحكم والوقوف على علله وأما الفطريات فقضايا يحكم بها العقل بواسطة لا تغرب
عند تصور الطرفين وهو المعني بما هو لازم منضم للقضية وتسمى قضايا قياساتها معها كالحكم
بان الاربعة زوج لانقسامها بمتساويين وأما المجربات فهي قضايا يحكم بها العقل بواسطة تكرار
المشاهدة اليه ثم القياس الخفي المنتج للعقل ان الوقوع المتكرر على نهج واحد لا بد
له من سبب وان لم يعرف ماهيته فكلما علم وجود السبب علم وجود المسبب قطعا وذلك كالحكم
بان السقمونيا مسهل للصفراء وأما المتواترات فهي قضايا يحكم بها العقل بواسطة كثرة شهادات
المخبرين بامر ممكن مستند الى المشاهدة كثرة تمنع تواطؤهم على الكذب فيحصل للعقل بسماع الاخبار
والى القضية ما هو حكم متواتر لو لم يكن هذا الحكم حقا لما اخبر به هذا الجمع وأما الحدسيات
فهي قضايا يحكم بها بحدس قوي من النفس يزول معه الشك ويحصل اليقين لمشاهدة القرائن
كالحكم بان نور القمر مستفاد من الشمس لما يرى من اختلاف تشكلاته النورية بحسب اختلاف اوضاعه
من الشمس وذلك انه يشتد اذا ما كان الى جانب الشمس ويقل ضوؤه اذا مال الشمس فيحكم العقل
انه لو لم يكن نوره من الشمس لما كان كذلك وهي كالمجربات في تكرر المشاهدة ومقارنة القياس الخفي
الا ان السبب في المجربات معلوم السببية غير معلوم الماهية وفي الحدسيات معلوم بالوجهين الا
ان الوقوف عليه يكون بالحدس دون الفكر والا لكان من العلوم الكسبية وستعرف معنى الحدس
في بحث النفس **قوله** وقد يحصر في البديهيات والمشاهدات ذكر في المحصل ان الضروريات
هي الوجدانيات واهملها لقلة النفع في العلوم لكونها غير مشتركة والحسيات والبديهيات وتبع صاحب
المواقف الامام وذكر في مواضع اخر ان الضروريات هي الست المذكورة والوهميات في المحسوسات
كالحكم بان كل جسم في جهة واعتذر لما في المحصل بوجهين احدهما ان البديهيات تشمل الفطريات نظرا
الى ان الوسط لما كان لازما لتصور الطرفين وكان العقل لم يفتقر الا الى تصورهما والحسيات

يشمل المجربات والمتواترات نظرا الى استناد حكم العقل فيهما الى الحس لكن مع التكرر وكذا الحدسيات
فانها نظرا الى ان يكون المجربات والمتواترات والحدسيات من قبيل الضروريات موضع بحث على ما فصله
الامام في الملخص لا يستعمل كل منها على حاله خطأ محض وكذا القضايا التي قياساتها معها
وينازع بعضهم في كون المجربات والحدسيات من قبيل اليقينيات فضلا عن كونها ضرورية بل جعل
كثير من العلماء الحدسيات من قبيل الظنيات ثم المحققون من القائلين بان هذه الاربعة ليست
من الضروريات على انها ليست النظريات اصطلاحا وانما لعدم افتقارها الى الاكتساب الفكري
وبهذا اشعر كلام الامام حجة الاسلام رحمه الله حيث قال العلم الحاصل بالتواتر ضروري بمعنى انه لا يحتاج
الى الشعور بتوسط واسطة مفضية اليه مع ان الواسطة حاضرة في الذهن وليس ضروريا بمعنى
الحاصل من غير واسطة كما في قولنا الموجود ليس بمعدوم فانه لا بد فيه من حصول مقدمتين احداهما
ان هؤلاء مع كثرتهم واختلاف احوالهم لا يجمعهم على الكذب جامع والثانية انهم قد اتفقوا على
الاخبار عن الواقعة لكنه لا يفتقر الى ترتيب المقدمتين ولا الى الشعور بتوسطهما وافضائهما
اليه وبهذا يظهر ان النزاع لفظي مبني على تفسير الضروري انه الذي لا يفتقر الى واسطة اصلا او
الذي لا يفتقر الى واسطة يحتاج الى الشعور بها **فان قيل** المتواترات من قبيل المحسوسات بحس السمع فيجب ان
يكون ضروريا بلا نزاع كالعلم بان النار حارة **قلنا** الكلام في العلم بمضمون الخبر المسموع تواترا
كوجود مكة مثلا وهو معقول انتبه بتكرر السماع حتى اذا كان المسموع المتواتر خبرا عن نسبة
خبر الى صادق كان العلم بمضمون ذلك الخبر اكتسابيا وفاقا مثلا اذا تواتر الاخبار بانه
صلى الله عليه وسلم قال البينة على المدعي واليمين على من انكر فالعلم بان هذا صوت المخبرين ماخوذ
من الحس والعلم بان الخبر المنقول كلام النبي عليه السلام هو المستفاد من القضية التي هي من قبيل
المتواترات المتنازع في انه ضروري او غير ضروري والعلم بان البينة تجب على المدعي كسبي مستفاد
من جميع المقدمتين اعني ان هذا خبر النبي عليه السلام وكل ما هو خبر النبي عليه السلام فمضمونه حق
لما ثبت من صدقه بدلالة المعجزات وما يقال من ان هذا الحديث متواتر معناه ان الخبر بكونه كلام
النبي عليه السلام متواتر سواء كان هو بعينه خبرا او انشاء **قوله** واما المنكرون فقد نقل الجاحظ
اتفاق اهل الحق على ان الحسيات والبديهيات مبادئ اول لما تقوم حجة على الغير وانكر ذلك
جماعة فمنهم من قدح في الحسيات وحصر المبادئ الاول في البديهيات ومنهم من عكس ومنهم
من قدح فيهما جميعا ولكل من الفرق شبه اطنب الامام فيها بما لا يكثر الا شيئا ونسب القول بعدم كون
الحسيات من اليقينيات الى اكابر العلماء سقراط وافلاطون وزعم ان اكثر علومهم اليقينية منحصرة
في المبادئ الاول الضرورية مستندا اليها على ما صرحوا بان مبادئ المجربات والمتواترات
والحدسيات هي الاحساس بالجزئيات وان الاوليات يكتسبها الصبيان باستعداد يحصل
لعقولهم من الاحساس بالجزئيات فكيف ينسب اليهم القول بانها ليست يقينية واجيب بان المراد
ان جزم العقل بالاحكام الحاصلة من الحس يتوقف على شرائط ربما لا يعلم ما هي ومتى حصلت وكيف
حصلت فلذلك جعلوا لبيان مواضع الغلط في المحسوسات وان اي احكامها يكون يقينية
وايها يكون غير يقينية صناعة المغالطة كما جعلوا لبيان ذلك في المعقولات صناعة سوفسطيقا
وما ذكره بالحصر المحصل من انه لا حكم للحس لانه ليس من شأنه التأليف الحكمي بل الادراك فقط

وانما الحكم للعقل ليس رد الكلام الامام بالمباينة في ان الحاكم هو الحس ام العقل بل لم يرد بالحس [illegible]
عليه من المقصود حيث قال فالمحسوس من حيث انه محسوس لا يوصف بكونه يقينيا او غير يقيني وانما يوصف
به من حيث معارضته لحكم العقل وح يصير المعنى ان احكام العقل في المحسوسات ليست يقينية لما
قد يقع فيها من الغلط وهذا لا يختص بالمحسوسات لان المعقولات الصرفة ايضا قد يقع فيها الغلط
ولا يصح نسبته الى الحكماء المصرح بحكم بخلافه ح لكن يتم لما ذكر الامام انه سبب ما ذكره الشيخ ان حكم
الحس قد يكون غلطا فلا بد من حاكم اخر فوقه يميز صوابه عن خطائه فلا يكون الحس هو الحاكم الاول
ورده بان الحس ليس بحاكم اصلا بل الحاكم في الكل هو العقل واما [illegible] بمعان اسباب الغلط
فيما اورده الامام من الصور فقد اعترف بانه ليس لمن شك او تعثر [illegible] توقف على الاول ولان
والمحسوسات ببيان البعض عرضا لبيان مواضع الغلط ثم اجاب بصوت الصواب وتخطئة الخطاء
فلا صريح العقل بعد انعاره لا دليل في الوثوق بالمحسوسات ولا جواب عن شيء من الشكوك ولا
باطل في الاسباب وحصرها واستنباطها ونحو ذلك وحاصل الشكوك انه لا وثوق على حكم الحس
اما في الكليات فلانه لا يحيط بها كيف وهي لا تنحصر على الافراد المحسوسة واما في الجزئيات فلانه
كثيرا ما يكون حكمه فيها غلطا بان يقع الحكم في المحسوس بخلاف ما هو عليه بان يرى الصغير كبيرا او
بالعكس والواحد كثيرا او بالعكس وان كان متحركا او بالعكس الى غير ذلك كما يرى العنبة في الماء
كالاجاصة والخاتم [illegible] كالكوز والنار في الماء فرسين والالوان المختلفة في الخطوط التي ترى الرحى
الى خطوطها عند دورانها لونا واحدا ممتزجا من الكل ويرى في السفينة ساكنة وهي متحركة والشط
متحركا وهو ساكن الى غير ذلك والجواب ان غلط في بعض الصور لا ينافي الجزم المطابق في كثير من
الصور كما في الحكم بان الشمس مضيئة والنار حارة اذ العقل قاطع بانه لا غلط هناك مع عدم انعدام
لا نظر وان كان ذلك بمعونة امور لا يعلم على التفصيل وهذا ما قال في المواقف لكن معنى ما ذكر
الشيخ ان لا نجزم العقل باحكام المحسوسات بمجرد الحس لان لا وثوق بحكمه بل ما جزمه وكونه
محتملا اي ولا ان يكون كل ما جزم به العقل من احكام المحسوسات محتملا اي بعد ذلك الاحتمال
بنا على عدم الوثوق بما وقع فيه من الجزم فقوله وكونه محتملا مرفوع معطوف على ان لا يوثق
لا مجرور معطوف على [illegible] اذ ليس له كثير معنى قوله ومنهم من قدح في البديهيات بانها
انها فرع الحسيات لان الانسان انما يتنبه للبديهيات بعد الاحساس بالجزئيات والتنبه لما بينها من
المشاركات والمباينات ولا يلزم من القدح في الفرع القدح في الاصل وانما يلزم لو كان الفرع
لازما له نظرا الى ذاته ووجه القدح ان اجلى البديهيات البديهية واعلاها قولنا النفي والاثبات
لا يجتمعان ولا يرتفعان بمعنى ان الشيء اما ان يكون واما ان لا يكون وهذا غير موثوق
اما كونه اجلى فلا [illegible] واما كونه اعلى اي احق بالوثوق الكل عليه ولهذا [illegible] مثلا يلاحظ
في قولنا الكل اعظم من الجزء انه لو لم يكن كذلك لكان الجزء الاخر كائنا وليس بكائن وفي قولنا الجسم
الواحد لا يكون في آن واحد في مكانين انه لو وجد فيهما لكان الواحد اثنين فيكون احد المثلين
كائنا وليس بكائن وعلى هذا القياس واما عدم الوثوق به فلان العلم [illegible] منع النقيض [illegible]
موقوف على تصور الوجود والعدم اعني الكون واللاكون وعلى تحقيق معنى كون الشيء موضوعا وكونه
محمولا وعلى دفع الشبهات التي تورد على الامرين وعلى الامور الثلثة اما [illegible] بانظار دقيقة

فان تمت كانت باطلة وحصلت المطالب موقوفا لا محالة على حصول مثل الفقه [illegible] وان الاوائل لزم الدور
ولكون الشيء نظريا على تقدير كونه ضروريا وهو محال وان لم يتعين منها في جنب الاوهام لم يحصل الجزم بالعقيدة
وهو المرام والجواب ان بديهة العقل جازمة بها وتحققها من غير نظر واستدلال في كشف
الشبهة ولان دفع الشبهة وما يورد من التشكيك لا يورث فيها [illegible] الجزم ولا يمكن دفع بالنسبة
فلان لا يعترف بالبديهيات فان شئنا اعرضنا عنه وان شئنا نبهناه [illegible] اي لا يعترف او يحصل له
استعداد النظر واستماع المباحثة ثم الشبهة ان هذه القضية موقوف على تصور الوجود و
العدم وتميز بعضها عن بعض الثبوت والنفي اللاحقين ومن العدم المطلق ما يقتضي [illegible] لا بد من
امكان سلب العدم المطلق لشمول الوجود في الحال فيكون هذا السلب قسما من العدم المطلق لكونه عدما
خاصا وقسيما له لكونه رفعا له وسلبا والجواب انه لا استحالة في كون المعنى له افراد بحسب الذات
والمفهوم وما بحسب الحصول في العقل ولا في كونه قسما من العدم من حيث كونه عدما خاصا
وقسيما له من حيث المفهوم ويسمى [illegible] العدم ومنها ان الوجود ان اخذ في جانب
المنفصل محمولا بمعنى ان الجسم اما كائن او ليس بكائن فاما ان يكون وجود الشيء نفس حقيقته
فيلزم كون الجزء الايجابي لغوا مع انه مفيد قطعا وكون الجزء السلبي تناقضا لان اطلاق السلب
يناقض دوام الايجاب واما ان يكون غيرها فيلزم من ثبوته [illegible] الوجود لما ليس بموجود وان
اخذ الموضوع خاليا عن الوجود وتسلسل الوجودات ان اخذ موجودا ويسمى [illegible] شبهة
تحت الوجود وايضا يلزم كون الشيء غيره وهو اتحاد الاثنين ويلزم في السلب [illegible] المستلزم
لثبوته وصدق الاثنية عن الوجود المستلزم لعدم الوجود بالمعدوم عند ثبوته لها والجواب انه
لا امتناع في كون الشيئين متغايرين بالمفهوم متحدين بالذات على ما تقرر من ان الموضوع والمحمول
متغايران بحسب المفهوم اتحاد بحسب الهوية والمعنى ان ما يقال له الجسم هو بعينه يقال له الموجود وكذا
لا امتناع في كون الشيء ثابتا بحسب الحصول في العقل ولا في نفس الامر [illegible] ما لم يكن موجودا على
[illegible] اذا اخذ الموجود محمولا واما اذا اخذ [illegible] بان يقال الجسم اما ان
يكون اسودا ولا يكون فيلزم في الجزء الايجابي اتحاد الاثنين وقد سبق جوابه وايضا لما كان
المحمول هنا وصفا كان للموضوع موصوفية به وهي وجودية لان نقيضها اللاموصوفية وهي عدمية ويتصف
بها الجسم ضرورة فتتسلسل الموصوفيات ولا يندفع بكونها من الاعتبارات العقلية لان الموصوفية
بنفسه فمقوم بالمتلبس لا بالعقل ولان حكم العقل ان لم يطابق الخارج كان جهلا واذا بطل
الايجاب تعين ان يكون الصادق دائما هو الجزء السلبي وانتم لا تقولون بذلك بل تجوزون
صدق كل من الايجاب [illegible] والجواب ما سيجيء من ان صورة السلب كاللاموصوفية لا يلزم ان يكون عدمية
ولو سلم فنقيض العدمي لا يلزم ان يكون وجوديا وان الاحكام الذهنية لا يكون صدقها باعتبار
المطابقة لما في الخارج وحصول النسب كالاضافات في العقل فقط لا ينافي اتصاف [illegible] بها الامور
الخارجية لان معناه ان تلك الامور بحيث اذا عقلها عاقل حصل في عقله تلك النسب والاضافات
ومنها انا لا نسلم عدم الواسطة بين الوجود والعدم ويجيء كونه على انها لا تعقل من الكون واللاكون
وما ذكره المواقف من ان العالمين بها [illegible] في الكثرة حدا يفيد الجزم [illegible] بقولهم معناه انه قد يكون
[illegible] ولكن عند الاخبار عن المحسوس في المعقول يكون شبهة لا [illegible] قوله ومنهم من قدح

فيما اي في الحسيات والبديهيات جميعا وهم السوفسطائية قال في تلخيص المحصل ان قوما من الحكماء يقولون
ان السوفسطائية قوم ليس لهم نحلة ومذهب وينقسمون الى ثلث طوائف اللاادرية وهم الذين قالوا نحن شاكون
وشاكون في انا شاكون وهلم جرا والعنادية وهم الذين يقولون ما من قضية بديهية او نظرية الا ولها معارض
ومقاوم مثلها في القوة والعندية وهم الذين يقولون ان مذهب كل قوم حق بالقياس اليهم وباطل بالقياس الى خصومهم وقد يكون طرفا النقيض حقا بالقياس الى شخصين وليس في نفس
الامر شيء حق والمحققون على ان السفسطة مشتق من سوفا اسطا ومعناه علم الغلط والحكمة المموهة
لان سوفا اسم للعلم واسطا للغلط والتلبيس ولا يمكن ان يكون في العالم قوم ينتحلون هذا المذهب بل كل
غالط سوفسطائي في موضع غلطه ثم لا يخفى ما في كلام العنادية والعندية من التناقض حيث اعترفوا بحقية
اثبات او نفي سيما اذا تمسكوا فيما ادعوا بشبهة بخلاف اللاادرية فانهم اصروا على التردد والشك في
كل ما يلتفت الذهن اليه كونهم شاكين وتمسكوا بانه لا وثوق على حكم الحس والعقل لما مر من شبه الفريقين
ولا على الاستدلال لكونه فرعهما فلم يبق الا طريق التوقف وغرضهم من هذا التمسك حصول الشك والتهمة
لا اثبات امر او نفيه فلذا كانوا اشد تمسكا بطريقة من العنادية والعندية والمحققون على انه لا سبيل الى البحث
والمناظرة معهم لانها لافادة المجهول بالمعلوم وهم لا يعترفون بمعلوم اصلا بل يصرون على انكار
الضروريات اتفاقا حتى الحسيات والبديهيات وفي الاشتغال بالمناظرة التزام لمذهبهم وتحصيل لغرضهم
من كون الحسيات والبديهيات غير حاصلة بالضرورة بل متوقفة على الاكتساب اذ عند ذلك لا تصور تحقق
الضروريات مجهولا يستفاد بالمعلوم فالطريق معهم التعذيب ولو بالنار فاما ان يعترفوا بالالم وهو من
الحسيات وبالفرق بينه وبين اللذة وهو من البديهيات وفيه بطلان لمذهبهم بالكلية واما ان يصروا
على الانكار فيحترقوا وفيه اضمحلال لتأثيرهم وانطفاء لنائرة شغبهم

الفصل الثالث في النظر

اورد فيه ستة فصول مباحث اولها في بيان حقيقة الاحتياج اليه ان كل مطلوب لا يحصل
من اي مبدأ اتفق بل لا بد من مباد مناسبة له واذا المبادي لا توصل اليه كيف اتفق بل لا بد من ترتيب
مخصوص فاذا ما ولما يحصل مطلوب تصوري او تصديقي ولا محالة يكون مشعورا به من وجه تحركت النفس
منه في الصور المخزونة عندها منتقلة من صورة الى صورة الى ان يظفر بمباديه من الذاتيات والعرضيات
والحدود الوسطى فتستحضرها متعقبة متميزة ثم تتحرك فيها لترتيبها ترتيبا خاصا يؤدي الى تصور المطلوب
بكنهه او بوجه يمتاز عما عداه او الى التصديق به يقينا او غير يقين فههنا حركتان تحصل باولاهما
المادة وبالثانية الصورة والمبادي من حيث التصرف فيها لترتيب الترتيب الخاص للوصول الى منتهى
الحركة الاولى ومن حيث الرجوع عنها مبدأ الثانية ومن حيث التصرف فيها لترتيبها الترتيب المخصوص
مادة في الثانية وحقيقة النظر مجموع الحركتين وبهما يحصل الحركة في الكيف بورود الصور والكيفيات
على النفس والامر لا يكون هناك توجه نحو المطلوب وازالة المانع من الغفلة والصور المضادة والمنافية
وملاحظة المعقولات لتوخي الاصل وحذف البعض وترتيب ما ياخذ وغاية ذلك حصولها وكثيرا ما
يقتصر في تفسير النظر على بعض اجزاء او لوازمه اكتفاء بما يفيد امتيازه او اصطلاحا على ذلك
فيقال هو حركة الذهن الى مبادي المطالب او حركته من المبادي الى المطالب او ترتيب المعلومات
للتادي الى مجهول ويراد بالعلم الحضوري العقل فيعم الظن والجهل المركب ايضا ويدخل التعريف
بالفصل وحده او بالخاصة وحدها بناء على انه يكون بالمشتق كالناطق والضاحك وفيه شائبة

التركيب الذي بين الموصوف والصفة او كخاصة التعريف بالنظر المشتمل على التاليف والترتيب لندرة التعريف بالمفرد
فلا يعد خروجه و لهذا قال ابن سينا ان التعريف بالمفرد نزر خداج والامام ذكر مكان المعلومات التصديقات
بناء على ما ذهب اليه من امتناع الاكتساب في التصورات وكثيرا ما يجعل عبارة عن ترتيب العلوم المرتبة ومن
قال ترتيب امور معلومة او مظنونة للتادي الى مجهول اراد بالعلم التصور والتصديق الجازم المطابق
الثابت على ما هو معنى اليقين وبالظن ما يقابل اليقين فيتناول الظن الصرف والجهل المركب والاعتقاد
على ما مر من اصطلاح الاشارات ولا يرد ما ذكر في المواقف من ان كلا من التعريف والنظر الصحيح
والا لزم ان يفسد الظن بالمطابق لخروج الفاسد من جهة المادة المظنونة الكاذبة وان يحال الفاسد
حيث يؤدي لخروج الفاسد من جهة الصورة بل المطلوب النظر في معلومات فلا يكون معلومة ولا مظنونة بل مجهولة
جهلا مركبا ولا مما وان التفسير فلا يكون جامعا وقد يفسر بملاحظة المعقول لتحصيل المجهول ويراد بالمعقول
الحاصل عند العقل واحدا كان او اكثر تصورا كان او تصديقا علما او ظنا او جهلا مركبا فلا يعتبر شيء
من التكلفات التي في كلام الامام ان نظر البصيرة اشبه شيء بنظر البصر فكما ان من يريد ادراك
شيء يبصره يقطع نظره عن سائر الاشياء ويحرك حدقته من جانب الى جانب الى ان يقع في مقابلته كذلك
النفس فيتصف بذلك من يريد ادراك شيء بصيرته يقطع نظره عن سائر الاشياء ويحرك حدقة عقله من شيء الى
شيء الى ان يحصل العلوم المرتبة المؤدية الى ذلك المطلوب متمثلا بحال النظر بحركة الذهن عن الغفلات
بعد اخلائه عن الصوارف والشواغل العائقة عن اشراق النور الالهي الموجب لفيضان المطلوب والي
كدلوك العقل نحو المعقولات طلبا لما يعلم فيضان المطلوب عليه ولما كان استتار النظر عن سائر
حركات النفس بالعلم في غاية الظهور حتى ليس شيء من تفاسيره يخرج عن اشارة اليه ذهب
المتكلمون الى انه الفكر الذي يطلب به علم او ظن والمراد بالفكر حركة النفس في المعاني واحترز
بقيد المعاني عن التخييل على ما قال في الاشارات ان الفكر قد يطلق على حركة النفس بالقوة التي الهها
مقدم البطن الاوسط من الدماغ اي حركة كانت اذا كانت تلك الحركة في المعقولات واما اذا
كانت في المحسوسات فقد يسمى تخييلا ومع في المواقف ان المراد بالحركات التخيلية ليس كما
بسبق التصورات من حركتها ثم صح الاصول انه استعمال النفس في المعاني استعمالا بالقصد وكانه
احترز بالقصد عن الحدس وعن سائر حركاتها لا عن قصد وتامل ثم هو حركة النفس للنظر بيما قال امام
الحرمين ان الفكر قد يكون لطلب علم او ظن فيسمى نظرا وقد لا يكون كاكثر حديث النفس فسقط
اعتراض الآمدي بان لفظ الفكر زائد لا حاجة اليه بل يجب حذفه واعتذاره بانه لم يجعل جزءا من
الدليل كانه قال النظر الفكر هو الذي يطلب به علم او ظن وان كان صحيحا هو ان الفكر في
الاصطلاح المشهور كالمرادف للنظر لا اعم منه ليتمسح بفرع بما يطلب به علم او ظن لكنه بعيد من
جهة ان العبارة لا تدل عليه اصلا ولم يعهد في التعريفات ان يقال الانسان البشر الذي هو حيوان
ناطق على ان مجرد قولنا الذي يطلب به علم او ظن لا يصلح تفسيرا للنظر والفكر الا بتكلف واما
اعتراضه بان الظن قد لا يكون مطابقا وهو جهل فيمتنع ان يكون مطلوبا فمدفوع بان المطلوب هو الظن
من حيث انه ظن وهو لا يستلزم طلب الاخص اعني غير المطابق ليلزم طلب الجهل وفي عبارة
القاضي لما يكتسب علم او غلبة ظن واعترض بانه لا يتناول ما يطلب به اصل الظن واجاب الآمدي
بان كلا من طلب العلم وطلب الظن وطلب غلبته خاصة للنظر ولا خلل في الاقتصار على بعض الخواص

وزاد في المواقف بان هذا انما يكون في الحاصل ان ما وظاهر ان شمائل الثلثة ليست كذلك ولهذا لم يجز
الاقتصار على قولنا نظلب به علم او ظن بل حصل تعريف الشئ بالخواص التي لا يشمل كل
منها الا البعض فلابد ان يذكر الجمع بطريق التقسيم ليحصل الخاصة شاملة لكل فرد من كونه على احد الاوجه
وتنبع كلمة او لبيان اقسام المحدود لا للابهام والترديد لينافي التحديد فائدة كان الظن هو
المعتبر عنه بغلبة الظن لان الرجحان ماخوذ في حقيقته اذ هو الاعتقاد الراجح وهذا عذر غير واضح
لان اعتبار رجحان الحكم في حقيقته لا يصلح مصححا او باعثا على التعبير عنه برجحان الظن اللهم الا
ان يريد ان اضافة الغلبة اليه للاختصاص اي الرجحان المعتبر في الظن وليست اضافة المصدر
الى الفاعل بمعنى كون الظن غالبا راجحا وقد يقال ان كلام الشيخ خاص شامل اذ ليس المراد طلب
العلم او الظن بالفعل بل ان يكون الفكر بحيث وحاصله بان يكون حركة في المعقولات لتحصيل
ما هو مطلوب في الفكر بطلب العلم هو الذي يطلب الظن او غلبته فلا يمنع الاقتصار قوله
المبحث الثاني النظر سواء جعلناه نفس الترتيب او الحركة المفضية اليه يستدعي علوما فرتب عليها مجهولا
يسمى الموصل منها الى التصور معرفا والى التصديق دليلا ويكون العلوم اي الامور الحاضرة مادة
لذلك الموصل والهيئة الحاصلة صورة له وقد يغايران الى النظر بمنع المادة نفسه او اطلاقا للفكر والنظر
على العلوم المرتبة كما في عبارة الامام وهذا معنى كلام المواقف ان لكل ترتيب مادة وصورة ثم التابع
عبارة البعض ان الصورة هي الترتيب الا ان المحققين على ان الترتيب هو ان يكون لبعض
اجزاء ذلك المجموع عند البعض وضع ما او جعلها بتلك الحيثية والصورة هي الهيئة العارضة للاجزاء
بعد الترتيب بسببها يقال لها انها واحدة واتفقوا على انه ان صحت المادة والصورة فالنظر صحيح
يؤدي الى المطلوب والا ففاسد لا يؤدي اليه وصحة المادة في المعرف ان يكون المذكور في معرض الجنس
جنسا للماهية وفي معرض الفصل فصلا لها وفي معرض الخاصة خاصة شاملة لازمة وان يكون المذكور في
الحد التام الجنس والفصل القريبين الى غير ذلك من الشرائط وفي الدليل ان يكون المقدمات
مناسبة للمطلوب صادقة قطعا او ظنا او وضعا بحسب المطالب على ما بين في الصناعات الخمس وصحة
الصورة في المعرف ان يقدم الاعم فيتقيد بالفصل او الخاص بحيث يحصل صورة وحدانية موازية او
ممتزجة لصورة المطلوب وفي الدليل ان يكون على الشرائط المعتبرة في الانتاج على ما فصل في الاوائل
القياس والاستقراء والتمثيل من المنطق فظهران ما يسمى النظر الصحيح والفاسد باعتبار المادة
والصورة يجوز ان لا يتعد نفسيه الى الجلي والخفي بهذا الاعتبار اضافات الى اكل من المعرف والدليل
قد يكون ضروريا نفيا وتنبع الحالة وقد يكون نظريا سهل الحصول يوجبها تطابق اولى او اكثر وكذا
الصور الفاسدة للاشكال وعبارة المواقف ربما توهم اختصاص التجويز باقسام النظر الى الجلي
والخفي واختصاصه بالدليل دون المعرف واما انقسام النظر الى الصحيح والفاسد باعتبار
المادة على تفسيره بالترتيب قوله والصحيح المقرون بشرائطه قال الامام لا نزاع في ان النظر
يفيد الظن واما النزاع في افادة اليقين فانكره السمنية مطلقا وجمع من العقلاء في الالهيات
والطبيعيات حتى نقل عن ارسطو انه قال لا يمكن تحصيل اليقين في المباحث الالهية انما الغاية القصوى
فيها الاخذ بالاولى والاخلق وهذا اقرب بان يكون محل النزاع اذ لا يتصور تردد في الحاصل
من ضرب الاثنين في الاثنين اربعة وبالجملة لما كان مقصود الامام الرد على المنكرين اقتصر على

ان النظر المفيد للعلم مطلقا او في الالهيات موضوع الحكم ولما قصد الآمدي اثبات قاعدة يطلق على الانظار
الجزئية الصحيحة في غاية اكتساب العلوم استدلالا اثبات الموجبة الكلية فقيد النظر بكونه في القطعيات
او النظر في الظني لا يفيد العلم وفاقا وبان لا يعقبه شيء من اضداد الادراك كالنوم والغفلة والموت
فانه لا علم ح اي لا ظن ايضا وحصل كلامه الاستدراك المكوية ضد الادراك على ما هو راي المتكلمين وان
لم يوافق اصطلاح الفلاسفة وترك التقييد بالقطعي استغناء عنه بذكر الصحيح اذ النظر في الظني لطلب
العلم يكون فاسدا من جهة المادة حيث لم يناسب المطلوب ولتناول النظر المطلوب التصوري هذا
وظاهر كلام المتكلمين انهم يريدون بالعلم والنظر عند الاطلاق ما يخص التصديقات وان ما ذكرنا
في قولهم العلم صفة توجب تمييزا لا يحتمل النقيض والنظر فكر يطلب به علم او ظن انه يعم التصور والتصديق
تكلف منا قوله بمعنى حصوله عقيبه يشير الى كيفية افادة النظر للعلم فعند الشيخ الاشعري العلم
عقيب النظر بطريق جري العادة اي تكرر ذلك دائما من غير وجوب عقلي مع جواز ان لا يخلق على
طريق خرق العادة وذلك لما ثبت من استناد جميع الممكنات الى قدرة الله تعالى واختياره ابتداء وان لا
المختار لا يكون واجبا ثم القائلون بهذا المذهب فرقتان منهم من جعل مجرد القدرة القديمة من غير
ان يتعلق به قدرة العبد وانما قدرته على احضار المقدمات وملاحظة وجه الانتاج فيهما بالقوة ومنهم
من جعله كسبا مقدورا وعند المعتزلة من طريق التوليد ومعناه ان يوجب فعل لفاعله فعلا آخر
كحركة اليد لحركة المفتاح فالنظر على اي تقدير فعل للناظر يوجب فعلا آخر له هو العلم او معنى التعلق
ههنا الاثر الحاصل بالفاعل لا نفس التاثير ليرد الاعتراض بان العلم ليس بفعل وكذا النظر
ايضا على اكثر التفاسير الا ترى ان الحركة ايضا ليست كذلك وقد اتفقوا على ان حركة اليد وحركة المفتاح
فعلان لفاعل واحد واحتج بعض اصحابنا بعد ابطال التوليد مطلقا على بطلانه ههنا
بان تذكر النظر لا يولد العلم اتفاقا فكذا النظر ابتداء لا شتراكهما في النظرية واعترض ان هذا
لا يفيد الا الظن لكونه عائدا الى القياس الشرعي وان اورد بصورة قياس منطقي بان يقال لو
كان النظر مولدا لكان تذكره مولدا لعدم الفرق واللازم باطل وفاقا فكذا الملزوم لانهم انما قالوا
بالحكم اعني عدم التوليد في الاصل اعني التذكر بعلة لا توجد في الفرع اعني ابتداء النظر وهي كونه
حاصلا بغير قدرة العبد واختياره حتى لو كان التذكر بقصد العبد لكان مولدا فقصر الحاصل ان
هذا قياس مركب وهو ان يكون حكم الاصل متفقا عليه بين المستدل والخصم لكن تعلل عند كل
منهما بعلة اخرى والخصم يمنع وجود الجامع بين الاصل والفرع او ابتداء النظر لا يشارك
بذكره في عدم المقدورية ومن يمنع وجود الحكم في الاصل اي لا نم ان التذكر لا يولد العلم عند
كونه بقدرة العبد وانما ذلك عند كونه سابقا للذهن من غير قصد العبد فانه يكون فعل الله تعالى
فلو قلنا بتولد العلم عنه لكان ايضا فعل الله تعالى فلا يصح تكليف العبد به في زمانه العقول بما
يشعر بان علة عدم التوليد في التذكر هو لزوم اجتماع المؤثرين على اثر واحد لانه قال التذكر
عبارة عن وجود علمين احدهما العلم بالمقدمات التي سبقت والاخر العلم بانه كان قد اتى
بتلك العلوم ثم ليس احد العلمين اولى بالتوليد من الاخر فلو لزم كل منهما مولدا للعلم بالنتيجة
ومنوجب وكذا ان يكون العلمين لزوم حصول الحاصل اذ التذكر انما يكون بعد النظر وقد
حصل به العلم وعلى هذا لا يكون التذكر مفيدا للعلم اصلا وعند الفلاسفة من طريق الوجوب

ان نكون

لتمام القابل وجود وام الفاعل وذلك ان النظر يعد الذهن لفيضان العلم عليه من عند واهب الصور الذي هو
عندهم العقل الفعال المنتقش بصور الكائنات المفيض على نفوسنا بقدر الاستعداد عند اتصالها به
وزعموا ان اللوح المحفوظ والكتاب المبين في لسان الشرع عبارتان عنه وههنا مذهب آخر اختاره الامام
الرازي وذكر حجة الاسلام الغزالي رحمهما الله انه المذهب عند اكثر اصحابنا وهو ان النظر يستلزم العلم
بالنتيجة بطريق الوجوب الذي لا بد منه لكن لا بطريق التوليد على ما هو رأي المعتزلة وهذا ما نقل عن القاضي
ابي بكر وامام الحرمين ان النظر يستلزم العلم بطريق الوجوب من غير ان يكون النظر علة او مولدا
وصرح بذكر الوجوب اذ لا مجال للاستلزام على الاستعقاب العادي فيصير هذا هو المذهب الرابع وقد صرح
الامام الغزالي بان هذا مذهب اكثر اصحابنا والاول مذهب بعضهم واستدل الامام الرازي على الوجوب
بان من علم ان العالم متغير وكل متغير ممكن فمع حضور هذين العلمين في الذهن يمتنع ان لا يعلم ان
العالم ممكن والعلم بهذا الامتناع ضروري وكذا في جميع اللوازم مع الملزومات وعلى بطلان التوليد
بان العلم في نفسه ممكن فيكون مقدورا لله تعالى فيمتنع وقوعه بغير قدرته فتوجه اعتراض المواقف بانه لما كان
فعل القادر المختار امتنع ان يكون واجبا فانه الذي ان شاء فعل وان شاء ترك من غير وجوب عليه او منع
لا يقال المراد بالوجوب الاختيار ولو على ما سبق لانا نقول نحن لا ننكر ان لا يتعلق به القدرة
والاختيار ويكون هذا هو المذهب الاول بعينه والجواب ان وجوب الاثر كالعلم مثلا يعني امتناع انفكاكه
عن اثره كالنظر لا ينافي كونه اثر المختار جائز الفعل والترك بان لا يخلق ولا ملزومه الا بان يخلق الملزوم
ولا يخلقه كما في اللوازم الممكنة مثل وجود الجوهر لوجود العرض وتحقيقه ان جواز الترك اعم من ان يكون
بوسط او لا بوسط وان جواز ترك المقدور لا ينافي ان يكون مشروطا بارتفاع مانع هو ايضا مقدور
وهذا كالمتولدات عند من يقول من المعتزلة بكونها مقدورة للعبد واما المنافي له امتناع انفكاكه
عن المؤثر بان لا يمكن تركه اصلا ولو صح هذا الاعتراض لارتفع علاقة اللزوم بين الممكنات فلم
يكن تصور الابن مستلزما لتصور الاب ووجود العرض مستلزما لوجود الجوهر الى غير
ذلك والحاصل ان لزوم العلم للنظر عقلي عندهم حتى يمتنع الانفكاك كتصور الاب لتصور الابن
وعادي عند الاولين حتى لا يمتنع الانفكاك بطريق خرق العادة كالاحراق للنار والى المذاهب
الثلثة لا صحابنا اشار في المتن بقوله عادة مع الكسب او بدونه او لزوما عقليا قوله فان
قيل تقرير السؤال ان الحكم بان النظر يفيد العلم اما ان يكون ضروريا او نظريا وكلاهما باطل
اما الاول فلانه لو كان ضروريا لما وقع فيه اختلاف العقلاء كسائر الضروريات ولكان مثل
قولنا الواحد نصف الاثنين في الوضوح من غير تفاوت لان التفاوت دليل الاحتمال والاشتباه
وهو ينافي الضرورة وكلا اللازمين منتف لوقوع الاختلاف وظهور التفاوت واما الثاني
فلانه لو كان نظريا لكان اثباته بالنظر وفيه دور من جهة توقف على الدليل وعلى اشتماله المدلول
وهو معنى الاعادة وما مر من جهة كونه معلوما لكونه وسيلة وليس بمعلوم لكونه مطلوبا وهذا
معنى قولهم اثبات النظر بالنظر تناقض قال قيل معنى اثبات بعض النظرية ان العلم بها مستفاد
من النظر بانه يعلم المعلومات مرتبة تعلم الشيء وهذا انما يتوقف على كون النظر مفيدا للعلم لا على العلم
بذلك فالموقوف هو التصديق والموقوف عليه التحقق وهذا كما ان تصور الماهية مستفاد من الحد
اللازم يعني انها متصور فتتصور وان لم يعلم الاختصاص واللزوم قلنا منع الكلام على ان

اللازم في العاكس هو صدق الشيء والملزوم صدق المعلومات المرتبة واما التصديق بالشيء اعني العلم بحقيقتها
فانما يستلزمه التصديق بالمعلومات المرتبة وكونها مستلزمة للمطلوب بداهة او اكتسابا على ما تقرر من ان
العلم بتحقق اللازم مستفاد من العلم بالملزوم وبمعية الملزوم وهذا كالحد والتعريف بالخاصة حال اللزوم
متحقق بين المتصورين حتى لو كان التصديق بالمعلومات مع التصديق بالشيء كذلك سقط السؤال
وتقرير الجواب اما اختيار انه ضروري ولا يمنع امتناع الاختلاف والخفاء وذلك لفرد ربما يلحقه تكلف
فيها جمع من العقلاء لخفاء في تصورات الاطراف وعسر في تجريدها عن اللواحق المانعة عن ظهور الحكم
وكذا يقع فيها التفاوت لتفاوت تمامه ولك وقد كثرة التعاطي وعدم الالف او يختار انه نظري قوله ينظر
مخصوص ضروري المقدمات ابتداء او انتهاء بان يقال قولنا العالم متغير وكل متغير حادث ان
هذا الترتيب المخصوص او العلوم المرتبة نظر اذ لا معنى له سوى ذلك ثم انه يفيد بالضرورة العلم
بان العالم حادث ينتج ان نظرا ما يفيد العلم على ما ادعاه الامام وان شئنا اثبات الكلية على ما ادعاه
الآمدي قلنا معلوم بالضرورة ان ليس الافادة لخصوصية هذه المادة بل لصحة النظر المخصوص مادة وصورة
وكونه على شرائط فكل نظر يكون كذلك يفيد العلم وهو المطلوب وهذا ما قال امام الحرمين انه لا يبعد اثبات
جميع انواع النظر بنوع منها اثبت بنفسه وغيره الا انه اعترف بان الشيء بنفسه اعترض الامام الرازي
بان فيه تناقضا وتعريفا للشيء على نفسه وجوابه ان يعين الشيء بحسب الذات لا ينافي تغايره بحسب الاعتبار في النفي
في الاحكام كهذا النظر الذي اثبتناه به كون كل نظر مفيدا للحكم فانه من حيث ذاته وسيلة ومتقدم و
معلوم ومن حيث كونه من افراد النظر مطلوب ومتأخر ومجهول وتفصيله ان الموقوف المجهول
المطلوب بالنظر هو القضية الموجبة الكلية او الموجبة الكلية التي عنوان موضوعها مفهوم
النظر اعني قولنا النظر يفيد العلم او كل نظر مقرون بشرائطه يفيد العلم والموقوف عليه المعلوم
بداهة هو القضية الشخصية التي موضوعها ذات النظر المخصوص اعني قولنا العالم متغير وكل متغير
حادث يفيد العلم بان العالم حادث من غير اعتبار كون هذا الموضوع من افراد النظر فلا يكون
الشيء الواحد بالذات والاعتبار متقدما على نفسه ومعلوما حين ما ليس بمعلوم ليلزم الدور و
التناقض وحاصل التابع الحكم بالشيء على الشيء قد يكلف لوازمه من الاستغناء عن الدليل او
الافتقار اليه او الى التنبيه او الى الاحساس او غيره ذلك باختلاف التعبير عن المحكوم عليه
مثلا اذا قلنا الحكم على العالم بالحدوث فربما يقع التعبير عنه بما يجعل الحكم غير مفيد اصلا كقولنا
كل موجود بعد العدم حادث او مفيدا بديهيا كقولنا كل ما تعلق تعلق القدرة والارادة
بايجاده فهو حادث او مفيدا كسبيا كقولنا كل متغير فهو حادث وهذا ينحل تقرير على الشكل
الاول ان العلم بالشيء لما توقف على الكبرى الكلية التي من جملة افراد موضوعها موقوف النتيجة
لزم توقف الشيء على كونها بعينها وكونها معلومة قبل ان يعلم وهو ما مر وحله لان معلومية
الحكم بحدوث العالم من جهة كون المحكوم عليه من افراد الاوسط كالمتغير لا يناقض مجهوليته
من جهة كونه من افراد الاصغر اعني العالم فان قيل لا خفاء في ان كون النظر مفيدا للعلم هو
في الشكل الاول نظري فاني الاشكال بكيف صح اختيار انه ضروري مطلقا على ما ذهب اليه
الامام الرازي او نظري مطلقا على ما ذهب اليه امام الحرمين قلنا الكلام فيما اذا اخذ
عنوان الموضوع هو النظر فقال النظر او كل نظر على شرائط يفيد العلم وما ذكرت التفصيل

قطعا انما هو في الخصوصيات مثل قولنا العالم متغير مع قولنا وكل متغير حادث او ولا شئ من القديم
بمتغير فان العلم بالافادة الاول ضروري وبالثاني نظري على ان هذا التفصيل انما هو بالنظر الى
مجرد نسب المقدمتين ووضع الحدود والاوسط عند ابن الحدين الاخرين واما بعد حصول جميع الشرا[ئط] بط
فالحكم بالافادة كل في خصوصيات النظر العلم ضروري في جميع الاشكال على ما يراه بعض المحققين
من ان من جملة الشرائط ملاحظة جهة دلالة المقدمتين على المطلوب وكيفية اندراجه فيهما بالقوة
حتى قال الامام حجة الاسلام ان هذا هو السبب الخاص لحصول النتيجة بالفعل ويرونه ربما
يذهل عن النتيجة مع حضور المقدمتين كما اذا راى بغلة منتفخة البطن فتوهم انها حامل فنبه
ملاحظة انها بغلة وكل بغلة عاقر ولا خفاء في ان مع ملاحظة جهة الانتاج والتفطن لكيفية
الاندراج يتساوى الاشكال في الجلاء حتى يندفع ما قال المحقق من ان الكل يرجع الى
الشكل الاول بحسب العقل وان لم يتمكن من تلخيص العبارة فيه وتمام تحقيقه في شرح الاصول لصاحب
المواقف ثم كلام القوم هو ان العلم بكون التفطن للاندراج شرطا للانتاج ضروري وحدث
الغفلة نبه عليه وتبع الامام على ما قال ان ذلك انما يكون عند حضور احدى المقدمتين فقط واما
عند حضورهما فلا ثم امكان الشك في النتيجة مكابرة واستدل له على بطلان ذلك بان الاندراج
لو كان معلوما مغايرا للمقدمتين لكانت مقدمة اخرى مشروطة في الانتاج فيتسلسل الكلام الى
كيفية اندراجها الى ولبس وبعضه الى اعتبار ما لا نهاية له من المعلومات ضعيف لان ذلك في
ملاحظة للكيفية نسبة المقدمتين الى النتيجة لا قضية هي جزء القياس ليكون مقدمة على انه لو سمي مقدمة
او جعل عبارة عن التصديق بكون الاصغر بعض جزئيات الاوسط التي حكم على جميعها بالاكبر
فليس يلزم ان يكون لها مع المقدمتين مثله واندراج ليشترط العلم بها ليحصل مقدمة رابع وهلم
جرا فان قيل لا نزاع في انه لا يكفي حضور المقدمتين كيف اتفق بل لا بد من ترتيبهما على
هيئة مخصوصة هي الجزء الصوري بحيث يكون على ضرب من الضروب المنتجة وانه لا بد في غير
الشكل الاول من بيان اللزوم بالخلف والعكس او نحوهما حتى لو استحضرت المقدمتان في
حدوث النتيجة على هيئة الشكل الرابع لم ينتج الشكل ما لم يعكس الترتيب مثلا فما النزاع في هذا
المقام قلنا هو ان حصول العلم بالنتيجة بعد تمام القياس مادة وصورة يعني حضور المقدمتين
على هيئة مخصوصة منتجة مشروط بملاحظة لتلك الهيئة فيما بين المقدمتين ونسبة النتيجة اليهما وكيفية
اندراجها فيهما بالقوة ويكون ذلك في الشكل الاول بمجرد الالتفات وفي البواقي بالاكتساب
ويرجع الكل الى بيان اثبات او نفي هو الوسط ملزوم لاثبات او نفي هو المطلوب على ما هو حقيقة
الشكل الاول ويكون طرق البيان لتحصيل هذا الشرط ومن ههنا استدل بعض المحققين على
هذا الاشتراط بتفاوت الاشكال في الانتاج وضوحا وخفاء الا انه لم يجزم بذلك لان لكون
طرق البيان لتحصيل هذا الشرط ليس بقطعي لجواز ان يكون من نفسها شرائط العلم بلزوم النتائج
التي هي لوازم للاشكال بعلم لزوم بعضها بلا وسط وبعضها بوسط خفي او اخفى وقد يقرر الاستدلال
بان المقدمتين المقتضيتين قد يتخذ منهما شكل بين الانتاج كقولنا العالم متغير وكل متغير حادث
والاخر غير بين كقولنا كل متغير حادث والعالم متغير فلو لم يكن للهيئة مدخل في لزوم النتيجة
لما كان كذلك لاتحاد المادة وتعاقب بان اللازم متعدد وهو العالم حادث ويعطو الحادث

هو العالم فيجوز ان يكون لزوم احدهما اوضح مع اتحاد الملزوم ولو اخذ اللازم واحدا وهو قولنا العالم بعض نسخ
حادث فاستفادته من شكل آخر لا يتصور الا بتغير احدى المقدمتين او كلتيهما كقولنا بعض المتغير
هو العالم وكل متغير حادث من الثالث او وكل حادث متغير من الرابع اذا احدى العكس
كلتا وفي تعدد المادة ولا يمتنع ان يكون اللزوم للبعض اوضح وانت بعد تحرير محل النزاع خبير
بحال هذا التقرير لان الاستدلال بتفاوت الاشكال يفيد القطع بهذا الاشتراط لان القياس
المقرون بالشرائط ملزوم للنتيجة قطعا ولا اللازم يمتنع انفكاكه عن الملزوم فلو لم يكن التفطن لكيفية
الاندراج شرطا يتفاوت الحصول بان يحصل في البعض بمجرد الالتفات وفي البعض بوسط خفي
او اخفى لزم استواء جميع الضروب المنتجة في حصول النتيجة عند حصولها ضرورة امتناع انفكاك اللازم
عن الملزوم المستجمع لشرائط اللزوم لا يقال فرق بين لزوم الشئ والعلم بلزومه فالقريب
والاشكال متساوية في لزوم النتائج انما هما يعني حقيقتها في نفس الامر على تقدير حقيقتها وانما التفاوت
في العلم بذلك وشروط متفاوتة الحصول كالالتفات او الاكتساب بخفي او اخفى وان لم يكن التفطن
لكيفية الاندراج من جملتها قوله احتج المخالف بوجوه والجالم بوردا الشبه السابع في ضمن الوجوه لانها
تنفي ان يكون التصديق الحاصل عقيب النظر علما مطلقا او في الطبيعيات والالهيات او في كلاهما ن
خاصة على ما ذكره الامام فانه لا نزاع في افادة النظر الظن وانما النزاع في النظر الكامل ويمنع
ان لا يكون المقدمات محل النزاع والشبه السابع تمنع كون النظر مفيدا للتصديق مطلقا الوجه
الاول ان العلم بان الاعتقاد الحاصل عقيب النظر علم ان كان ضروريا لم يظهر انه لم يقع عقيب
النظر خلاف ذلك او لم يظهر بعد هذا خلاف لامتناع ان يقع او يظهر خلاف الضروري واللازم
باطل لان كثيرا من الناس لا يحصل عقيب نظرهم الا الجهل وكثيرا ما ينكشف للناظر خلاف ما يحصل
من نظره ويظهر خطاؤه ولذلك تنتقل المذاهب وان كان نظريا افتقر الى نظر آخر يفيد العلم بانه علم
ويتسلسل ورد بانا نختار انه ضروري ولا نم ظهور الخلاف من هذا النظر او يقع اذ الكلام في
النظر الصحيح ولا لازم الحرف قطعا او نختار انه نظري ولا نم افتقاره الى نظر آخر فان النظر الصحيح
كما افاد العلم بالنتيجة افاد العلم بان ذلك علم لا جهل او ظن وكما افاد العلم بعدم المعارض انه لا المعارض
تصور للنظر الصحيح في القطعيات وبهذا اندفع شبهة اخرى وهي ان النظر لو افاد العلم فلا بد ان
يكون مع العلم بعدم المعارض اذ لا جزم مع المعارض ثم انه ليس بضروري اذ كثيرا ما يظهر المعارض
بل نظري مفتقر الى نظر آخر موقوف على عدم المعارض ويتسلسل تقول كالعلم بانه لا معارض
معناه انه يجوز ان يكون ضروريا ولا نم ظهور المعارض بعد النظر الصحيح وان يكون نظريا ولا نم
توقفه على نظر آخر وههنا بحث تطلع عليه في المقصد وفي تقرير الطوالع ههنا قصور حيث
قال العلم الحاصل عقيب النظر اما ان ضروريا او نظريا وكلاهما محال وكانه بنى على حذف المضاف اي
علمية العلم الحاصل اعني كونه علما وكذا صح منه اختيار انه ضروري والا فالحاصل بالنظر لا يكون
ضروريا الا بمعنى انا نضطر بعد الجزم في الجزم بالمعلومات لكنه بهذا المعنى لا ينافي النظرية الثاني
ان النظر مشروط بعدم العلم بالمطلوب لئلا يلزم طلب الحاصل فلو كان مفيدا للعلم اي مستلزما له
عقلا او عادة لما كان مشروطا بعدمه ضرورة امتناع كون الملزوم مشروطا بعدم اللازم و
ورد بان معنى الاستلزام ههنا الاستعقاب عقلا او عادة بمعنى انه يلزم حصول العلم بالمطلوب

عند تمام النظر ما الملزوم للعلم ابتداء او والمشروط بعدم العلم بقاء والثالث لو افاد النظر العلم لعرى عن لزوم
عقيبه عقلا او عادة لقبح التكليف به لعلمه لكونه بمنزلة الضروري في الخروج عن القدرة والاختيار ومن
استحقاق الثواب والعقاب والجواب بعد تسليم ما علم القبح العقلي بان التكليف انما هو يكون
بالافعال دون الكيفيات والانفعالات والاضافات والعلم عند المحققين من الكيفيات
الافعال فالتكليف لا يكون الا بتحصيله وذلك بمباشرة الاسباب كصرف القوة والنظر واستعمال
الحواس ونحو ذلك هذا مراد الآمدي بما قال ان التكليف لم يقع بالمطلوب لقبح بل بالنظر وهو مقدور
والامتثال حقا في موضع التكليف بمعرفة الصانع ووحدانيته ونحو ذلك وبالجملة فالعلم النظري مقدور
التحصيل والترك بخلاف الضروري ولزومه بعد تمام النظر لا ينافي ذلك ومن هنا الممكن في النقض النظر
ابتداء والنقض بخلاف القصد الى البديهي السابع ان اقرب الاشياء الى الانسان هويته التي يشير
اليها كل بقوله انا وقد كثر فيها الخلاف ولم يحصل النظر الجزم بانها هذا الهيكل المحسوس او اجزاء
لطيفة سارية فيه او جزء لا يتجزى في القلب او جوهر مجرد متعلق او غير ذلك فكيف بما هو ابعد كالسموات
والعناصر ومعادن المركبات وابعد كالمجردات والالهيات سيما صفات الذات والصفات والجواب
بان ذلك انما يدل على صعوبة تحصيل بعض العلوم بالنظر لا على امتناعه والمنازع هو الامتناع لا الصعوبة
الخامس لو افاد النظر العلم اي التصديق في الحقائق الالهية لكان بشرط وهو التصور حقيقة
لكنه ممتنع اما بالضرورة فظ واما بالكسب فلان الحد ممتنع لامتناع التركيب والرسم لا يفيد تصور الحقيقة
والجواب ان الرسم لا يفيد تصور الحقيقة وان لم يستلزمه ولو سلم فيكفي التصور بوجه ما السادس
ان العلم بوجود الواجب هو الاهم من الالهيات ولا يمكن اكتسابه بالنظر لانه يستدعي دليلا يفيد ابتداء
ودال عليه وذلك اما نفس ثبوت الصانع او العلم به والاخبار ان دليلا عليه فان كان الاول لزم من
انتفائه انتفاؤه ضرورة انتفاء المعلول بانتفاء العلة وان كان الثاني لزم من عدم النظر في الدليل
ان لا يكون دليلا لان هذا وصف اضافي لا يعرض الا بالاضافة الى المدلول الذي وجدنا ه العلم
وهو منتف عند عدم النظر والجواب بانا لا نعني بكون الدليل مفيدا للشيء وموجبا له انه يوجده ويكفيه
على ما هو شان العلل بل انه بحيث متى وجد وجد ذلك الشيء ومتى نظر فيه علم ذلك الشيء وحاصله ان
وجوده يستلزم ثبوته والنظر يستلزم للعلم به ومعلوم ان انتفاء الملزوم لا يوجب انتفاء اللازم وليس
عدم النظر فيه لا ينافي كونه بحيث متى نظر فيه علم المدلول وان ورد على جميع الوجوه بل على كل ما يحتج به لاثبات
ان النظر لا يفيد العلم ان العلم بكون النظر غير مفيد للعلم ان كان نظريا استفاد امثلة من
الاحتجاجات يلزم التناقض اذ النظر قد افاد العلم الجملة وان كان ضروريا والوجوه المذكورة
تنبيها عليه لزم خلاف اكثر العقلاء في الحكم الضروري وهو باطل بالضرورة واما الثاني فلخلاف جمع
من العقلاء وهو لا يستلزم جواز خلاف الاكثر فان قيل نحن نعرض بالاحتجاج لا افادة العلم لكن
لما احتججتم على الافادة احتججنا على نفي الافادة معارضة للفاسد بالفاسد قلنا ما ذكرتم من
الوجوه ان افادت فسادا فلا فلا ثم ان كان النظر مفيدا للعلم وهو المط وان لم تفد كان لغوا وبقي ما
ذكرنا سالما عن المعارض قوله واما النظر الفاسد فالقائلون بان النظر الصحيح المقرون بشرائطه
يستلزم العلم اختلفوا في ان النظر الفاسد هل يستلزم الجهل اي الاعتقاد الغير المطابق فقال
الامام يستلزمه لان من اعتقد ان العالم قديم وكل قديم مستغن عن المؤثر استحال ان لا يعتقد ان العالم

غني عن المؤثر وقيل ان كان الفساد مقصورا على المادة يستلزمه والا فلا اما الاول فلان لزوم
النتيجة للقياس المشتمل على الشرائط ضروري ابتداء او انتهاء سواء كانت المقدمات صادقة او كاذبة
كما في المثال المذكور واما الثاني فلان معنى فساد الصورة انه ليس من الضروب التي يلزمها
النتيجة والصحيح انه لا يستلزم الجهل على التقديرين اما عند فساد الصورة فظ كما مر واما عند فساد
المادة فقط فبان يكون الصورة من الضروب المنتجة فلان اللازم من الكاذب قد لا يكون كاذبا
كما اذا اعتقد ان العالم اثر الموجب لذات وكل ما هو اثر الموجب لذات فهو حادث فانه يستلزم ان
العالم حادث وهو حق مع كذب القياس بمقدمتيه نعم قد يفيد الجهل كما اذا اعتقد ان العالم قديم
وكل قديم مستغن عن المؤثر والتحقيق انه لا نزاع لان الفاسد صورة لا يستلزم بالاتفاق والفاسد
مادة فقط قد يستلزم وقد لا يستلزم فمراد الامام الايجاب الجزئي كما في المثال المذكور ومراد النافي نفي
الكلي لعدم اللزوم في بعض المواد والقائلون بانه لا لزوم اصلا يريدون اللزوم الذي يناط
في الشبه يعني ان الشبه المنظور فيها ليس لها الا انها صيغ وله وجه يكون مناطا للدلالة رحمة
منها ومن المظ والا لما اعتقد الا بظهور الغلط ولكان المحققون بل المعصومون عن
الخطا اولى بان يستلزم نظرهم في الشبه الجهل بناء على انهم احق بالاطلاع على وجه الدلالة فيها
وهذا بخلاف الدليل فان له صيغة ووجه دلالة في ذاته هو مناط استلزامه المطلوب عند حصول
الشرائط واما اللزوم العادي للاعتقاد الباطل في بعض الصور كما اذا اعتقد حقية المقدمات في
المثال المذكور فلا نزاع فيه واعترض الامام بان عدم حصول الجهل للمحق الناظر في شبهة المبطل يجوز
ان يكون بناء على علمه الاطلاع على ما فيها من [illegible] السلام او عدم اعتقاد حقية المقدمات كما ان نظر
المبطل في دليل المحق لا يستلزم العلم لذلك وما ذكر من كون المحق اولى بالاطلاع انما هو فيما
يفيد الحق والعلم لا الباطل والجهل **قوله المبحث الثالث** يشترط للنظر صحيحا كان او فاسدا بعد
شرائط العلم من الحيوة والعقل وعدم النوم والغفلة ونحو ذلك امران احدهما عدم العلم بالمطلوب
اذ لا طلب مع الحصول وثانيهما عدم الجهل المركب اعني عدم الجزم المقتضي لان ذلك يمنع من
الاقدام على الطلب اما لان النظر يجب ان يكون مقارنا بالشك على ما هو رأي ابي هاشم والجهل المركب
مقارن للجزم فهما متنافيان واما لان الجهل المركب صارف عنه كالاكل مع الامتلاء على ما هو رأي
الحكماء من ان النظر لا يجب ان يكون مع الشك والا لوجب على القاضي بل ذهب لمن سنا الى ان الناظر
يمتنع ان يكون شاكا وما ذكرنا مع وجازته اوضح مما قال في المواقف ان شرط النظر مطلقا بعد
الحيوة امران الاول وجود العقل والثاني عدم ضده اي النظر منه اي ضده ما هو عام اي
ضد للنظر ولكل ادراك كالنوم والغفلة مثلا ومنه ما هو خاص اي ضد للنظر دون سائر الادراكات
وهو العلم بالمطلوب والجهل المركب فان قيل الجهل المركب ضد للعلم فانتفاؤه مندرج
في شرائط العلم فيكون في عبارتكم استدراك قلنا الجهل المركب بالمطلوب يكون ضدا للعلم
به لا للعلم على الاطلاق فلا يكون انتفاؤه من جملة شرائط العلم وبهذا يظهر ان [illegible]
في عبارة المواقف بما يضاد العلم وجميع الادراكات كالنوم والغفلة والخاص بما يضاد العلم
خاصة كالعلم بالمطلوب والجهل المركب به كلام من غير تأمل فان قيل لو كان النظر مشروطا
بعدم العلم بالمطلوب لكان [illegible] النظر في الدليل الثاني بعد مطلوب لحصول العلم به بالدليل الاول

القدم

اجيب بان ذلك انما يشترط حيث يقصد بالنظر طلب العلم او الظن لكن قد يورد صورة النظر والاستدلال
لا لذلك بل لغرض آخر عائد الى الناظر وهو زيادة الاطمئنان بتعاضد الادلة او الى المتعلم بان يكون
ممن يحصل له استعداد القبول باجتماع الادلة دون كل واحد او بهذا الدليل دون ذاك فان الاذهان
مختلفة في قبول اليقين فربما يحصل للبعض من دليل وللبعض آخر من دليل آخر وربما يحصل من
الاجتماع كما في الاقناعيات وقال الامام السعودي الدليل الثاني نظر في وجه دلالته اي المطلوب
منه كونه دليلا على النتيجة وتمييز معلوم والحق ان هذا لازم لكون المطلوب والنتيجة اسم لما يلزم
المقدمات بالذات وما يتعين هو القضية التي موضوعها موضوع الصغرى ومحمولها محمول الكبرى
واما النظر الصحيح فيشترط ان يكون نظرا في الدليل دون الشبهة وان يكون النظر فيه من جهة الدلالة
وهي الامر الذي بواسطته ينتقل الذهن من الدليل الى المدلول فاذا استدللنا بالعالم على الصانع
بان نظرنا فيه وحصلنا قضيتين احدهما ان العالم حادث والاخرى ان كل حادث له صانع ليعلم
ترتيبهما ان العالم له صانع فالعالم هو الدليل عند المتكلمين لا نفس المقدمتين المرتبتين على ما هو
اصطلاح المنطق وثبوت الصانع هو المدلول وكون العالم بحيث يفيد النظر فيه العلم بثبوت الصانع هو
الدلالة وامكان العالم او حدوثه الذي هو سبب الاحتياج الى المؤثر هو جهة الدلالة ومن الاربع
امور متغايرة بمعنى ان المفهوم من كل منها غير المفهوم من الآخر فيكون العلوم المتعلقة بها متغايرة
بحسب الاضافة قال الامام حجة الاسلام لما كانت جهة الدلالة في القياس هو التفطن لوجود النتيجة
بالقوة في المقدمة اشكل على الضعفاء فلم يعرفوا ان وجه الدلالة عين المدلول او غيره والحق
ان المطلوب هو المدلول المستفيد وانه غير التفطن لوجوده في المقدمة بالقوة وتالحها المشهور
الاختلاف في هذا البحث هو الاختلاف في مغايرة جهة الدلالة للمدلول ويتفرع عليه الاختلاف في
تغاير العلم بهما على ما قال الامام الرازي وزعم ان العلم بوجه دلالة الدليل هل يغاير العلم بالمدلول
فيه خلاف والحق المغايرة لتغاير المدلول ووجه الدلالة واما ما ذكره في المواقف من الخلاف في
ان العلم بدلالة الدليل هل يغاير العلم بالمدلول وفي ان وجه الدلالة هل يغاير الدليل فلم يوجد في
الكتب المشهورة الا ان الامام ذكر بيان مغايرة العلم بوجه الدلالة للعلم بالمدلول ان ههنا
امورا ثلثة من العلم بذات الدليل كالعلم بامكان العالم والعلم بذات المدلول كالعلم بانه لا بد من
مؤثر والعلم بكون الدليل دليلا على المدلول ولا اشتباه في تغاير الاولين وكذا في مغايرة الثالث
لكونه علما باضافة بين الدليل والمدلول مغايرة لهما وهذا الكلام ربما يوهم ان فائدة مغايرة العلم بدلالة
الدليل للعلم بالمدلول حيث ضم الى البيان وجعل العلم بامكان العالم مع انه وجه الدلالة مثالا للعلم
بذات الدليل يوهم القول بان وجه الدلالة عين الدليل وفي نقد المحصل ما يشعر بالاتفاق على
مغايرة الدليل والمدلول لانه قال ان منع الملازمة انما يجري بين المتكلمين عند استدلالهم بوجود
ما سوى الله تعالى على وجوده لانهم يقولون لا يجوز ان يكون وجود الاله وجود ما سوى الله تعالى على وجوده
مغايرا له لان المغاير لوجوده داخل في وجود ما سواه والمغاير لوجود ما سواه هو وجوده فقط
والجواب ان العلم بوجه دلالة الدليل على المدلول الذي هو مغاير له امر اعتباري عقلا
ليس بموجود في الخارج كما سيجي في تحقيق الصفات قوله ولا يشترط للنظر في معرفة الله تعالى وجود
المعلم خلافا للملاحدة لنا وجوه الا انه يفيد افادة النظر الصحيح المقرون بالشرائط العلم على
الاطلاق

سواء كان في المعارف الالهية او غيرها وسواء كان معه معلم اولا واما امكان تحصيل المعارف
الضرورية وترتيبها على الوجه المنتج بمعونة صناعة المنطق فمعلوم بالضرورة قوله ان نظر
المعلم ايضا لكونه نظرا في معرفة الله تعالى يحتاج الى معلم آخر ويتسلسل الا ان يتصل الاحتياج الى
المعلم بغير المعلم ويجعل نظر المعلم كافيا لكونه مخصوصا بتأييد الهي او ينتهي سلسلة التعليم الى
النبي المستند علمه الى الوحي ح ارشاد المعلم لا يفيد الا بعد العلم بصدقه وصدقه اما
ان يعلم بالنظر فيكون النظر كافيا في المعرفة حيث افاد صدق المعلم المفيد للمعرفة واما ان يعلم
بقول ذلك المعلم فيدور لان قوله اي اخباره عن كونه صادقا لا يفيد كونه كذلك الا بعد العلم
بانه صادق في اخباره واما بقول معلم آخر وهكذا الى ان يتسلسل وهو محال بانا لا نجعل العقل
مستقلا بافادة المعرفة ليلزمنا العلم بكونه صادقا لا يكذب البتة بل نجعل المفيد هو النظر المقرون
بارشاده الى الادلة ودفع الشبه لكون عقولنا قاصرة عن الاستقلال بذلك فيرجع الى الامام
ليعلمنا الادلة ودفع الشبه ليحصل لنا بواسطة تعليمه وهو عقولنا معرفة الحقائق الالهية التي من
جملتها كونه اماما يستحق للارشاد والتعليم ثم لا يخفى ان ما ذكر من الوجوه يعد تمامها انما يرد الاحتياج
الى المعلم في حصول المعرفة واما لو ارادوا الاحتياج اليه في حصول النجاة بمعنى ان معرفة الصانع
بالنظر لا تفيد النجاة ما لم يحصل بتعليمه ولم يكن مأخوذا من معلم وارشاد لامر على ما قال النبي عليه
السلام امرت ان اقاتل الناس حتى يقولوا لا اله الا الله وفي التنزيل فاعلم انه لا اله الا الله
وقل هو الله احد وكثير من المعترفين بالصانع ووحدانيته كانوا كافرين بناء على عدم اخذهم ذلك
من النبي صلى الله عليه وسلم فالاشبه الامر في طريق الرد عليهم ان حاصل ما ذكرتم الاحتياج في النجاة
الى معلم علم صدقه بالمعجزات وذلك هو النبي عليه السلم وكفى به اماما ومرشدا الى قيام الساعة من
غير احتياج في كل عصر الى معلم يجدد طريق الارشاد والتعليم ويتوقف النجاة على متابعته
والا غنوا في بادعائه واما احتجاج الملاحدة مع الحوادث فظاهر من المتن قوله
المبحث الرابع لا خلاف بين اهل الاسلام في وجوب النظر في معرفة الله تعالى لاجل حصولها
تعذر الطائف الشرعية لانه امر مقدور يتوقف عليه الواجب المطلق الذي هو المعرفة وكل مقدور
يتوقف عليه الواجب المطلق فهو واجب شرعا ان كان وجوب الواجب المطلق شرعيا كما هو رأينا
وعقلا ان كان عقليا كما هو رأي المعتزلة لئلا يلزم تكليف المحال اما كون النظر مقدورا فظاهر واما
توقف المعرفة عليه فلانها ليست بضرورية بل نظرية ولا معنى للنظري الا ما يتوقف على النظر و
يحصل به واما وجوب المعرفة فعندنا بالشرع للنصوص الواردة به والاجماع المنعقد على اعتقاد
جميع الواجبات الشرعية وعند المعتزلة بالعقل لانها دافع للضرر المظنون وهو خوف العقاب في
الاخرة حيث اخبر جم كثير بذلك وخوف ما يترتب في الدنيا على اختلاف الفرق في معرفة الصانع
من المحاربات وهلاك النفوس وتلف الاموال وكل ما يدفع الضرر المظنون بل المشكوك واجب
عقلا كما اذا اراد سلوك طريق فاخبر بان فيه عدوا او سبعا ورجح ظن الخوف في الاعم الاغلب
او لا يلزم الشعور بالاختلاف وبما يترتب عليه من الضرر ولا بالصانع وبما يترتب في الاخرة من
الثواب والعقاب والاخبار بذلك انما يصل الى البعض وعلى تقدير الوصول لاحتمال الكذب
الصدق لان المقدر عدم معرفة الصانع وبعثة الانبياء ودلالة المعجزات والتوسل طرق الخوف

فلا نم ان يحصل المعرفة يدفع لان احتمال الخطاء مانع خوف العقاب او الاحتمال في نحالة والتعبد زيادة
فان قيل لا شك ان من يحصل المعرفة احسن حالا ممن لم يحصل لاتصافه بالكمال ويحصل الاحسن
واجب بنظر العقل قلنا نعم اذا حصلت المعرفة على وجهها ولا قطع بذلك بل ربما يقع في اودية الضلال
فيهلك ولذا قيل العلة منه اوبني الخلاص من ورطة بتراء متدا تسلم وجوب الاحسن وتقرير السوال
على ما ذكرنا يتمم للدليل المذكور بيان وجوب المعرفة وعلى ما في المواقف وهو ان الناظر احسن حالا
ابتداء دليل على وجوب النظر عقلا وأورد على هذا الاستدلال اشكالات بعضها غير مختص ولا معتبر
الى ما لكونه متفرعا على مقدمات مبنية متقررة مثل افادة النظر العلم مطلقا وفي الالهيات وبلا معلم
وامكان تحقق الاجماع ونقله وكونه حجة وبعضها مختص بمعتبر بلا دفع ومن جملته ا ان وجوب
المعرفة فرع امكان ايجابها وهو ممنوع لانه ان كان للعارف كان تكليفا بتحصيل الحاصل وهو مح وان
كان لغيره كان تكليفا للغافل وهو باطل والجواب ان امكانه ضروري والسند مدفوع بان الغافل
من لم يبلغ الخطاب او بلغ ولم يفهم لا من لم يكن عارفا بما كلف بمعرفته وتحقيقه ان المكلف بمعرفة
ان للعالم صانعا قديما متصفا بالعلم والقدرة مثلا يكون عارفا بمفهومات هذه الالفاظ مكلفا بتحصيل
هذا التصديق وبتصور تلك المفهومات بقدر الطاقة البشرية ب انا لا نم قيام الدليل على وجوب
المعرفة اما النص مثل قوله تعالى فاعلم انه لا اله الا الله فلانه ليس بقطعي الدلالة اذ الامر قد يكون لا
للوجوب واما الاجماع فلانه ليس بقطعي السند اذ لم ينقل بطريق التواتر بل غايته الآحاد وللخصم
ان يمنع بل يدعي الاجماع على انه يكفي التصديق عليا كان او ظنا او تقليدا فان الصحابة والتابعين
رضي الله عنهم كانوا يكتفون من العوام بالتقليد والانقياد ولا يكلفونهم التحقيق والاستدلال
والجواب ان الظن كاف في الوجوب الشرعي على ان الاجماع عليه متواتر اذ بلغ ناقلوه في الكثرة
حدا يمتنع تواطؤهم على الكذب فيفيد القطع وما ذكر من الاجماع على الاكتفاء بالتقليد فليس كذلك
وانما هو الاكتفاء بالمعرفة الحاصلة للاحاد بما اشير اليه بقوله تعالى ولئن سألتهم من خلق السموات
والارض ليقولن الله من غير تلخيص العبارة في ترتيب المقدمات وتحقيق شرائط الانتاج وتحرير
المطالب ودفع الشبه على انه لو ثبت جواز الاكتفاء بالتقليد في حق البعض فهو
لا ينافي وجوب المعرفة بالنظر والاستدلال في الجملة هذا والحق ان المعرفة بدليل اجمالي يرفع الناظر
من حضيض التقليد فرض عين لا مخرج عنه لاحد من المكلفين وبدليل تفصيلي يتمكن معه من ازاحة
الشبه والزام المنكرين وارشاد المسترشدين فرض كفاية لا بد من ان يقوم به البعض ج
انا لا نم ان المعرفة انما لا تحصل الا بالنظر بل قد تحصل بالتعليم على ما يراه الملاحدة او بالالهام
على ما يراه البراهمة او بعون الله الامام المعصوم على ما يراه الشيعة او بتصفية الباطن بالرياضات
والمجاهدات على ما يراه المتصوفة والجواب انا نعلم بالضرورة ان تحصيل غير الضروري من العلوم
يفتقر الى نظر ما ظاهر او خفي اما التعليم فظ لانه ليس الا اعانة للعقل بالارشاد الى المقدمات
ودفع الشكوك والشبهات وقد نبهوا بطرق التصريح ببطلان النص وقول المعلم بالصوت الحسن فكما
لا تتم المعارف الا بها لا تتم المعرفة الا بالنظر والتعليم وكذا الكلام في المعصوم اذ لا يكفي في صدقه
اخبار معصوم آخر ما لم ينته الى نظر العقل واما الالهام فلانه لا يثق به صاحبه ما لم يعلم انه من الله
وذلك بالنظر وان لم يقدر على العبارة عنه واما تصفية الباطن فلانه لا عبرة بها الا بعد تطابقها

النفس في المعرفة وذلك بالنظر على انه لو ثبت حصول المعرفة بدون النظر لم يضرنا لانا ندعي الاحتمال
العادي الاعم الاغلب وهذا لا يمنع لظهور كونه طريق العامة د انا لا نم ان المعرفة واجب
مطلق فان معناه الوجوب على كل تقدير ووجوب المعرفة مقيد بحال الشك اي تردد
الذهن في النسبة او بحال عدم المعرفة للقطع بانه لا وجوب حال حصول المعرفة بالفعل لامتناع
تحصيل الحاصل والجواب ان ليس معنى الوجوب على كل تقدير عموم التقادير والاحوال والا
لما كان شيء من الواجبات واجبا مطلقا اذ لا يجب على تقدير الاتيان به ولان وجوب الصوم مثلا
مطلق بالنسبة الى النية حتى يجب تحصيلها مقيد بالقياس الى كون المكلف مقيما غير مسافر حتى لا يجب الاقامة وكذا
وجوب الحج مقيد بالاستطاعة فلا يجب تحصيلها مطلق بالنسبة الى الاحرام ونحوه من الشرائط فيجب تحصيله
الوجوب على تقدير وجود المقدمة وعدمها ووجوب المعرفة ليس مقيدا بالنظر بمعنى انه لو نظر يجب
المعرفة والا فلا فيكون مطلقا واما بالنسبة الى الشك او عدم المعرفة واجبا وتسديد امكان اخر هو بعض
الدليل بها وانما لم يورد في المتن لما يتحقق من النزاع في مقدوريتهما ومن كون الشك غير واجب ه
انا لا نم ان مقدمة الواجب المطلق يلزم ان تكون واجبة لجواز ايجاب الشيء مع الذهول عن
مقدمته بل مع التصريح بعدم وجوبها فان قيل ايجاب الشيء بدون مقدمته تكليف بالمح ضرورة استحالة
الشيء بدون ما يتوقف عليه قلنا المستحيل وجود الشيء بدون وجود المقدمة ولا تكليف به وانما التكليف
بوجود الشيء بدون وجوب المقدمة ولا استحالة فيه فان قيل لو لم يجب مقدمة الواجب المطلق لجاز تركها
شرعا مع بقاء التكليف بالاصل لكونه واجبا مطلقا اي على تقديري وجود المقدمة وعدمها والاحضار في
انه مع عدم المقدمة مح فيكون التكليف به تكليفا بالمح قلنا عدم جواز ترك الشيء شرعا قد يكون
لكونه لازما للواجب الشرعي فيكون واجبا بمعنى انه لا بد منه وهذا لا يقتضي كونه مأمورا به متعلقا
لخطاب الشرع على ما هو المتنازع والجواب تخصيص الدعوى وهو ان المأمور به اذا كان
شيئا ليس في وسع العبد الا مباشرة اسباب حصوله كان الايجاب ايجابا لمباشرة السبب قطعا كالامر
بالقتل فانه امر باستعمال الآلة وجز الرقبة مثلا ومنها العلم نفسه ليس فعلا مقدورا بل كيفية فلا
معنى لايجابه الا ايجاب سببه الذي هو النظر وليس هذا مبنيا على امتناع تكليف المحض بل لا اعتراض
بانه جائز عندكم واعلم انه لما كان المقصود وجوب النظر شرعا وقد وقع الاجماع عليه كما صرحوا
به فلا حاجة الى ما ذكروا من المقدمات ودفع الاعتراضات بل لو قصد اثبات الوجوب وجب
ان يكون بدليل قطعي ولا يكفي التمسك بظواهر النصوص كقوله تعالى فانظروا الى آثار رحمة الله قل انظروا
ماذا في السموات الى غير ذلك قوله قالوا لو لم يجب الا شرعا احتجت المعتزلة على ان وجوب النظر
في المعجزة والمعرفة وسائر ما يؤدي الى ثبوت الشرع عقلي بانه لو لم يجب الا بالشرع لزم افحام الانبياء
فلم يكن للبعثة فائدة وبطلانه ظ وجه اللزوم ان النبي اذا قال للمكلف انظر في معجزتي حتى يظهر لك
صدق دعواي فله ان يقول لا انظر ما لم يجب علي لان ترك غير الواجب جائز ولا يجب علي ما لم يثبت
الشرع لانه لا وجوب الا بالشرع ولا يثبت الشرع ما لم انظر لانه نظري لا ضروري فان قيل قوله
لا انظر ما لم يجب ليس بصحيح لان النظر لا يتوقف على وجوبه قلنا نعم الا انه لا يكون للنبي حق الزامه
النظر لانه لا الزام على غير الواجب وهو المعني بالافحام والجواب اولا بانه مشترك الالزام وحقيقته
الجاء الخصم الى الاعتراف بنقص دليله اجمالا حيث دل على نفي ما هو الحق عنده في صورة النزاع ويقرره

مقيدا لا وجوب على العارف فلا يكون تحصيلا للشك وعدم المعرفة م

ان للمكلف ان يقول لا انظر ما لم يثبت لا يجب علي النظر الا ان وجوب النظر يتوقف على ثبوت المقدمات وكيف يتأتى
النظر يفيد العلم مطلقا وفي الالهيات سيما اذا كان طريق الاستدلال ما سبق من انه مقدمة للمعرفة الواجبة
مطلقا فان قيل لم لا يجوز ان يكون من المطربات الجلية التي تنبه لها العاقل بادنى التفات او اصغاء الى ما يذكر
ان ربح من المقدمات قلنا لو سلم فله ان لا يلتفت او لا يصغي ويلتزم الافحام وثانيا ما الحل ومنع بعض
موضع الغلط وذلك ان صحة الزام النظر انما يتوقف على وجوب النظر وثبوت الشرع في نفس الامر لا على
علمه بذلك والموقوف على النظر علمه وذلك لا يتحقق بهما في نفس الامر فهو ان اراد نفس الوجوب والثبوت
لم يصح قوله لا يثبت الشرع ما لم انظر وان اراد العلم بهما لم يصح قوله لا انظر ما لم يجب وان اراد في الوجوب
التحقق وفي الثبوت العلم لم يصح قوله لا يجب علي ما لم يثبت الشرع لان الوجوب عليه لا يتوقف على العلم
بالوجوب لئلا يلزم توقفه على العلم بثبوت الشرع بل العلم بالوجوب موقوف على الوجوب لئلا يكون
جهلا وهذا ما قال في المواقف ان قولك لا يجب علي ما لم يثبت الشرع قلنا ان هذا القول انما يصح لو كان
الوجوب عليه موقوفا على العلم بالوجوب فنقول قلنا الى الضرورة جران والعائد اسم الاشارة وان
خص ارادة العلم بقوله لا يثبت الشرع ما لم انظر وارادة التحقق بقوله لا انظر ما لم يجب صحت جميع المقدمات
لكن تختل صورة القياس لعدم تكرر الوسط فهذا قياس صحيح المادة فاسد الصورة وبالعكس قوله
المبحث الخامس اختلفوا في اول ما يجب على المكلف فقال الشيخ هو معرفة الله تعالى لكونها اس الواجبات
وقال الاستاذ هو النظر في معرفة الله تعالى لما مر من كونه المقدمة وقال القاضي والامام هو القصد الى النظر
لتوقف النظر عليه والحق انه ان اريد اول الواجبات المقصودة بالذات فهو المعرفة وان اريد الاعم
فهو القصد الى النظر لكن مبناه على وجوب مقدمة الواجب المطلق وقد عرفت ما فيه ولهذا قال في المتن ولا
فالثاني اي النظر او القصد اليه لا يقال النظر مشروط بعدم المعرفة بمعنى الجهل البسيط بالمطلوب فيمتنع ان
يكون اول الواجبات لانا نقول هو ليس بمقدور بل حاصل قبل القدرة والارادة ولو سلم فوجوب النظر مقيد
به لا مطلق فيجب تحصيل الحاصل فلا يكون مقدمة للواجب المطلق واستدامته وان كانت مقدورة بان يترك مباشرة
اسباب حصول المعرفة لكنها ليست مقدمة وقال ابو هاشم اول الواجبات هو الشك ليتوقف القصد الى
النظر عليه اذ لا بد من فهم الطرفين والنسبة مع عدم اعتقاد المطلوب او نقيضه على ما سبق ورد بوجهين
احدهما ان الشك ليس بمقدور لكونه من الكيفيات كالعلم واما المقدور تحصيله او استدامته بان يحصل
تصور الطرفين ويترك النظر في النسبة ولا شيء منهما بمقدمة واعترض المواقف بانه لو لم يكن مقدورا
لم يكن العلم مقدورا لانه ضده ونسبة الضدين على السواء وساقط بما عرفت من ان العلم ليس
بمقدور وانما المقدور تحصيله بمباشرة الاسباب وثانيهما ان وجوب النظر والمعرفة مقيد بالشك كما مر
من انه لا امكان للنظر بدونه فضلا عن الوجوب فهو لا يكون مقدمة للواجب المطلق بل للمقيد كالنصاب
للزكوة والحج فلا يجب تحصيله وثالثا ان ايجاب المعرفة هو ايجاب النظر كما في المواقف ان وجوب المعرفة مقيد
بالشك والا ما نقول بوجوب الشك انما يبتني على كونه مقدمة للواجب للنظر لا للمعرفة وكلا الوجهين
ضعيف اما الاول فلانهم لا يعنون بمقدورية مقدمة الواجب ان يكون من الافعال الاختيارية بل ان
يتمكن المكلف من تحصيله كالطهارة للصلوة وملك النصاب للزكوة ومعنى وجوبها وجوب تحصيلها
واما الثاني فلانه يقتضي ان لا يجب النظر والمعرفة عند الوهم او الظن او التقليد او الجهل المركب
وفساده بين ويمكن دفع الوهم والظن بان الشك هنا واقع لان معناه التردد في النسبة على

استواء وهو الشك المحض او رجحان لاحد الجانبين وهو الظن والوهم وفي التقليد والجهل المركب بان
الواجب منهما هو النظر في الدليل ومعرفة وجه دلالته ليؤول الى العلم وذلك لان امتناع النظر والطلب
عند الجزم بالمطلوب او نقيضه مما لم يقع فيه نزاع وقد يقال في رد الشك انه وان كان مقدمة للنظر الواجب
فليس بواجب لكونه ايجابا بالمعنى تعلق خطاب الشارع به وفيه نظر لان المراد بالواجب
ها هنا هو الوجوب العقلي كما لنظر في المعرفة نعم لو قيل انه ليس من المعاني التي يطلبها العاقل
ويحكم باستحقاق تاركه الذم لكان شيئا قوله المبحث السادس قد سبقت اشارة الى ان الحركة
الاولى من النظر تحصيل المبادي مركب يوصل الى المطلوب والثانية صورته والمطلوب اما تصور او
تصديق فالموصل الى التصور يسمى المعرف اما حدا او رسما وكل منهما اما تام او ناقص لان التميز
امر لا بد منه في التعريف لامتناع المعرفة بدون التميز عند العقل فالمميز ان كان جزءا للماهية يسمى
المعرف حدا لانه في اللغة المنع وهو لاحتوائه المعرف من منع خروج شيء من افراده ودخول شيء مما سواه
مما كان ذلك فيه باعتبار الذات والمقوم كان اولى بهذا الاسم وان كان عرضيا لها يسمى المعرف
رسما لكونه بمنزلة الاثر يستدل به على الطريق ثم المميز ان كان مع كل الجزء المشترك اعني تمام جواب
السؤال بما هو عن الماهية وعن كل ما يشاركها وهو المسمى بالجنس القريب فالمعرف تام اما الحد فلاشتماله
على جميع الذاتيات واما الرسم فلاشتماله على كمال الذاتي وكمال العرضي المميز والا فناقص فالحد
التام واحد ليس الا وهو الجنس القريب مع الفصل القريب ويشترط تقديم الجنس حتى لو اخر
كان الحد ناقصا وبني هذا الكلام على انه لا اعتبار بالعرض العام لانه لا يفيد الا تشارك وكلا اطلاعا
على اجزاء الماهية ولا بالخاصة مع الفصل القريب والا يلزم ان يكون المركب من الفصل القريب
مع العرض العام او مع الخاصة حدا ناقصا وليس كذلك في اصطلاح الجمهور حيث خصوا اسم الحد
بما يكون من محض الذاتيات وقد يصطلح على تسمية كل معرف حدا حتى اللفظي منه اعني بيان
مدلول اللفظ بلفظ اخر اوضح دلالة وكثير من المتقدمين على ان الرسم التام ما يفيد امتياز
الماهية عن جميع ما عداها والناقص ما لا يفيد الا امتيازها عن البعض فقط الا انه استقر رأي
المتأخرين على اشتراط كون المعرف مساويا اي مطردا منعكسا حتى لا يكون التعريف بالاعم
محافظة على الضبط والموصل الى التصديق يسمى الدليل لما فيه من الارشاد الى المطلوب والحجة
لما فيه من التمكن من الغلبة على الخصم اما قياس واما استقراء واما تمثيل اذ لا بد من مناسبة
بين الحجة والمطلوب ليمكن استفادته منها وتلك المناسبة اما ان يكون باشتمال احدهما على الاخر اولا
وعلى الاول فان اشتملت الحجة على المطلوب فهي القياس اذ النتيجة مندرجة في مقدمته وان اشتمل
المطلوب على الحجة فهي الاستقراء اذ المطلوب حكم كلي يثبت بتحقق الحكم في الجزئيات المندرجة تحته وعلى
الثاني لا بد ان يكون هناك امر ثالث يشتمل عليهما ويندرجان فيه ليستفاد العلم باحدهما من الآخر
وهو التمثيل فان حكم الفرع وهو المطلوب يستفاد من حكم الاصل وهو الحجة لاندراجهما تحت الجامع
الذي هو العلة وهذا ما قال الامام انا اذا استدللنا بثبوت شيء على شيء فان لم يدخل احدهما تحت الآخر
فهو التمثيل وان دخل فاما ان يستدل بالكلي على الجزئي وهو القياس او بالعكس وهو الاستقراء
وذكر في بعض كتبه بدل الكلي والجزئي الاعم والاخص تصريحا بان المراد بالجزئي الاضافي لا الحقيقي
وتنبيها على ان تفسير الجزئي بالمندرج تحت الغير مسامحة وتنبيها بالاخص تحت الاعم لا اعم منه

على ما سبق الى بعض الاوهام من ان معنى الاندراج تحت الحكم مجرد صدق الحكم عليه كليا وذلك
لان لفظ الاندراج منبئ عن كون الحكم شاملا له ولغيره ولم يعرف من اصطلاح القوم ان كلا من
المتساويين جزئي من اثنائه للآخر فلهذا قال صاحب الطوالع ان استدل بالكلي على الجزئي او باحد المتساويين
على الآخر فهو القياس ليتناول ما اذا كان الاوسط مساويا للاصغر كقولنا كل انسان ناطق
وكل ناطق حيوان والجواب ان الناطق معناه شيء ما له النطق وهو بحسب هذا المفهوم اعم من
الانسان لا يجري بعضا اذ لا ينافي ان يقال مثل قولنا كل ناطق انسان وكل انسان حيوان ولا حسن
ان يقال يرجع القياس الى الاستدلال بالاعم على الاخص ملاحظة الحكم على ذات الاصغر من ملاحظة مفهوم الاوسط ومفهوم
قطعا وان كان مفهوم الاصغر مساويا له كما في المثالين المذكورين بل وان كان اعم منه كما في قولنا
بعض الحيوان انسان وكل انسان ناطق وقولنا بعض الحيوان انسان ولا شيء من الفرس بانسان
وقولنا كل حيوان وكل انسان ناطق وعلى هذا حال الاقترانيات الشرطية حيث يستدل بعموم كل و
والتفاوت على بعضها واما في القياس الاستثنائي فلا يتضح ذلك الا ان يرجع الى الشكل الاول فيقال
مضمون التالي امر يحقق ملزومه وكلما يحقق ملزومه فهو محقق او مضمون المقدم امر انتفى لازمه وكل
ما انتفى لازمه فهو منتف وان بعضها يجعلون القياس اسما للتمثيل لما فيه من تسوية الجزئين في الحكم لكنا
في العلم واما على اصطلاح المنطق فوجهان فيه جعل الشيء المجهول مساويا للمقدمتين في المعلومية
ثم القياس ان اشتمل على الشيء او نقيضه بالفعل بان يكون ذلك مذكورا فيه بمادته وصورته وان لم يتم
معنى بواسطة اداة الشرط على ما صرح به بعض ائمة العربية من ان الكلام قد يخرج عن التمام وعن
احتمال الصدق والكذب بسبب زيادة فيه مثل حرف الشرطية كما يخرج عن ذلك بنقصان فيه مثل قولنا زيد
عالم بحذف الربط والاعراب يسمى استثنائيا لما فيه من استثناء رفع احد جزئي الشرطية او رفعه والا سمي
اقترانيا لما فيه من اقتران الحدود بعضها بالبعض اعني الاصغر والاكبر والاوسط والاستثنائي متصل ان
كانت الشرطية المذكورة فيه متصلة ومنفصل ان كانت منفصلة والاقتراني حملي ان كان مؤلفا من الحمليات
الصرفة وشرطي ان اشتمل على شرطية واما الاستقراء وهو تتبع جزئيات كلي واحد ليثبت حكمها
في ذلك الكلي على العموم فتام ان علم انحصار الجزئيات في ثبوت الحكم في كل منها وهذا نوع من القياس الاقتراني
الشرطي يسمى القياس المقسم والا فناقص وهو المفهوم من اطلاق الاسم ولا يفيد الا الظن واما
التمثيل وهو بيان مساواة جزئي لآخر في علة حكمه ليثبت فيه وانما الحكم فيقطع ان علم استقلال المشترك
بالعلية وهذا نوع من القياس وذكر المثال حشو والاطناب ومطلق الاسم يعرف الله وتفاصيل مثل
المباحث في صناعة المنطق واورد صاحب الطوالع تفاصيل الضروب المنتجة من القياس الاستثنائي
المتصل والمنفصل ومن الاشكال الاربعة للقياس الاقتراني الحملي بعبارة في غاية الحسن ونهاية
الايجاز واورده الامام على وجه اجمل الا انه اهمل الشكل الرابع لبعده عن الطبع وعبر عن الشكل
الثالث كقولنا وصفان في محل اي ثبوت امرين اتحادا كان او سلبا الا مع ثالث يشتمل صور سلب الكلي
كقولنا كل انسان حيوان ولا شيء من الانسان بصاهل وعبر عن الاستثنائي المنفصل بالتقسيم المنحصر
فيهما بما يرجع انهما ان كان يلزم ثبوت الآخر او انتفاء احدهما كان يلزم ارتفاع الآخر ولما كان ظاهرا
مختصا بالمنفصل الحقيقي زعم صاحب المواقف ... ان ثبت المنافاة بين
امرين بان لزم ثبوت احدهما كان عدم الآخر يعني اذا ثبت المنافاة بينهما في الصدق والكذب جميعا كما
الحقيقية يلزم من ثبوت احدهما عدم الآخر فهي اذا

انسان حيوان

خاع

وهما

ثبت المنافاة بينهما في الصدق والكذب جميعا كما في الحقيقية يلزم من ثبوت صدق كل عدم صدق الآخر
ومن ثبوت كذب كل عدم كذب الآخر واذا كان في الصدق فقط يلزم من ثبوت صدق كل عدم صدق
الآخر واذا كان في الكذب فقط يلزم من ثبوت كذب كل عدم كذب الآخر قوله وقد يقال الدليل
في اصطلاح المنطق هو المقدمات المرتبة المنتجة للمطلوب وقد يقال لما الذي يمكن ان يتامل فيه
ويستنبط المقدمات المرتبة كالعالم للصانع فعلى هذا يمكن التوصل بصحيح النظر فيه الى حكم قطعيا كان
او ظنيا وذكر الامكان لان الدليل لا يخرج عن كونه دليلا بعدم النظر فيه وقيد النظر بالصحيح لانه لا
يتوصل بالفاسد اليه وذلك بان لا يكون النظر فيه من جهة دلالته واطلق الحكم ليتناول التفسير الامارة
وكثيرا ما يخص الدليل بما يفيد العلم ويسمى ما يتوصل به الى الظن امارة وبالمستدلال هو التوصل بالاثر
وقد يخص بما يكون من الاثر على المؤثر كالتوصل بالنظر في العالم على الصانع ويسمى عكسه تعليلا كالتوصل
بالنظر في النار على الاحراق اي الى التصديق بذلك وما يقال ان الدليل هو الذي يلزم من العلم
به العلم بوجود المدلول معناه العلم بتحقق النسبة اي ما كان او سلبا من غير اعتبار وصف المدلولية
حتى كانه قيل يتحقق شيء آخر وهو المدلول وحينئذ لا يخرج مثل الاستدلال بنفي الحدوث على نفي العلم
ولا يلزم الدور بناء على تضايف الدليل والمدلول وذلك لان الدليل عندهم اسم لما يفيد التصديق
دون التصور والعلم قسم من التصديق يقابل الظن وعلى هذا فمعنى العلم بالدليل اذا حملناه على مثل
العالم للصانع هو العلم بما يوجد من النظر فيه ودلالته من المقدمات المرتبة مع سائر الشرائط التي
من جملتها التفطن بجهة الانتاج وكيفية الاندراج اذ لا يلزم العلم بالمطلوب لا يقال العلم بالشيء
لازم للعلم بالمقدمات المرتبة الا انه قد يعتبر بلا وسط لكونه غريزيا لانا نقول لو كان كذلك لامتنع تخلف
العلم الاول بدون الثاني كالمثلث لا يتحقق بدون تساوي زواياه لقائمتين والموقوف على الوسط انما هو
العلم بذلك والحاصل ان اللازم يمتنع انفكاكه عن الملزوم بينا كان او غريزيا والمتوقف انما هو
العلم باللزوم وبتحقق اللازم قوله والدليل قد ينقسم الى العقلي والنقلي وقد ينقسم اليهما والى المركب
من العقلي والنقلي وهذا يوهم ان المراد بالنقلي ما لا يكون شيء من مقدماته عقليا وهو غلط اذ لو لم
تنته سلسلة صدق المخبرين الى من يعلم صدقه بالعقل لزم الدور او التسلسل فدفع ذلك بان من حصر
فيهما اراد بالنقلي ما يتوقف شيء من مقدماته القريبة او البعيدة على النقل والسماع من الصادق
وبالعقلي ما لا يكون كذلك ومن ثلث القسمة اراد بالنقلي ما يكون جميع مقدماته القريبة نقلية كقولنا
الحج واجب وكل واجب فتاركه يستحق العقاب وبالمركب ما يكون بعض مقدماته القريبة عقليا و
بعضها نقليا كقولنا الوضوء عمل وكل عمل فصحته الشرعية بالنية وكقولنا الحج واجب وكل واجب فتاركه
عاص اذ لا معنى للعصيان الا ترك امتثال الاوامر والنواهي واما قيد المقدمات بالقريبة لان النقلي
ايضا بعض مقدماته البعيدة عقلية كما مر فلا يقال المركب مندرج فيه هذا اذا اريد بالدليل نفس
المقدمات المرتبة واما اذا اريد ما هو نحو العالم للصانع والكتاب والسنة والاجماع للاحكام فلا معنى للمركب
وطريق القسمة ان استلزامه للمطلوب ان كان بحكم العقل فعقلي والا فنقلي ثم الحكم المطلوب ان يتوقف
فيه عند العقل جانب الثبوت والانتفاء بحيث لا يجد في نفسه سبيلا الى تعيين احدهما فطريق اثباته
النقل لا غير كالحكم بوجوب الحج وبكون زيد في الدار والا فان توقف عليه ثبوت النقل كالعلم بصدق
المخبر وما يبتني عليه ذلك كثبوت الصانع وبعثة النبي صلى الله عليه وسلم ودلالة المعجزة ونحو ذلك فطريق اثباته

العقل لا غير لئلا يلزم الدور والا فيمكن اثباته بكل من النقل والعقل كوجود الصانع وحدوث العالم اذا
صح ان يستدل على الصانع بامكان العالم او بحدوث الاعراض او بعض الجواهر واذا تعاضد العقل
والنقل كان السمع مؤكدا والعقل اولا واعلم ان توقف النقل على ثبوت الصانع وبعثة الانبياء انما
هو في الاحكام الشرعية وبما تتضمنه حصول القطع وصحة الاحتجاج على الغير واما مجرد افادة الظن
فيكفي فيه خبر واحد او جماعة ظن المستدل صدقهم في منقولات عن بعض العقلاء او الاولياء او الشعراء
ونحو ذلك حتى لو حصل العلم الحاصل بالتواتر استدلالا لم يتوقف النقل القطعي ايضا على اثبات الصانع
وبعثة الانبياء قوله ولا صحة لافادة النقل الظن واما الكلام في افادته العلم انما يتوقف على العلم
بوضع الالفاظ الواردة في كلام المخبر الصادق للمعاني المفهومة وبارادة المخبر تلك المعاني لئلا يلزم ثبوت
المدلول والعلم بالوضع يتوقف على العلم بعصمة رواة العربية لغة وصرفا ونحوا من الغلط والكذب اللذين
مرجع الى رواياتهم اذ لا طريق الى معرفة الاوضاع الا النقل اما الاصول اعني ما وقع التنصيص عليه
فظ واما الفروع فلانها مستنبطة على الاصول بالقياس الذي هو مقسم ظني والعلم بالارادة يتوقف
على عدم النقل الى معنى اخر وعلى عدم اشتراك بين هذا المعنى وبين معنى اخر وعلى عدم كونه
مستعملا بطريق التجوز في معنى غير المعنى الموضوع له وعلى عدم اضمار شيء يتغير به المعنى وعلى عدم تخصيص
ظاهره عموم الافراد والاوقات بالبعض فان ذلك بان يراد من اول الامر ذلك البعض او بان
ما يفيد بيان انتهاء وقت الحكم وهو نسخا وعلى عدم وجوب تقديم وتاخير يغير المعنى عن ظاهره وفي بعض
كتب الامام وعلى عدم الحذف وتفسير الحذف بان يكون في الكلام زيادة يحتاج اليها لتحصيل المعنى المقصود
كقوله تعالى وحرام على قرية اهلكناها انهم لا يرجعون وقوله تعالى لا اقسم بيوم القيامة فان كلمة لا في الموضعين
محذوفة اي واحد الحروف وكثير من الناس يفهمون منه ان يكون في الكلام محذوف يحتاج اليه
لتحصيل المعنى ويفرقون بينه وبين الاضمار بان المضمر ما بقي له اثر في اللفظ كقولك خير مقدم باضمار
قدمت وبالجملة فلا يحصل الجزم بوجود الشرائط وعدم الموانع بل غايته الظن وما يبتنى على الظن لا يفيد
الا الظن ومن جملة ما لا يدرك ولا يحصل الجزم به انتفاء المعارض العقلي اذ مع وجوده يجب تاويل النقل
وصرفه عن ظاهره لانه لا يجوز تصديقهما لاستلزامه اجتماع النقيضين ولا تكذيبهما لاستلزامه اعتقاد
بطلان النقيضين ولا تصديق النقل وتكذيب العقل لان اصل النقل محتاج اليه وايضا وبالاخرة
اليه لما سبق من انه لا بد من معرفة صدق النقل بدليل عقلي وفي تكذيب الاصل تصديق الفرع تكذيب الاصل
والفرع جميعا وما يفضي وجوده الى عدمه باطل وانما قصره الشارح على هذا لكونه وافيا بتمام المقصود وايضا
لانه لما امتنع تصديق النقل لاستلزامه تكذيب العقل الذي هو الاصل تعين انه لا يفيد العلم اذ لا معنى
لعدم تصديقه سوى هذا ولا حاجة الى باقي المقدمات مع ما في الحصر من المناقشة اذ لا يلزم تصديقهما او تكذيبهما
او تصديق احدهما وتكذيب الاخر لجواز ان يحكم بتساقطهما وكونهما في حكم العدم من غير ان يعتقد معهما
حقية شيء او بطلانه ولو حصل التكاذب يسلك وبالعدم التصديق لم يلزم من تكذيب العقل والنقل اعتقاد
ارتفاع النقيضين وبطلانهما لان معنى عدم تصديق الدليل عدم اعتقاد صحته واستلزامه لحقية النتيجة
وهذا لا يستلزم بطلانهما او اعتقاد بطلانهما وارتفاعهما فغايته الامر التوقف في الاثبات والنفي على ان تكذيبهما
ايضا يستلزم المطلوب اعني عدم افادة النقل العلم بنفسه بكون مستندا كما في البيان هذا والحق ان الدليل
النقلي قد يفيد القطع اذ من الاوضاع ما هو معلوم بطريق التواتر كلفظ السماء والارض وكالكثر

قطعا

قواعد الصرف والنحو ووضع هيئات المفردات وهيئات التراكيب والعلم بالارادة يحصل بمعونة القرائن
بحيث لا يبقى شبهة كما في النصوص الواردة في ايجاب الصلوة والزكوة وفي التوحيد والبعث او اكتفى
فيها بمجرد السمع كقوله تعالى قل هو الله احد فاعلم انه لا اله الا هو فكل كتبها الذي انتساها اول حرف وهو
بكل خلق عليم قوله فان قيل احتمال المعارض قائم اذ لا جزم بعدمه بمجرد الدليل النقلي او بمعونة القرائن قلنا
اما في السمعيات فلا خفاء اذ لا مجال للعقل فلا معارض من قبله ونفي المعارض من قبل الشرع
معلوم بالضرورة من الدين في مثل ما ذكرنا من الصلوة والزكوة واما في العقليات فلان العلم بنفي المعارض
العقلي حاصل عند العلم بالوضع والارادة وصدق المخبر على ما هو المفروض في نصوص التوحيد والبعث
وذلك لان العلم بتحقق احد المتنافيين يفيد العلم بانتفاء الاخر كما سبق في افادة النظر العلم بالمطلوب
وبانتفاء المعارض فان قيل افادتها اليقين يتوقف على العلم بنفي المعارض فاثباته بها يكون دورا
قلنا انما يتوقف التصديق بحصول هذا العلم بناء على حصول ملزومه على ان الحق ان افادة اليقين
انما يتوقف على انتفاء المعارض وعدم اعتقاد ثبوته لا على العلم بانتفائه اذ كثيرا ما يحصل اليقين من الدليل
ولا يخطر المعارض بالبال اثباتا او نفيا فضلا عن العلم بذلك قال بعض ان افادة اليقين يكون مع العلم بنفي
المعارض وانه يفيد ذلك ويستلزمه بمعناه انه يكون بحيث اذا لاحظ العقل هذا المعارض جزم بانتفائه
بناء على ما ذكرنا قطعا ما ذكر في بيان هذا الاشتراط من انه لا جزم مع المعارض بل الحاصل مع التوقف
فليتأمل والله الهادي قوله المقصد الثاني قد سبقت الاشارة الى ان وجه تقديم هذا
المقصد على الاربع الباقية توقف بعض مسائلها عليه ووجه افراده عنها مع كونه عائدا اليها هو انه لما كان
البحث فيه عن احوال الموجود وهو ينقسم الى الواجب والجوهر والعرض واختص كل منها باحوال يبحث عنها في باب
احتيج الى باب لمعرفة الاحوال المشتركة بين الثلثة كالوجود والوحدة او الاثنين فقط كالحدوث والكثرة
وبهذا ظهر ان المراد بالموجودات في قولهم الامور العامة ما يعم اكثر الموجودات هو اقسامه الثلثة التي
هي الواجب والجوهر والعرض لا الافراد التي لا سبيل للعقل الى حصرها وتعيين الاكثر منها والحكم بان مثل
العلة والكثرة تعم اكثرها ولا خفاء في ان المقصود بالنظر ما يتعلق به غرض علمي ويترتب عليه مقصود اصلي
من الفن ولا يكون له ذكر في احد المقاصد بالاصالة والا لكثر من الامور ان يلي تجاه لا يبحث عنه في الباب
كالكمية والكيفية والاضافة والمعلومية والمقدورية وسائر مباحث الكليات الخمس والخلاء والرتم والحمل
بل عامة المعقولات الثانية ولا يضر كونها لبعض اعتبارا محضا او غير مختص بالموجود لان بعض ما يبحث عنه ايضا
كذلك كالامكان فان قيل قد يبحث عما لا يشمل الموجود اصلا كالامتناع والعدم وعما يخص الواجب فقط
كالوجوب والقدم قلنا لما كان البحث مقصورا على احوال الموجود كان بحث العدم والامتناع بالعرض
لكونهما مقابلي الوجود والامكان وبحث الوجوب والقدم من حيث كونهما من اقسام مطلق الوجوب والقدم
اعني ضرورة الوجود بالذات او بالغير وعدم المسبوقية بالعدم وتمام الاعتبار ان ما اما الوجوب فظ واما القدم
فعلى راي الفلاسفة حيث يقولون بقدم المجردات والحركة والزمان وغيرهما من الجواهر والاعراض وبط
الكلام فيه على رايهم الا انه ينبغي ان ليس في الامور العامة بحث الحال عند من يثبته وقد تفسر الامور
العامة بما يعم اكثر الموجودات او المعلومات ليشمل العدم والامتناع والى هذا اشار كان ينبغي ان يذهب صاحب
صاحب المواقف حيث زعم ان ليس موضوع الكلام هو الموجود لانه يبحث عن المعدوم قوله الفصل
الاول رتب المقصد الثاني على ثلثة فصول في الوجود والماهية ولواحقهما والفصل الاول في بحث

والوضع م

من العدم والحق ان تصور الوجود بديهي وان هذا الحكم ايضا بديهي يقطع به كل عاقل يلتفت اليه وان لم
يمارس طرق الاكتساب حتى ذهب جمهور الحكماء الى انه لا شيء اعرف من الوجود وعولوا على الاستقراء اذ
هو كاف في هذا المطلب لان العقل اذا لم يجد معقولا تاما سواه عرف منه بل ما هو في مرتبته ثبت انه اوضح
الاشياء عند العقل والمعنى الواضح قد يعرف من حيث انه مدلول لفظ دون لفظ معرف تعريفا لفظيا
يفيد فهمه من ذلك اللفظ لا تصوره في نفسه لكيلا يكون دورا وتعريفا للشيء بنفسه وذلك كتعريفهم الوجود
بالكون والثبوت والتحقق والشيئية والحصول ونحو ذلك بالنسبة الى من يعرف معنى الوجود من حيث
انه مدلول اللفظ من هذه الالفاظ دون لفظ الوجود حتى لو انعكس انعكس واما التعريف بالثابت العين او
بالذي ينقسم الى القديم والحادث فان قصد كونه رسما فلزوم الدور ظاهر اذ لا يعقل معنى الذي ثبت والذي
امكن ونحو ذلك الا بعد تعقل معنى الحصول في الاعيان والاذهان ولو سلم فلا خفاء في ان معنى الوجود اوضح
عند العقل من معاني هذه العبارات وقد تقرر ان الموصوف المقدر لهذه الصفات اعني الذي ثبت
والذي يمكن والذي ينقسم هو الموجود لا غير لان غيره اما الموجود او العدم او المعدوم ولا شيء منها يصدق
على الوجود وهو ضعيف لان المفهومات لا تنحصر فيما ذكر لجواز ان يقدر مثل المعنى والامر والشيء مما
يصدق على الوجود وغيره وان قصد كونه تعريفا اسميا كما لا يصح رسما على ان كلا منها صادق على الموجود
وبعضها على اعيان الموجودات فهو متكلف لعدم صدق الثابت العين على الموجود فان معناه الثابت عينه
اي نفسه من حيث هي لا باعتبار امر اخر بخلاف الموجود فانه ثابت من حيث اتصافه بالوجود فانا نستعمل
من ان يكون ثابتا بنفسه وهو الوجود او بالوجود وهو الموجود وانت خبير بانه لا دلالة للفظ عليه على هذا
المعنى ولا يعقل من الثابت الا ما له الثبوت وهو معنى الموجود وكون هذه التعريفات للوجود هو ظاهر
كلام التجريد والمباحث المشرقية وفي كلام المتقدمين ان الموجود هو الثابت العين والمعدوم هو المنفي
العين وكان زيادة لفظ العين لدفع توهم ان يراد الثابت لشيء والمنفي عن شيء فان ذلك معنى المحمول
لا الموجود وفي كلام الفارابي ان الوجود امكان الفعل والانفعال والموجود ما امكنه الفعل والانفعال
قوله واستدل كاتب الامام جعل التصديق ببداهة تصور الوجود كسبيا فاستدل عليه بوجوه أ ان
التصديق بان الوجود والعدم متنافيان لا يصدقان معا على امر اصلا فكل امر فاما موجود او معدوم
تصديق بديهي وهو مسبوق بتصور الوجود والعدم فهو اولى بالبداهة والجواب انه ان اريد ان
هذا الحكم بديهي بجميع متعلقاته على ما هو رأي الامام في التصديق فممنوع بل مصادرة حيث جعل المدعى وهو
بداهة تصور الوجود جزءا من الدليل وان اريد ان نفس الحكم بديهي بمعنى انه لا يتوقف بعد تصور المتعلقات
على كسب فمسلم لكنه لا يثبت المدعى وهو بداهة تصور الوجود بحقيقته لجواز الحكم البديهي مع عدم تصور
الطرفين بالحقيقة بل بوجه ما ومع كون تصورهما كسبيا لا بديهيا وانما قلنا في الاول ممنوع بل مصادرة
ولم نقتصر على احدهما تنبيها على تمام الجواب بدون بيان المصادرة وتحقيقا للزوم المصادرة فان بداهة
كل جزء من اجزاء هذا التصديق جزء من بداهة هذا التصديق لانه لا معنى لبداهة هذا التصديق سوى
ان ما يحصل من الحكم والطرفين بديهي والعلم بالكل اما نفس العلم بالاجزاء او حاصل مع العلم بها فتركه
تصور الاسم واجزائها في الضرورة فيكون العلم بكل جزء سابقا على العلم بالكل لا تابعا له فكيف لا يمكن الاستفادة
منه ويبطل ما ذكر في المواقف من انا لا نسلم ان هذا التصديق بديهي مطلقا اي بجميع اجزائه ولا مصادرة
لان بداهة هذا التصديق موقوف على بداهة اجزائه لكن العلم ببداهته لا يتوقف على العلم ببداهة الاجزاء

اوهم

والا يستدل انما هو على العلم ببداهة الجزء فيجوز ان يستفاد من العلم ببداهة هذا التصديق لكن يستتبع العلم
ببداهة اجزائه بمعنى انه اذا علم بداهته فكل جزء يلاحظ من اجزائه يعلم انه بديهي فان قيل لا يعقل
المركب من غير ملاحظة الاجزاء على التفصيل قلنا لو سلم ففي المركب الحقيقي اذ لا معنى لتعقل
المركب الاعتباري سوى تعقل الامور المتعددة التي وضع الاسم بازائها ولو سلم ففي التصور
فقط بانه لا معنى للتصديق ببداهة هذا المركب بجميع اجزائه سوى التصديق بان هذا الجزء بديهي وذاك
وذاك ولو سلم فلا يلزم المصادرة في شيء من التصور لجواز ان يعلم الدليل مطلقا من غير توقف على
العلم بجزئه الذي هو نفس المدعى ب ان الوجود معلوم كسبه وحصول العلم اما بالضرورة او
الاكتساب وطريق الاكتساب اما الحد او الرسم وهذا احتجاج على من يعترف بهذه المقدمات فلا
يعترض بمنعها والوجود يمتنع اكتسابه اما بالحد فلانه انما يكون للمركب والوجود ليس بمركب والا فاجزاؤه
اما موجودات او غيرها فان كانت موجودات لزم تقدم الشيء على نفسه ومساواة الجزء للكل في تمام الماهية
وكلاهما محال اما الاول فظاهر واما الثاني فلان الجزء اذا اخذ ما هو الكل وليس بخارج فما هو نفسه وهو معنى
اللزوم على ان الوجود المطلق الذي فرض التركيب منه ليس خارجا عن الوجودات الخاصة بل اما نفس
ماهيتها فيلزم الثاني او مقوم لها فيلزم الاول وايضا يجوز ان يكون الاجزاء وجودات خاصة هي نفس
الماهيات او زائدة عليها والمطلق خارج عنها فلا يلزم شيء من المحالين وان لم يكن الاجزاء وجودات
فاما ان يحصل عند اجتماعها امر زائد يكون هو الوجود او لا يحصل فان لم يحصل كان الوجود محض
ما ليس بوجود وهو محال وان حصل لم يكن التركيب في الوجود الذي هو نفس ذلك الزائد العارض
بل في معروضه هف وقرر الامام في المباحث انه لو تركب الوجود من اجزاء فان كانت موجودة كان
الوجود الواحد وجودات وان لم تكن موجودة فان لم يحدث لها عند اجتماعها صفة الوجود كان
الوجود عبارة عن مجموع الامور العدمية وان حدثت يكون ذلك المجموع مؤثرا في ذلك الوجود
او قابلا له فلا يكون التركيب في نفس الوجود بل في قابله او فاعله واما بالرسم فلما سبق من
انه انما يفيد العلم باختصاص الخارج بالمرسوم وهذا يتوقف على العلم به وبما عداه مفصلا
وهو محال ولو سلم فلا يفيد معرفة الحقيقة والجواب عن السؤال الاول ان الدليل امتناع تركب الوجود
منقوض اي يوجب بجميع مقدماته لزم ان لا يكون شيء من الماهيات مركبا لجريانه فيها بان يقال اجزاء
البيت اما بيوت وهو محال واما غير بيوت وح اما ان يحصل عند اجتماعها امر زائد هو البيت
فلا يكون التركيب في البيت هف او لا يحصل فيكون البيت محض ما ليس ببيت والحل بانا نختار انه
يحصل امر زائد على كل جزء وهو المجموع الذي هو نفس الوجود فلا يكون التركيب الا فيه ولا حاجة
الى حصول امر زائد على المجموع فالوجود محض المجموع الذي ليس شيء من اجزائه بوجود كما ان البيت محض
الاجسام التي ليس شيء منها ببيت والعشرة محض الاحاد التي ليس شيء منها بعشرة فان قيل هذا انما
يستقيم في الاجزاء الخارجية وكلامنا في الاجزاء العقلية التي يحمل بعضها على البعض الزاما لمن اعترف بزيادة
الوجود على الماهية اذ ليس على القول بالاشتراك اللفظي وجود مطلق يدعى بداهته او اكتسابه بل لم
معان بعضها بديهي وبعضها كسبي وح لا يصح الحل بان اجزاء الوجود امور تتصف بالعدم او بالوجود
هو نفس الماهية او لا تتصف بالوجود ولا بالعدم قلنا فالحل ما اشرنا اليه من انها وجودات اي
امور يصدق عليها الوجود صدق العارض على المعروض وح لا يلزم شيء من المحالين ولا افتقار

ف

الشيء بالوجود قيل كعف الوجود لانه لا تمايز بين الجنس والفصل والنوع الا بحسب العقل دون
الخارج يعني قولنا يكون الوجود محمولا على النفس شيء من اجزائه موجودا اذ لا يكون شيء من الاجزاء
نفس الوجود وان كان يصدق عليه الوجود كما في المركبات بالنسبة الى الاجزاء العقلية فانها لا تكون
نفس حال المركب لكنه يصدق عليها حدف العارض والجواب من العبرة الباء اما بحال الى
اجزاء الوجود موجودات ولا نم لزوم كون الوجود الواحد موجودات وانما يلزم لو كان وجود
الوجودين عينه ولو سلم فيكون الوجود الواحد نفس الامور موجودات بحسب العقل ولا استحالة
فيه كما في سائر المركبات من الاجزاء العقلية والجواب عما ذكره امتناع اكتسابه بالرسم ما سبق
انه انما يتوقف على الاختصاص لا على العلم بالاختصاص وانه وان لم يستلزم افادة معرفة
الحقيقة لكنه قد يفيدها وقد يستدل على امتناع اكتسابه بالرسم بوجهين احدهما انه يتوقف على العلم
بوجود اللازم وهو الرسوم وخواصه بمطلق الوجود فيدور وثانيهما ان الرسم انما يكون
بالاعرف ولا اعرف من الوجود لكونه اعم الاشياء اولانه اعم الاشياء بحسب التحقق دون الصدق
والاعم اعرف لكونه شروطه ومعانداته اقل والجواب اكثر المقدمات على انه لو ثبت كونه
اعرف الاشياء لم ينتج لا بالتي المقدمات ج ان الوجود المطلق جزئي وجودي لان
معناه الوجود مع الاضافة والعلم بوجودي بديهي يعني انه لا يتوقف على كسب اصلا فيكون الوجود
المطلق بديهيا لان ما يتوقف عليه البديهي يكون بديهيا والجواب انه ان اريد ان تصور
وجودي بديهي فمم ولو سلم فلا نم ان المطلق جزء منه او تصوره جزء من تصوره لما سبق من ان الوجود
المطلق يقع على الوجودات وقوع لازم خارجي غير مقوم وليس العارض جزءا للمعروض ولا
تصوره لتصوره وان اريد ان التصديق اي العلم باني موجود ضروري فنعم ولا لان كونه بديهيا
يجمع اجزائه غير مسلم وكون حكمه بديهيا غير مستلزم لتصور الطرفين بالحقيقة فضلا عن بداهته وظاهر
تقرير الامام بل صريحه ان المراد هو تصديق الانسان بانه موجود ثم اولا فمنع بداهته كان بانه
على تقدير كونه كسبيا لابد من الانتهاء الى دليل يعلم وجوده بالضرورة قطعا للتسلسل والعلم بالوجود المطلق
جزء من ذلك العلم فيكون ضروريا وصرح صاحب المواقف بانه جزء وجودي وهو متصور بالبداهة
ثم اورد الامام عن المنع المذكور وزاد عليه فقال وايضا الدليل من ما ينتهي ولابد من الانتهاء
الى موجب يحكم فيها بوجود المحمول للموضوع ضرورة ثم دفعهما بان الدليل لابد من الانتهاء الى دليل هو
ضروري لا الوجود فانا نستدل بصدق المقدمتين لا بوجودهما في الخارج وبان الموجبة ما حكم فيها
بصدق المحمول على ما صدق عليه الموضوع لا بوجوده له وانت خبير بانه لا دخل للدليل وترتيب المقدمات
في الايصال الى التصور وان كلامه صريح في انه يريد بالدليل الموصل الى التصديق لا الموصل الى الكمال
وان مراد الامام بالدليل الذي لابد من العلم بوجوده هو الامر الذي يستدل به كالعالم للصانع لا
المقدمات المرتبة وانه لا معنى لصدق المحمول على الموضوع سوى وجوده له وثبوته نعم يتجه ان يقال الوجود
معنى رابط وليس الكلام فيه قوله فان قيل يريد ان يشير الى تمسكات المنكرين لبداهة الوجود مع
الجواب عنها وهي وجوه آ ان الوجود اما نفس الماهية او زائد عليها فان كان نفس الماهية والماهيات
ليست بديهية كان الوجود غير بديهي وان كان زائدا عليها كان عارضا لها لان ذلك معناه فيكون
تابعا للموصوفات في المعقولية اولا استقلال للعارض بدون المعروض وهي غير بديهية فكذا الوجود

منع م

العارض بل اولى لا نقول الكلام في الوجود المطلق لا في الوجودات الخاصة التي هي العوارض للماهيات
ولو سلم فالوجود المطلق يكون عارضا لمطلق الماهية والكسبيات انما هي الماهيات المخصوصة فلا تعدد
كون الوجود المطلق يكون عارضا ~~لمطلق الماهية~~ لا يلزم كونه تابعا للماهيات المكتسبة لانا نقول الوجود
المطلق عارض للوجودات الخاصة على ما سبق فيكون تابعا لها وهي تابعة للماهيات المكتسبة فيكون
المطلق تابعا لها بالواسطة وهذا معنى زيادة النفع وكذا مطلق الماهية عارض للماهيات المخصوصة لكونه
صادقا عليها غير مقوم لها فيكون تابعا لها فيكون الوجود المطلق العارض لمطلق الماهية عارضا
لها بالواسطة ب ان الوجود لو كان بديهيا لم يشتغل العقلاء بتعريفه كما لم يشتغلوا باقامة البرهان
على القضايا البديهية لكنهم عرفوه بوجوه كما مر ج انه لو كان بديهيا لم يختلف العقلاء في بداهته ولم
يفتقر المثبتون منهم الى الاحتجاج عليها لكنهم اختلفوا واحتجوا فلم يكن بديهيا والجواب عن الاول
انا لا نم ان العارض يكون تابعا للمعروض في المعقولية بل ربما يعقل العارض دون المعروض وعدم
استقلاله انما هو في التحقق في الاعيان ولو سلم فلا نزاع في بداهة بعض الماهيات فيكفي في تعقل الوجود
من غير اكتساب لا يقال العارض تابع للمعروض في التحقق حيث ما كان عارضا فان كان في الخارج
ففي الخارج وان كان في العقل ففي العقل ويجب ان زيادة الوجود على الماهية انما هي في العقل والمعقول
بتبعية الماهية البديهية يكون وجودها الخاص وليس المطلق ذاتيا له حتى يلزم بداهته بل عارضا
لانا نقول ليس معنى العروض في العقل ان لا يتحقق في العقل بدون المعروض وقياما به كما في العروض
الخارجي بل ان العقل اذا لاحظها ولاحظ النسبة بينهما لم يكن المعقول من احدهما نفس المعقول
من الآخر ولا جزءا له بل صادقا عليه والوجود المطلق وان لم يكن ذاتيا للخاص لكنه لازم له فلا نزاع
وليس الا في العقل اذ لا تمايز في الخارج فتعقل الخاص لا يكون بدون تعقله فيكون بديهيا و
عن الثاني ان البديهي قد يعرف تعريفا لفظيا او رسما لا لافادة تصوره لكن لا يتوقف تعريفا اسميا
لافادة المراد من اللفظ وتصور المعنى من حيث انه مدلول لفظ وان كان متصورا في نفسه ومن حيث
انه مدلول لفظ آخر وتعريفات الوجود من هذا القبيل وعن الثالث ان الاختلاف لا يقع فيه اختلاف العقلاء
هو الحكم البديهي الواضح وبداهة تصور الوجود لا يستلزم تصور الحكم بانه بديهي فيجوز ان يكون هذا
الحكم كسبيا او بديهيا خفيا لا يكون في حكم قولنا الواحد نصف الاثنين فيقع فيه الاختلاف ويحتاج
في الاول الى الدليل وفي الثاني الى التنبيه ويكون ما ذكر في معرض الاستدلال تنبيهات وقد يقال
الوجود لا يتصور اصلا وهو مكابرة في مقابلة القول بانه اظهر الاشياء واحتج الامام لذلك بمسلكات
منها انه لو كان متصورا لكان الواجب متصورا الزاما للقائلين بان حقيقته الوجود المجرد ومعنى
التجرد معلوم قطعا ومبناه على ان الوجود طبيعة نوعية لا يختلف الا بالاضافات وليس كذلك على
ما سياتي ومنها انه لو تصور لارتسم في النفس صورة مساوية له ولزم ان للنفس وجودا اجتمع
مثلان والجواب منع التماثل بين وجود النفس والصورة الكلية للوجود على ان المنع من
اجتماع المثلين بموقعها المحل كقيام العرض وههنا لو سلم فقيام الصورة كذلك فظاهر ان ليس
قيام الوجود كذلك لما تحقق من ان زيادة الوجود على الماهية انما هي في الذهن فقط واما الجواب بانه
يمكن تصور الوجود وجود النفس كما يمكن تصورها نفس ذاتها فانما يصح على راي من يجعل الوجود
حقيقة واحدة لا تختلف الا بالاضافة والا فكيف يمكن تصور الوجود المطلق حصول الوجود الخاص

بداهته م

اي في المباحث المشرقية م

الذي هو معروض لها ومنها ان تصوره بالحقيقة لا يكون الا اذا علم تميزه عند العقل عما عداه بمعنى انه ليس بمتميز وهذا سلب مخصوص لا يعقل الا بعد تعقل السلب المطلق وهو نفي صرف لا يعقل الا بالاضافة الى وجود فيدور والجواب ان تصوره موقوف على تميزه لا على العلم بتميزه ولو سلم فالسلب المخصوص انما يتوقف تعقله على تعقل السلب المطلق لو كان جزءا له وهو ممنوع ولو سلم فلا نسلم ان النفي الصرف لا يعقل ولو سلم فالسلب يعقل بالاضافة الى الايجاب وهو غير الوجود قوله

التي الثاني المنقول عن الشيخ ابي الحسن الاشعري ان وجود كل شيء عين ذاته وليس للفظ الوجود مفهوم واحد مشترك بين الموجودات بل الاشتراك لفظي والجمهور على ان له مفهوما واحدا مشتركا بين الموجودات الا انه عند المتكلمين حقيقة واحدة تختلف بالقيود والاضافات ... ان وجود الواجب هو كونه في الاعيان بخلاف ما يعقل من كون الانسان واما الاختلاف في الماهية فالوجود زائد على الماهية في الواجب والممكن جميعا وعند الفلاسفة وجود الواجب ... لوجود الممكن في الحقيقة واشتراكهما في مفهوم الكون اشتراك معروض في لازم خارجي غير مقوم وهو في الممكن زائد على الماهية عقلا وفي الواجب نفس الماهية بمعنى انه لا ماهية للواجب سوى الوجود الخاص المجرد عن مقارنة الماهية بخلاف الانسان فان له ماهية هو الحيوان الناطق ووجودا هو الكون في الاعيان موضع البحث ... الاول انه مشترك معنى الثاني انه زائد وهنا الثالث في الواجب ... الا ان الاولين بديهيان والمذكور في معرض الاستدلال تنبيهات فعلى الاول وجوه أ انا اذا نظرنا في الحادث جزمنا بان له مؤثرا مع التردد في كونه واجبا او ممكنا عرضا او جوهرا متحيزا او غير متحيز ومع تبدل اعتقاد كونه ممكنا الى اعتقاد كونه واجبا الى غير ذلك من الخصوصيات فالضرورة يكون الامر المقطوع به الباقي مع التردد في الخصوصيات وتبدل الاعتقادات مشتركا بين الكل ب انا نقسم الموجود الى الواجب والممكن ومورد القسمة مشترك بين اقسامه ضرورة انه لا معنى لتقسيم الشيء الا تخصيص ما يصدق عليه بقولنا الحيوان اما ابيض او غير ابيض بمعنى انه اما الحيوان الابيض وغيره لا مطلق الابيض الى الحيوان وغيره ولو سلم فلا نزاع الا ان المقصود اشتراكه بين الواجب والممكن ردا على من زعم عدم الاشتراك اصلا او لا ... لا قائل بالاشتراك بينهما دون سائر الممكنات او لانه يرشد الى البيان في الكل بان نقول الموجود من الممكن اما جوهر او عرض ومن الجوهر انسان او غيره فان قيل على الوجهين لم لا يجوز ان يكون الامر الباقي المقطوع به هو كون معنى من معاني لفظ الوجود لا مفهوم له كليا وان يكون التقسيم لبيان مفهومات اللفظ المشترك كما يقال العين اما فوارة او باصرة او لبيان اقسام مفهوم كلي قلنا لا نا نجد هذا الجزم وصحة التقسيم مع قطع النظر عن الوضع واللغة ولفظ الوجود فان نوقض الوجهان بالماهية والتشخص حيث يقع الجزم بان للحادث ماهية وتشخصا مع التردد في كونها واجبا او ممكنا وتقسيم كل منهما الى الواجب والممكن مع ان شيئا من الماهيات والتشخصات ليس بمشترك بين الكل اجيب بان مطلق الماهية والتشخص ايضا مفهوم كلي مشترك بين الماهيات والتشخصات المخصوصة فلا نقض واما ما يرد لو ادعينا ان الوجودات متماثلة حقيقتها مفهوم الوجود ولا اضافة في ان شيئا من الوجوه لا يدل على ذلك ج انه لو لم يكن للوجود مفهوم مشترك لم ينحصر في الموجود والمعدوم لانا اذا اعتبرنا الانسان متصفا بالوجود بمعنى باحد المعاني او معدوما كان عند العقل يجوز ان يكون متصفا بالوجود بمعنى اخر ويعتبر لا انحصار وهذا لا يتوقف

على اتحاد مفهوم العدم اذ على تقدير تعدده كان عدم الانحصار اظهر لجواز ان يكون متصفا بالعدم بمعنى اخر فلهذا عدلنا عما ذكره القوم من ان مفهوم العدم واحد فلو لم يتحد مفهوم مقابله لبطل الحصر العقلي وجعلنا اتحاد مفهوم العدم وجها رابعا تقريره ان مفهوم العدم واحد فلو لم يكن للوجود مفهوم واحد لما كانا نقيضين ضرورة ارتفاعهما عن الوجود بمعنى اخر واللازم باطل قطعا فان قيل لا نم اتحاد مفهوم العدم بل الوجود نفس الحقيقة والعدم رفعها فلكل وجود رفع مقابل له قلنا سواء جعل رفع الوجود بمعنى الكون المشترك او بمعنى نفس الحقيقة فهو مفهوم واحد بالضرورة واما التعدد فبالاضافة فان قيل لا خفاء في ان اللاانسان واللافرس واللاشجر وغير ذلك مفهومات مختلفة فاذا كان لفظ العدم موضوعا بازاء كل منها لم يتحد مفهومه قلنا الكل مشترك في مفهوم لا هو معنى العدم ولا نعني باتحاد المفهوم سوى هذا قوله وعلى الثاني اي منه على زيادة الوجود على الماهية امور يجامع الوجود وينافي الماهية وذاتياتها أ صحة السلب فانه يصح سلب الوجود عن الماهية مثل العنقاء ليس بموجود ولا يصح سلبها لماهية وذاتياتها من نفسها ٢ افادة الحمل فان حمل الموجود على الماهية المعلومة بالكنه يفيد فائدة غير حاصلة بخلاف حمل الماهية وذاتياتها ٣ اكتساب الثبوت فان التصديق بثبوت الوجود للماهية قد يفتقر الى كسب ونظر كوجود الجن مثلا بخلاف ثبوت الماهية وذاتياتها لها ٤ اتحاد المفهوم فان وجود الانسان والفرس والشجر مفهوم واحد هو الكون في الاعيان ومفهومات الانسان والفرس والشجر مختلفة ه الانفكاك في العقل فانا قد نتصور الماهية ولا نتصور كونها في الخارج ولا في الذهن فان قيل لا نعلم ان المتصور ليس الوجود في العقل ولو سلم فبالدليل ولو سلم فتصور الشيء لا يستلزم تعقل تصوره ولو سلم فيجوز ان يوجد في الخارج فلا تعقل اصلا وايضا قد نصدق بثبوت الماهية وذاتياتها لها بمعنى انها هي هي من غير تصديق بثبوت الوجود العيني او الذهني لها قلنا المراد لفظ التعقل ليعم التصور والتصديق وعبارة الاكثرين انا نتصور ماهية المثلث ونشك في وجودها العيني والذهني ويرد عليها الاعتراض بانه لا يفيد المطلوب لان حاصلها انا ندرك الماهية تصورا ولا ندرك الوجود تصديقا وهذا لا ينافي اتحادهما واعلم ان هذه تنبيهات على بطلان القول بان المعقول من وجود الشيء هو المعقول من ذلك الشيء وبعضها يدل على ذلك في الواجب والممكن جميعا وبعضها في الممكن مطلقا وبعضها في صور جزئية من الممكنات فلا يرد الاعتراض على بعضها بانها لا تفيد الزيادة في الواجب والممكن جميعا وعلى بعضها بانه يختص بصور جزئية من الممكنات والمثال الجزئي لا يصحح القاعدة الكلية وعلى الكل بانها انما تفيد تغاير الوجود والماهية بحسب المفهوم دون الهوية قوله ومعتمد الفلاسفة في ان الوجود زائد على الماهية ... وجود الواجب على ماهيته لوجوه حاصلها انه لو كان كذلك لزم محالات ١ كون الشيء قابلا وفاعلا وستجيء بيان استحالته ب تقدم الشيء بوجوده على وجوده وهو ضروري الاستحالة لا يحتاج الى ما ذكره الامام من انه يفضي الى وجود الشيء مرتين والى التسلسل في الوجودات لان الوجود المتقدم ان كان نفس الماهية فذاك او الاعادة والكلام فيه ويتسلسل ج امكان زوال وجود الواجب وهو ضروري الاستحالة وجه اللزوم اما الاول فلان الماهية تكون قابلا للوجود من حيث الموصوفية وفاعلا له من حيث الاقتضاء واما الثاني فلان الوجود محتاج الى الماهية احتياج العارض الى المعروض

فيكون ممكنا ضرورة احتياجه الى الغير فيفتقر لا علة من الماهية لا لغيرها لامتناع افتقار وجود الواجب الى
الغير وكل علة فهي متقدمة على معلولها بالضرورة فتكون الماهية متقدمة بالوجود على الوجود واما
الثالث فلان الوجود اذا كان محتاجا الى غيره كان ممكنا فكان جائز الزوال نظرا الى ذاته والا لكان واجبا
لذاته هف واما فلانا نظرا الى ذاته دفعا لما قيل لا نم ان كل ممكن جائز الزوال وانما يكون كذلك لو
لم يكن واجبا بالغير واجيب عن الاول بانا لا نم استحالة كون الشيء قابلا وفاعلا وسيجيء الكلام على
دلائلها وعن الثاني بانا لا نم لزوم تقدم الماهية على الوجود بالوجود وانما يلزم ذلك لو لزم تقدم العلة
على المعلول بالوجود وهو ممنوع ودعوى الضرورة غير مسموعة وانما الضروري تقدمها بما هي علة به ان
كانت بالوجود فبالوجود وان بالماهية فبالماهية كما في اللوازم المستندة الى الماهية فان الماهية تقتضيها
لذاتها ومن ثم يمتنع كونها تلك الماهية من غير اعتبار وجودها او عدمها كالثلثة للفردية وكذلك القابل فان
تقدمه على المقبول ضروري لكنه قد يكون بالماهية من حيث هي لا باعتبار الوجود او العدم كما هنا الممكنات
لوجوداتها وعن الثالث بانا لا نم ان الوجود اذا كان محتاجا الى الماهية كان جائز الزوال عنها
نظرا الى ذاته وانما يلزم لو لم يكن الماهية لذاتها مقتضية له ولا معنى للواجب الوجود سوى ما يمتنع زوال
وجوده عن ذاته نظرا الى ذاته ولا يضره احتياج وجوده الى ذاته ولا تسميته ممكنا بهذا الاعتبار ان
كان خلاف الاصطلاح فان الممكن ما يحتاج الى الغير في ثبوت الوجود له فلا نم صدق الممكن على ما
افتقر على الاحتياج قوله فان قيل التمسك في احتياج الفلاسفة هو الوجه الثاني وحاصل ما
ذكره الامام في الجواب انه لم لا يجوز ان يكون علة الوجود هي الماهية من حيث هي متقدمة لا بالوجود
كما ان ذاتيات الماهية متقدمة عليها لا بالوجود وكما ان الماهية علة للوازمها مع انها لا توجد بها وكما ان
ماهية الممكن قابلة لوجوده مع ان تقدم القابل ايضا ضروري ورده الحكيم المحقق في مواضع من كتبه بان
الكلام فيما يكون علة لوجود او موصوفة في الخارج وبديهة العقل حاكمة بوجوب تقدمها عليه بالوجود فانه ما لم
يلاحظ كون الشيء موجودا امتنع ان يلاحظ مبدأ لوجود ومفيدا له بخلاف القابل للوجود فانه لا بد ان يلحظ
العقل خاليا عن الوجود اي غير معتبر فيه الوجود لئلا يلزم حصول الحاصل بل وعن العدم ايضا لئلا
يلزم اجتماع المتنافيين فاخذ هي الماهية من حيث هي هي واما الذاتيات فبالنسبة الى الماهية والماهية
بالنسبة الى لوازمها فلا يجب تقدمها الا بالوجود العقلي لان تقدمها بالذاتيات واتصافها باللوازم
انما هو بحسب العقل واذا تحققت فتقدم قابل الوجود ايضا كذلك كما يحكي انه بحسب العقل فقط لا
كالجسم مع السواد فيقول على طريق البحث دون التحقيق لا نم ان المفيد لوجود نفسه يلزم تقدمه عليه بالوجود
فانه لا معنى للافادة هاهنا سوى ان تلك الماهية تقتضي لذاتها الوجود ويمتنع تقدمها عليه بالوجود ضرورة
امتناع حصول الحاصل كما في القابل بعينه بخلاف المفيد لوجود الغير فان بديهة العقل حاكمة بانه ما لم
يكن مبدأ لوجود الغير ومن هاهنا يستدل بالعالم على وجود الصانع فان قيل اذا كانت ماهية الواجب
مقتضية لوجوده ومفيضة له كان وجوده معلولا للغير وكل معلول للغير ممكن فيكون وجود الواجب ممكنا
منبع قلنا بعد المساعدة على تسمية مقتضى الماهية معلولا لها وتسمية الذات الموجودة غير الوجود ولا نم
ان كل معلول للغير بهذا المعنى ممكن وانما يلزم ذلك لو لم يكن المعلول هو الوجود والغير هو الماهية التي
قام بها ذلك الوجود كيف ولا معنى لوجوب الوجود سوى كونه مقتضى الذات التي قام بها الوجود من غير
احتياج الى غير تلك الذات وهذا معنى قوله فلما لذاته اي يكون وجود الواجب مقتضيا لذات الواجب فلعله
الا لازم

(كان صح)

(موجود ما لم يكن صح)

وجوده لا امكانه وكتقييم انا اذا وصفنا الماهية بالوجوب بمعنى انها لذاتها تقتضي الوجود واذا
وصفنا به الوجود فمعناه انه مقتضى ذات الماهية من غير احتياج الى غيرها فسواء قلنا واجب
الوجود لذاته نريد ان ذات الوجود او ذات الوجود قوله وهو رجحت استدلال المتكلمين على
زيادة وجود الواجب على ماهيته بوجوه ا لو كان وجود الواجب مجردا عن مقارنة الماهية فحصول
هذا الوصف له ان كان لذاته لزم ان يكون كل وجود كذلك لامتناع تخلف مقتضى الذات وقد مر
بطلانه بل واجبا فيلزم تعدد الواجب وان كان لغيره لزم احتياج الواجب في وجوده الى الغير ضرورة
توقف وجوده على التجرد الموقوف على ذلك الغير لا يقال يكفي في التجرد عدم ما يقتضي المقارنة لانا نقول
فيحتاج الى ذلك العدم واجيب بانه لذاته الذي هو الوجود الخاص المخالف لحقيقته لسائر الوجودات
ب الواجب مبدأ للممكنات فلو كان وجودا مجردا فكونه مبدأ للممكنات ان كان لذاته فيلزم ان
يكون كل وجود كذلك وهو محال لاستحالة كون وجود زيد علة لنفسه ولعلله والا فان كان هو الوجود
مع قيد التجرد لزم تركب المبدأ بل عدمه ضرورة ان احد جزئيه وهو التجرد عدمي وان كان بشرط
التجرد لزم جواز كون كل وجود مبدأ لكل وجود الا ان الحكم تخلف عنه لانتفاء شرط المبدأية ومعلوم
ان كون الشيء مبدأ لنفسه ولعلله يمتنع بالذات لا لواسطة انتفاء شرط المبدأية والجواب ان ذلك
لذاته الذي هو وجود خاص مخالف لسائر الوجودات فلا يلزم ان يكون كل وجود كذلك ج
الواجب يشارك الممكنات في الوجود ويخالفها بالحقيقة وما به المشاركة غير ما به الممايزة فيكون وجوده
مغايرا لحقيقته والجواب ان ما به المشاركة هو الوجود المطلق والحقيقة هو الوجود الخاص وهو
المتنازع د الواجب ان كان نفس الكون في الاعيان اعني الوجود المطلق لزم تعدد الواجب
ضرورة ان وجود زيد غير وجود عمرو وان كان هو الكون مع قيد التجرد لزم تركب الواجب من الوجود
والتجرد مع انه عدمي لا يصلح جزءا للواجب او بشرط التجرد لزم ان لا يكون الواجب واجبا لذاته بل
بشرط الذي هو التجرد وان كان غير الكون في الاعيان فان كان بدون الكون لزم ضرورة انه لا
يعقل الوجود بدون الكون وان كان مع الكون فاما ان يكون الكون داخلا فيه وهو محال ضرورة
امتناع تركب الواجب او خارجا عنه وهو المطلوب لان معناه زيادة الوجود على ما هو حقيقة الواجب
والجواب انه نفس الكون الخاص المجرد المخالف لسائر الاكوان ولا نزاع في زيادة الكون
المطلق عليه ه الوجود معلوم بالضرورة وحقيقة الواجب غير معلومة اتفاقا وغير المعلوم غير
المعلوم ضرورة والجواب ان المعلوم هو الوجود المطلق المغاير للخاص الذي هو عين الحقيقة
والى هذه الاجوبة اشار بقوله لا نزاع في زيادة الوجود الخاص المطلق اي على ماهية الواجب
وانما النزاع في زيادة وجوده الخاص وما ذكر من الوجوه لا يدل عليها قوله فان قيل اشارة
الى دليل اخر للامام لا يندفع بما ذكر تقريره ان الوجود طبيعة نوعية لما يثبت من كونه مفهوما واحدا
مشتركا بين الكل والطبيعة النوعية لا تختلف لوازمها بل يجب ان يكون لكل فرد منها ما يجب للاخر لامتناع
تخلف المقتضى عن المقتضي وعلى هذا تبنى كثير من القواعد كما سيأتي في الوجود ان اقتضى العروض
او اللاعروض لم يختلف ذلك في الواجب والممكن وان لم يقتض شيئا منهما احتاج الواجب في وجوده
لا منفصل كما سبق والجواب انا لا نم انه طبيعة نوعية ومجرد اتحاد المفهوم لا يوجب ذلك لجواز
ان يصدق مفهوم واحد على اشياء مختلفة الحقيقة واللوازم كالنور يصدق على نور الشمس وغيره مع

(اي الوجود واجب لذاته صح)

انه بعينه ابصار الاعشى بخلاف سائر الانوار فيجوز ان يكون الوجودات الخاصة متخالفة بالحقيقة
للوجود الواجب المجرد وعسى عليه المعارضة بالممكن بالعكس مع اشتراك الكل في صدق مفهوم الوجود
المطلق عليها صدق العرضي اللازم على معروضاته الملزومة كالنور على الانوار لا صدق الذاتي
بمعنى تمام الماهية المختص ليكون طبيعة نوعية كالانسان لافراده او بمعنى جزء الماهية ليلزم التركيب كالحيوان
لانواعه قوله متواطئا او مشككا اشارة الى ان الجواب بما ذكرنا من المنع مستندا بانه يجوز
اشتراك الملزومات المختلفة الحقائق في لازم واحد غير ذاتي سواء كانت مقولة عليها بالتواطي كالماهية
على الماهيات والشيء على الشيئيات او بالتشكيك كالبياض على البياضات والحرارة على الحرارات
فلا يلزم من كون الوجود مفهوما واحدا مشتركا بين الوجودات كونه طبيعة نوعية والوجودات
افرادا متفقة الحقيقة واللوازم وان فرضنا اشتراك الكل في مفهوم الوجود على السواء من غير
اولية ولا اولوية الا انه لما كان الواقع هو التشكيك وكان من دأب الحكيم المحقق سلوك طريق
التحقيق ذكر في جواب استدلالات الامام ان الوجود مقول على الوجودات بالتشكيك لانه في
العلة اقدم منه في المعلول وفي الجوهر اولى منه في العرض وفي العرض الغير القار كالسواد اشد منه في غير
القار كالحركة بل هو في الواجب اقدم واولى واشد منه في الممكن والواقع على اشياء بالتشكيك يكون
عارضا لها خارجا عنها لا ماهية لها او جزء ماهية لامتناع اختلافهما على ما سيأتي فلا يكون الوجود
طبيعة نوعية للوجودات بل لازما خارجا يقع على ما تحته بمعنى واحد ولا يلزم من ذلك تساوي ملزوماته
التي هي وجود الواجب ووجودات الممكنات في الحقيقة ليمتنع اختلافها في العروض واللاعروض وفي
المبدأية للممكنات وعدم المبدأية الى غير ذلك والعجب ان الامام قد اطلع من كلام الفارابي
وابن سينا على ان مرادهم ان حقيقة الواجب وجود مجرد هو بعينه الواجب لا اشتراك فيه اصلا و
الوجود المشترك العام المعلوم لازم له غير مقوم بل صرح في بعض كتبه بان الوجود مقول على
الوجودات بالتشكيك ثم استمر على شبهته التي زعم انها من المتانة بحيث لا يمكن توجيه شك يخل عليها
وهي ان الوجود ان اقتضى العروض او اللاعروض تساوى الواجب والممكن في ذلك وان لم
يقتض شيئا منهما كان وجوب الواجب من الغير وحله الامر انه لم يفرق بين التساوي في المفهوم
والتساوي في الحقيقة فلا شك انه لا بد من احد الامرين اما كون اشتراك الوجود لفظيا او كون
الوجودات متساوية في اللوازم قوله فرد عليها دفع لما يسبق الى بعض الاوهام من ان
الوجود اذا كان مشككا كان زائدا في الكل ومقولا بالتواطي حتى قالوا ان اختلافه في العروض واللاعروض
على تقدير التواطي محال وعلى تقدير التشكيك يوافق لاستلزامه العروض في الكل معقول كلامهم فان
اما الاول فلما سبق من ان المتواطي قد لا يكون ذاتيا لما تحته بل عارضا مختلف معروضاته
بالحقيقة واللوازم واما الثاني فلان كون الوجود مشككا انما يستلزم زيادته على ما تحته من الوجود
وهو غير مطلق والمطلق زيادة الوجودات الخاصة في العقل وهو غير لازم لجواز ان يكون احد معروضات
مفهوم الوجود المشكك وجودا قائما اي قائما بنفسه مقتضيا لغيره لكونه حقيقة مخالفة لسائر المعروضات
واما تعجب الامام بان الوجود الذي بلغ في الضعف بحيث لا يستقل بالمفهومية والمعقولية لكونه امرا
اضافيا وهو الكون في الاعيان كيف صار في الواجب ذاتا مستقلة بنفسه غنيا عن السبب مبدأ
لاستقلال كل مستقل فاولى بالتعجب حيث صدر مثل هذا الكلام عن مثل ذلك الامام قوله فان قيل

سد

ات

بان يكون كل منهما عارضا للماهية قائما بها هام

اي في اثبات المقدمة الممنوعة لو لم يكن الوجود طبيعة نوعية بل تمام حقيقة الوجودات لزم التباين الكلي بين
الوجودات ضرورة انها لا تشترك في ذاتي اصلا لامتناع تركب وجود الواجب واللازم باطل لما ثبت
من اشتراك الوجود بمعنى قلنا ان اريد بالتباين عدم صدق بعضها على البعض فلم استحالته وما
ثبت من اشتراك الكل في مفهوم الوجود لا ينافي تصادقها وان اريد عدم التشارك في شيء اصلا فلا نم
لزومه وما ذكر من عدم الاشتراك في تمام الحقيقة او بعض الذاتيات لا ينفي الاشتراك في عارض هو
مفهوم الكون وذلك كافراد الماشي من انواع الحيوانات واصنافها تشترك في مفهوم الماشي من غير
تصادق بينها قوله وقد يستدل صاحب التشريح احتج القائلون بكون الوجود نفس الماهية في الواجب وفي
الممكنات جميعا بوجوه حاصلها انه لو لم يكن نفس الماهية وليس جزءا منها بالاتفاق لكان زائدا عليها
قائما بها قيام الصفة بالموصوف وقيام الشيء بالشيء فرع ثبوته في نفسه لان ما لا كون له في نفسه لا يكون
محلا ولا في محل وهذا باطل لان الوجود والماهية ممتنع التجانب (?) اما الاول فلان الماهية حال قيامها به نعته
محلا للوجود يستحيل ان يكون بذلك الوجود فيلزم تقدم الشيء على نفسه ضرورة تقدم وجود المعروض على العارض
واما بوجود آخر فيلزم تسلسل الوجودات ضرورة ان هذا الوجود ايضا عارض يقتضي سابقية وجود المعروض
واما بطلان الوجود بلا ثبوت فلو تحقق والتقدير ان يحقق الشيء بلا وجود وهو زائد عليه تسلسلت الوجودات
فاعتبار الوجود والعدم في كل من المعروض والعارض يمكن الاحتجاج على امتناع زيادة الوجود
على الماهية باربعة اوجه ا انه لو قام بها وهي معدومة لزم قيام الوجود بالمعدوم وفيه
جمع بين صفتي الوجود والعدم وهو تناقض ب انه لو قام بها لزم سبقها بالوجود كما في سائر المعروضات
فان كان ذلك الوجود هو الوجود الاول لزم الدور لتوقف قيام الوجود بالماهية على الماهية الموجودة
الموقوف على قيام ذلك الوجود بها وان كان غيره لزم التسلسل لان هذا الوجود ايضا عارض يقتضي سبق
الماهية عليه بوجود آخر ويلزم جريان هذا التسلسل مع امتناعه لما سيأتي من الادلة ولا يستلزمه
انحصار ما لا يتناهى بين حاصرين الوجود والماهية يستلزم المدعى وهو كون الوجود نفس الماهية لان
قيام جميع الوجودات العارضة بالماهية يستلزم وجودا لها غير عارض والا لم يكن الجميع جميعا وفيه نظر
لان ما لا نم في الجمع بتقدير التسلسل بحقيقة جمع لا يكون وراءه وجود آخر بل كل جمع فرضت فعروضها بتوسط
وجود آخر عارض لان معنى هذا التسلسل عدم انتهاء الوجودات الى وجود لا يكون بينه وبين
الماهية وجود آخر ج ان وجود الشيء لو كان زائدا عليه لما كان الوجود موجودا ضرورة امتناع
تسلسل الوجودات بل معدوما وفيه اتصاف الشيء بنقيضه وكون ما لا ثبوت له في نفسه ثابتا لغيره
د انه لو قام بالماهية لكان موجودا ضرورة امتناع اتصاف الشيء بنقيضه وامتناع ان يثبت في المحل
ما لا ثبوت له في نفسه فينقل الكلام الى وجوده ويتسلسل لان التقدير ان وجود كل شيء زائد عليه والتحقيق
يقتضي رد الوجوه الاربعة الى وجهين بطريق الترديد بين الوجود والعدم في جانبي المعروض والعارض
على ما اورده في المتن بتقرير الاول انه لو قام بالماهية فالماهية المعروضة اما معدومة فيتناقض
او موجودة فيدور او يتسلسل وتقرير الثاني ان الوجود العارض اما معدوم فيتصف الشيء بنقيضه
ويثبت في المحل ما لا ثبوت له في نفسه واما موجود فيزيد وجوده عليه ويتسلسل الوجودات والجواب
اما اجمالا فهو ان زيادة الوجود على الماهية وقيامه بها انما هو بحسب العقل بان يلاحظ كلا منهما من غير
ملاحظة الآخر ويعتبر الوجود معنى له اختصاص بالمتعلق بالماهية لا بحسب الخارج بان يقوم الوجود بالماهية

ض

ض

ت

ض

كقيام البياض بالجسم ويلزم المحالات واما تفصيلا فعن الاول ان قيامه بالماهية حيث ليس الا
بالماهية المعدومة فيلزم التناقض ولا الموجودة فيلزم الدور او التسلسل فان قيل ان اريد بالماهية من
حيث هي ما لا يكون الوجود والعدم نفسها ولا اجزاءها كما قيل فغير مفيد لان العروض كاف في عروض
المحالات وان اريد ما لا يكون موجودا ولا معدوما لا بالعروض ولا بغيره فالتناقض فيه اظهر لان
اللاوجود نقيض للوجود بلا نزاع ولا اشتباه قلنا المراد ما لا يعتبر فيه الوجود ولا العدم وان كان
لا ينفك عن احدهما في الخارج فان قيل عدم الانفكاك عن احدهما كاف في لزوم المحال لانه ان قارن العدم
فتناقض او الوجود فدور او تسلسل قلنا قيام الوجود بالماهية امر عقلي ليس كقيام البياض بالجسم
ليلزم تقدمها عليه بالوجود تقدما ذاتيا او زمانيا فيلزم المحالات بل غاية الامر انه يلزم تقدمها عليه بالوجود
العقلي ولا استحالة فيه لجواز ان يلاحظ وحدها من غير ملاحظة وجودها خارجي او ذهني ويكون لها
وجود ذهني لا يلاحظه العقل فان عدم الاعتبار غير اعتبار العدم وان اعتبر العقل وجودها الذهني لم يلزم تسلسل
فجوابه الانقطاع بما منع لزوم تقدم المعروض على العارض بالوجود على الاطلاق وانما ذلك في عوارض
الوجود دون عوارض الماهية وعن الثاني اما بحثا فان الوجود موجود ولا نسلم لزوم التسلسل وانما يلزم
لو كان وجوده زائدا عليه وليس كذلك بل وجوده عينه وانما النزاع في غيره ولا نسلم ايضا [illegible] عليه
وتحقيق ذلك انه لما كان تحقق كل شيء بالوجود فبالضرورة يكون تحققه بنفسه من غير احتياج الى
وجود آخر يقوم به كما انه لما كان التقدم والتأخر فيما بين الاشياء بالزمان كانا فيما بين اجزائه بالذات
من غير افتقار الى زمان آخر فان قيل فيكون كل وجود واجبا اذ لا معنى له سوى ما يكون تحققه بنفسه
قلنا ثم فان معنى وجود الواجب بنفسه انه اذا حصل للشيء اما في ذاته كما في الواجب او في غيره كما في
الممكن لم يفتقر تحققه الى وجود آخر يقوم به بخلاف الانسان فانه انما يتحقق بعد ما يتأثر الفاعل بوجود
يقوم به عقلا على ان قولنا تحقق الاشياء بالوجود تسامح في العبارة اذ الوجود ليس تحقق الاشياء
لا انها به تحققها والمعنى ان تحقق الاشياء يكون عند قيام الوجود بها عقلا واتحاده بها [illegible] او
بحثا ان الوجود معدوم ولا يلزم منه اتصاف الشيء بنقيضه بمعنى صدقه عليه لان نقيض الوجود هو العدم
واللاوجود لا المعدوم واللاموجود غاية الامر انه يلزم ان الوجود ليس بذي وجود كما ان السواد
ليس بذي سواد والامر كذلك ولا يلزم ايضا ان يتحقق في المحل ما لا تحقق له في نفسه لما عرفت من
ان قيام الوجود بالماهية ليس بحسب الخارج كقيام البياض بالجسم بل بحسب العقل فلا يلزم الا تحققه
في العقل وقد يجاب عن الاول بانه منقوض بالاعراض القائمة بالمحال كسواد الجسم فان قيامه اما
بالجسم الاسود فدور او تسلسل واجتماع المثلين او اللااسود فتناقض وهو ضعيف لان قيامه
بجسم المسود به لا بسواد قبله ليلزم محال ووصفه بانه على محل لا اسود بمعنى حال ظرفيا انه اسود من غير
تناقض ولا كذلك حال الوجود مع الماهية لان الخصم يدعي ان تقدم المعروض على العارض بالوجود
ضروري فلا يتصور قيام الوجود بمحل موجود بهذا الوجود فلا يحصل سوى المنع والاستناد بان ذلك
انما هو في العوارض الخارجية كسواد الجسم وهذا ليس كذلك وعن الثاني بان الوجود ليس بموجود ولا
معدوم وهو ايضا ضعيف لما سيأتي في نفي الواسطة قوله [illegible]
الشيء وسائر المتكلمين والحكماء [illegible] بديهة العقل فان الظاهر من مذهب الشيخ ان مفهوم
وجود الانسان هو المحمول الناطق مثلا ولفظ الوجود في العربية ولفظ هستي في الفارسية الى غير
ذلك

من اللغات مشترك بين معان لا اشتراك فيها بين الموجودات وقد نسب المتكلمين ان الوجود عرض قائم
بالماهية قيام سائر الاعراض بمحالها ومن مذهب الحكماء انه كذلك في الممكنات وفي الواجب [illegible]
غير مدرك للعقول وقد ذكر ظاهر المطالع ووقع صاحب الصحائف الى ان منشأ الاختلاف
هو اطلاق لفظ الوجود على مفهوم الكون وعلى مفهوم الذات فمن ذهب الى انه زائد على الماهية اراد
به الكون ومن ذهب الى انه نفس الماهية اراد به الذات فعند تحرير المبحث يرتفع الخلاف وهذا
فاسد اما اولا فلان احتجاج الفريقين صريح في ان النزاع في الوجود المقابل للعدم وهو بمعنى
الكون واما ثانيا فلان مفهوم الذات ايضا معنى واحد مشترك بين الذوات اشتراك الوجود
بين الموجودات من غير اشتراك لفظ وتعدد وضع واما ثالثا فلان القول بان ذات الانسان
نفس ذاته وماهيته مما لا يتصور فيه فائدة فضلا عن ان يحتاج الى الاحتجاج عليه فقوله اي قول
القائلين بان وجود الشيء زائد عليه لا يفيد سوى ان ليس المفهوم من وجود الشيء هو المفهوم من ذلك الشيء
من غير دلالة على انه عرض قائم به قيام العرض بالمحل فان هذا مما لا يقبله العقل وان وقع في
كلام الامام وغيره وقول القائلين بان وجود الشيء نفس ذاته لا يفيد سوى ان ليس للشيء هوية و
لعارضه المسمى بالوجود هوية اخرى قائمة بالاولى كما في قيام البياض والجسم من غير
دلالة على ان المفهوم من وجود الشيء هو المفهوم من ذلك الشيء فان هذا بديهي البطلان فانه
لا يظهر من كلام الفريقين ولا يتصور من المنصف خلاف في ان الوجود زائد على الماهية ذهنا
اي عند العقل وبحسب المفهوم والتصور بمعنى ان للعقل ان يلاحظ الوجود دون الماهية وكذا
دون الوجود لا عينا اي بحسب الذات والهوية بان يكون لكل منهما هوية متميزة يقوم احدهما بالآخر
كالبياض بالجسم فعند تحرير المبحث وبيان ان المراد الزيادة في التصور او في الهوية يرتفع النزاع
من الفريقين والظاهر ان القول بكون اشتراك الوجود لفظيا بمعنى ان المفهوم من الوجود المضاف
الى الانسان غير المفهوم من المضاف الى الفرس ولا اشتراك بينهما في مفهوم الكون مكابرة وكذا
لبداهة العقل وذهب صاحب المواقف الى ان النزاع راجع الى النزاع في الوجود الذهني فمن
اثبته قال بالزيادة عقلا بمعنى ان في العقل امرا هو الوجود وآخر هو الماهية ومن نفاه اطلق القول
بانه نفس الماهية لانه لا تغاير ولا تمايز في الخارج وليس وراء الخارج امر يتحقق فيه احدهما بدون
الآخر فيتحقق التمايز وفيه نظر لانه لا نزاع للقائلين بنفي الوجود الذهني في تعقل الكليات والا
والمعدومات والممتنعات ومغايرة بعضها للبعض بحسب المفهوم وانما نزاعهم في كون التعقل
بحصول شيء في العقل وفي ارتسام الصورة في الجملة فلا يتجه لهم بمجرد نفي الوجود الذهني نفي التغاير
بين الوجود والماهية في التصور بان يكون المفهوم من احدهما غير المفهوم من الآخر ونفي الاشتراك
المعنوي بان يعقل من الوجود معنى كلي مشترك بين الموجودات كما لا ينفي تغاير مفهوم الانسان ومفهوم
الفرس ومفهوم الامكان ومفهوم الامتناع ولا اشتراك كل من ذلك بين الافراد بل غاية الامر ان
لا يقولوا الوجود زائد في العقل والمعنى الكلي المشترك ثابت فيه بل يقولوا زائد ومشترك عقلا اي
العقل بمعنى ان العقل يفهم من احدهما غير ما يفهم من الآخر ويدرك منه معنى كليا يصدق على الكل ولهذا
اتفق الجمهور من القائلين بنفي الوجود الذهني على ان الوجود مشترك معنى وزائد على الماهية ذهنا
بالمعنى الذي ذكرنا قوله هذا في الممكن يعني ان ما ذكر من عدم تحقق الخلاف في زيادة الوجود

على الماهية وهنا بمعنى كون المفهوم من أحدهما غير المفهوم من الآخر وفي كونه عينها بمعنى عدم تمايزهما بالهوية إنما هو في الممكن وأما في الواجب فعند المتكلمين له حقيقة غير مدركة للعقول مقتضية لذاتها الوجود الخاص المغاير لها بحسب المفهوم دون الهوية كما في الممكنات وعند الفلاسفة حقيقته وجود خاص قائم بذاته وهنا وعينا من غير افتقار لا إلى فاعل يوجده أو محل يقوم به في العقل وهو مجرد عن الوجود أي ليس للممكنات بالحقيقة وإن كان مشاركا لها في كونه معروضا للوجود المطلق ويعبرون عنه بالوجود البحت وبالوجود بشرط لا بمعنى أنه لا يقوم بماهية ولو في العقل كما في وجود الممكنات وأما ذهبوا إلى ذلك لاعتقادهم أنه لو كان له ماهية ووجود فإن الواجب هو المجموع لزم تركبه ولو كسب العقل وإن كان أحدهما لزم احتياج صرورة احتياج الماهية في تحققها إلى الوجود واحتياج الوجود لعروضه إلى المحل ولو في العقل وحين اعترض عليهم بأن الوجود الخاص أيضا يحتاج إلى الوجود المطلق ضرورة امتناع تحقق الخاص بدون العام أجابوا بأنه كون خاص متعين بنفسه لا بالفاعل قائم بذاته لا بالماهية غني في التحقق عن الوجود المطلق وغيره من العوارض والأسباب مخالف بالحقيقة سائر الوجودات بالحقيقة وإن كان مشاركا لها في وقوع الوجود المطلق عليها وهو أمر لازم خارجي غير مقوم وهذا لا يوجب التركيب ولا الافتقار كما أنكم إذا جعلتموه ماهية موجودة تكون الحصص مطلق الماهية والموجود لم يوجب احتياجه كيف والمطلق اعتباري محض وحين اعترض بأنه لا يجوز أن تكون تلك الحقيقة المخالفة للحقائق المتحققة بنفسها الغنية عما سواها أمرا غير الوجود أجابوا بأن المتحقق بنفسه الغني عما سواه لا يجوز أن يكون غير الوجود لأن احتياج غير الوجود في التحقق إلى الوجود ضروري وحين اعترض بأن الوجود مفهوم واحد لا يتكثر ولا يتحصص حصصا إلا بالإضافة إلى الماهيات كنور الشمس وذلك أو ذاك إذ لا يبقى للمقدس سوى المطلق مع قيد الإضافة أجابوا بمنع ذلك بل الوجودات حصص كما ترى وحقائق متكثرة بأنفسها لا بمجرد عارض الإضافة ليكون متماثلة متفقة الحقيقة ولا بالفصول لتكون الوجود المطلق جنسا لها بل هو عارض لازم لها كنور الشمس ونور السراج فإنهما مختلفان بالحقيقة واللوازم مشتركان في عارض النور وكذا مثل الثلج والعاج في البياض والكم والكيف المشتركين في العرضية بل الجوهر والعرض المشتركين في الإمكان والوجود إلا أنه لما لم يكن لكل وجود اسم خاص كما في أقسام الممكن وأقسام العرض وغيره لكن توهم أن تكثر الوجودات وكونها حصصا إنما هو بمجرد الإضافة إلى الماهيات المعروضة لها كبياض هذا الثلج وذاك ونور هذا السراج وذاك والإنصاف أن ما ذكروا من الاختلاف بالحقيقة ضمن وجود الواجب والممكن ومحتمل في مثل وجود الجوهر والعرض ومثل وجود العاقل وغير العاقل وأما في مثل وجود الإنسان والفرس ووجود زيد وعمرو فلا قوله فإن قيل لما لاح من كلام الفارابي وابن سينا أن حقيقة الواجب وجود خاص معروض للوجود العام المشترك المقابل للعدم بخلاف ما ذكره الحكيم المحقق أعني من الإمام بأن في اعترافهما بكون وجود الواجب زائدا على حقيقته وبأنه يستلزم كون الواجب موجودا بوجودين مع أنه لا أولوية لأحدهما بالعارضية وقد سبق أن النزاع في الوجود الخاص لا المطلق ولما كان معنى صدق الوجود المطلق على الوجودات الخاصة أن كل منها حصة من مفهوم الوجود المطلق الذي هو الكون في الأعيان صرح بعض من حاول تلخيص كلام الحكماء بأن الحصة من مفهوم الكون في الأعيان زائد على الوجود المجرد المبدأ للممكنات الذي هو نفس ماهية الواجب

فما ذكر الاعتراض بأن الوجود الخاص الذي هو الحصة من مفهوم الكون زائد على حقيقة الواجب كما في الممكنات ويلزم منه أن يكون في الواجب وجودان عارض ومعروض وفي الممكن كالإنسان مثلا ماهية هو الحيوان الناطق ووجود هو الحصة من مفهوم الكون والمراد أن هو ما صدق عليه الوجود وهو عارض للماهية معروض للحصة وهذا مما لم يقل أحد ولم يقم عليه دليل وإذا اعتبر هذا بياض الثلج لزم فيه أن يكون فيه بياض عارض هو الحصة من مفهوم البياض وآخر معروض لتلك الحصة عارض للثلج هو ما فيه الخاص والجواب أن معنى الحصة من مفهوم الكون هو نفس ذلك المفهوم مع خصوصية ما لا كما صدق هو عليه من الوجودات المخالفة فكما لا نزاع لهم في زيادة مفهوم الكون فكذا في الحصة كيف وقد اتفقوا على أن حقيقة الواجب غير معلومة ومفهوم الكون معلوم بل بديهي وكذا تقييد الوجوب مثلا وإنما النزاع في أن يكون لوجوده الخاص ماهية مغايرة له بحسب المفهوم كما في الممكنات وإذا انفرد بأن لا معنى للحصة من مفهوم العام الأتين ذلك المفهوم مع خصوصية ما فكل ما يكون الوجود مقولا على الوجودات بالتشكيك وإن المقول بالتشكيك لا يكون ماهية أو جزء ماهية لما تحته بل عارضا يعود ذلك إلى أن في الممكن أمرا وراء الماهية والحصة من مفهوم الكون هو وجوده الخاص الذي به يتحقق في الأعيان بل ليس يتحقق وكل دليل دل على زيادة الأول دال على زيادة الآن هذا التغاير إنما هو بحسب العقل لا غير إذ ليس في الخارج للإنسان مثلا أمر هو الماهية وآخر هو الوجود مصلحا من أن يكون فيه مثالا وجودان على أنا لو جعلنا كون وجوده زائدا على الماهية بحسب الخارج أيضا كما في بياض الثلج لم يلزم ذلك لأن مفهوم العام أو الحصة منه صورة عقلية ولو سلم فإيجاد الموضوع والمحمول بحسب الخارج ضروري فمن أين يلزم في الإنسان وجودان وفي الثلج بياضان قوله ثم إن جمعا ممن اشتهر بمباحث من المتفلسفة والمتصوفة أن حقيقة الواجب هو الوجود المطلق تمسكا بأنه لا يجوز أن يكون عدما أو معدوما وهو ظاهر ولا ماهية موجودة أو مع الوجود لما في ذلك من الاحتياج والتركيب فتعين أن يكون وجودا وليس هو الوجود الخاص لأنه إن أخذ مع المطلق تركب أو مجرد المعروض لحتاج ضرورة احتياج المقيد إلى المطلق وضرورة أنه لو ارتفع المطلق لارتفع كل الوجود وحين أورد عليهم أن الوجود المطلق مفهوم كلي لا يتحقق له في الخارج وله أفراد كثيرة لا تكاد تتناهى والواجب موجود واحد لا تكثر فيه أجابوا بأنه واحد لا بشخص موجود بوجود هو نفسه وإنما التكثر في الموجودات بواسطة الإضافات لا بواسطة تكثر وجوداتها فإنه إذا انتسب إلى الإنسان حصل موجود وإلى الفرس موجود آخر وهكذا وعلى هذا فمعنى قولنا الواجب موجود أنه وجود ومعنى قولنا الإنسان أو الفرس أو غيره موجود أنه ذو وجود بمعنى أن له نسبة إلى الواجب وهذا احتراز عن شناعة التصريح بأن الواجب ليس بموجود وأن كل وجود حتى وجود القاذورات واجب تعالى الله عما يقول الظالمون علوا كبيرا والأفكار الوجودات وكون الوجود المطلق مفهوما كليا لا تحقق له إلا في الذهن ضروري وما توهموا من احتياج الخاص إلى العام باطل إلا بالعكس إذ لا تحقق للعام إلا في ضمن الخاص نعم إذا كان العام ذاتيا للخاص يفتقر هو إليه في تعقله وأما إذا كان عارضا فلا وما ذكروا من أنه لو ارتفع ارتفع كل وجود حتى الواجب ممتنع ارتفاعه أي عدمه فيكون واجبا فمغالطة وإنما يلزم الوجوب لو كان امتناع العدم لذاته وهو ممنوع بل لأن ارتفاعه بالكلية يستلزم ارتفاع بعض أفراده الذي هو الواجب تعالى ولوازم الواجب مثل الماهية والعلية والعالمية وغير ذلك فإن قيل لم يمتنع لذاته لامتناع اتصاف الشيء بنقيضه قلنا

وأما إطلاقه فباعتبار عدم تقيده بماهية كلية كما قال بعض المحققين هذا العلم لا يعرفه إلا العلماء بالله

الممتنع اتصاف الشيء بنقيضه بمعنى حمله عليه بالمواطاة مثل قولنا الوجود عدم لا بالاشتقاق مثل قولنا
الوجود معدوم كيف وقد اتفق الحكماء على ان الوجود المطلق من المعقولات الثانية والامور الاعتبارية
التي لا تحقق لها في الاعيان ثم اوهم القائلون بكون الواجب تعالى هو الوجود المطلق ان في مواضع من
كلام الحكماء رمزا الى هذا المعنى منها قولهم الواجب تعالى هو الوجود البحت والوجود بشرط لا اي الوجود
الصرف الذي لا يشوبه عدم اصلا ومنها قولهم الوجود خير محض لان الشر المتفسح اما هو عدم وجود
او عدم كمال الموجود حيث ان ذلك العدم غير لائق به او غير مؤثر عنده والموجود بالنسبة الى الكل
العام كما قد يكون شرا لكن لا لذاته بل لكونه مؤديا الى ذلك العدم فحيث لا عدم لا شر قطعا فالوجود
البحت خير محض ومنها قولهم الوجود لا يعقل له ضد ولا مثل اما الضد فلانه يقال عند الجمهور للموجود
المساوي في القوة للموجود الاخر الممانع له والوجود وان فرضنا كونه موجودا بمعنى المعروض للوجود
فلا يتصور ان يمانع شيئا من الموجودات وعند الخاص لما يشارك شيئا اخر في الموضوع وهو انما
احدهما عاقبه والموضوع هو المحل المستغني في قوامه عن الحال ولا يتصور ذلك للوجود اذ لا يتقوم
شيء بدونه ولو سلم فلا يتصور وجودي يعاقبه ولا يجامعه ومنها قولهم الوجود ليس له جنس ولا
فصل لانه بسيط لا جزء له عينا ولا ذهنا والا لزم تقدمه على نفسه ضرورة تقدم وجود الجزء على وجود
الكل في الخارج ان كان التركيب خارجيا وفي الذهن ان كان ذهنيا ولان جزءه ان كان وجودا او
موجودا لزم تقدم الشيء على نفسه وان كان عدما او معدوما لزم تقوم الشيء بنقيضه ولان الجنس
يجب ان يكون اعم ولا اعم من الوجود اذ ما من شيء الا وله وجود في نفس الامر صح المعنى
ولو سلم فغاية الامر اتصاف كل من الوجود والواجب بهذه المعاني ولا انتاج من الموجبتين في الشكل
الثاني وتحقيقه ان لزوم هذه الامور للوجود لا يوجب كونه الواجب ما لم يتبين تساويها للملزوم
ثم القول بكون الواجب هو الوجود المطلق ينافي تصريحهم بامور منها ان الوجود المطلق من المحمولات
العقلية اي الامور التي يمتنع استقلالها عن المحل عقلا وليس حصولها في الخارج كالامكان والكلية
بخلاف مثل الانسان فانه مستغن عن المحل ومثل السابق فان قيامه بالمحل خارجي ومنها انه من
المعقولات الثانية اي العوارض التي تلحق المعقولات الاولى حيث لا يحاذى بها امر في الخارج كالكلية
والجزئية والذاتية والعرضية لانها امور تلحق حقائق الاشياء عند حصولها في العقل وليس في الاعيان
شيء هو الوجود او الذاتية او العرضية مثلا وانما في الاعيان الانسان والسواد مثلا ومنها نظم
من جهة ما ادى اليه البيان سواه وجودات الاشياء من المحمولات العقلية والمعقولات
الثانية وكان الكلام في الوجود المطلق ومنها انه ينقسم الى الواجب والممكن لانه ان كان مفتقرا الى الغير
فممكن والا فواجب والى القديم والحادث لانه ان كان مسبوقا بالغير او بالعدم فحادث والا
فقديم ومنها انه متكثر بتكثر الموضوعات الشخصية كوجود زيد وعمرو والنوعية كوجود الانسان و
الفرس والجنسية كوجود الحيوان والنبات فان قيل الموضوع هو المحل المستغني في قوامه عن
الحال ولا يتصور ذلك للوجود قلت المراد ههنا ما يقابل المحمول وهو الذي يحمل عليه الوجود بالاشتقاق
ولو سلم فالقيام ههنا عقلي وظاهر هذا الكلام ان وجودات الممكنات اشخاص من الوجود المطلق
تكثرت بالاضافة الى المحال وليست امورا متكثرة متخصصة بانفسها معروضة له وكان المراد ان الوجود
المطلق متكثر بما صدق هو عليه من الوجودات الخاصة بتكثر الموضوعات ومنها انه مقول على

بالتشكيك كما سبق وجميع ذلك مما يستحيل في حق الواجب تعالى وتقدس وبالجملة فالقول بكون الواجب هو الوجود
المطلق مبني على اصول فاسدة مثل كونه واحدا بالشخص موجودا في الخارج ممتنع العدم لذاته ويستلزم
بطلان امور اتفق العقلاء عليها مثل كونه اعرف الاشياء مشتركا بين الموجودات مقولا عليها
بالتشكيك معدودا في ثواني المعقولات وكون الواجب مبدأ لوجود الممكنات متصفا بالعلم والقدرة
والارادة والحيوة وارسال الرسل وانزال الكتب وغير ذلك مما وردت الشريعة به قوله وما اعجب
حال الوجود يتعجب من اختلافات العقلاء في احوال الوجود بعدما اتفقوا على انه اعرف الاشياء مع ان
الغالب من حال الشيء ان يتبع ذاته في الجلاء والخفاء فمنها اختلافهم في انه جزئي او كلي فقيل جزئي
حقيقي لا تعدد فيه اصلا وانما التعدد في الموجودات بواسطة الاضافات حتى ان قولنا وجود زيد ووجود
عمرو بمنزلة قولنا اله زيد واله عمرو والحق انه كلي والوجودات افراده ومنها اختلافهم في انه واجب
او ممكن فذهب جمع كثير من المتأخرين الى انه واجب على ما ذكرنا وذلك هو القول بالعينية ومنها اختلافهم
في انه عرض او ليس بعرض ولا جوهر لكونهما من اقسام الموجود وهذا هو الحق وفي كلام الامام ما يشعر
بانه عرض وبه صرح جمع من المتكلمين وهو بعيد جدا لان العرض ما لا يتقوم بنفسه بل بمحل مستغن عنه في
تقومه ولا يتصور استغناء الشيء بنفسه وكيف عن الوجود ومنها اختلافهم في انه موجود او لا فقيل
موجود بوجود هو نفسه فلا تسلسل وقيل بل اعتباري محض لا تحقق له في الاعيان اذ لو وجد فاما
بوجود زائد فيتسلسل او بوجود هو نفسه فلا يكون اطلاق الموجود على الوجود وعلى سائر الاشياء
بمعنى واحد لان معناه في الوجود انه الوجود وفي غيره انه ذو الوجود ولانه اما ان يكون جوهرا
فلا يقع صفة للاشياء او عرضا فيتقوم المحل دونه والتقوم بدون الوجود محال ولان ما ذكر في زيادة
الوجود على الماهية من انا نعقل الماهية ونشك في وجودها جار بعينه في وجود الوجود فانا نعقل
الوجود ونشك في وجوده فيكون وجوده زائدا عليه وكذا وجود وجوده فيتسلسل وهذا ايضا يبطل ما ذهب
اليه العلامة من ان ماهية الواجب نفس الوجود المجرد وذلك لانا بعد ما نتصور الوجود المجرد
نطلب البرهان على وجوده في الاعيان فيكون وجوده زائدا ويتسلسل ولا مخلص الا بان الوجود المقول
على الوجودات اعتبار عقلي كما سبق وقيل الوجود ليس بموجود ولا معدوم بل واسطة على ما يثبته
ومنها اختلافهم في ان الوجودات الخاصة نفس الماهيات او زائدة عليها كما سبق ومنها اختلافهم
في ان لفظ الوجود مشترك بين مفهومات مختلفة على ما نقل عن الاشعري او متواطئ يقع على الوجودات بمعنى واحد
لا تفاوت فيه اصلا او مشكك يقع عليها بمعنى واحد هو مفهوم الكون لكن لا على السواء وهو الحق قوله

المبحث الثالث

الوجود على مراتب اعلاها الوجود في الاعيان وهو الوجود الاصيل المتحقق
الذي به تتحقق ذات الشيء وحقيقته بل نفس حقيقتها ثم الوجود في الاذهان وهو وجود غير اصيل يعبر عنه
بالظل للجسم بكون المتحقق فيه الصورة المطابقة للشيء بمعنى انها لو تحققت في الخارج لكانت ذلك الشيء كما ان
ظل الشخص لو تجسم لكان ذلك الشخص ثم الوجود في العبارة ثم في الكتابة ووجه ضبط الاوضاع ان ذات
الشيء وحقيقته هي ما به الموجود زيد ثم اللفظ صوت موضوع بازائه وفي الخط نقش موضوع
بازاء اللفظ الدال عليه لا لذات زيد وصورته نعم اذا اضيف الوجود الى اللفظ الموضوع بازائه او النقش
الموضوع بازاء ذلك اللفظ كان وجودا حقيقيا من قبيل الوجود في الاعيان ولكل لاحق مما ذكرنا
دلالة على السابق فللذهني على العيني وللفظي على الذهني وللخطي على اللفظي فهي متلفعة دلالات

أو لها تعلقه بحقيق لا يختلف فيها بحسب اختلاف الاشخاص والاوضاع الدال والمدلول اذ ما تي لفظ عبر
عن السماء فالموجود منها في الخارج هو ذلك الشخص وفي الذهن هو الصورة المعنية المطابقة له الاخريان
اعني دلالة اللفظ على الصورة الذهنية ودلالة الخط على اللفظ وضعيان يختلف في الاولى منهما
الدال بان يعين بطائفة لفظا كالسماء وطائفة اخرى لفظا اخر كما في الفارسية وغيرها لا المدلول لان
الصورة الذهنية لا تختلف باختلاف اللغات ويختلف في الثانية اعني دلالة الخط على اللفظ الدال والمدلول
جميعا واختلاف الدال لا يستلزم اختلاف المدلول بل قد يكون مع اتحاده كلفظ السماء يكتب بصورة
مختلفة بحسب اختلاف الاصطلاحات في الكتابة فان قيل معنى الدلالة كون الشيء بحيث يفهم منه شيء آخر
فاذا اعترفت بها بين الصور الذهنية والاعيان الخارجة ولا معنى لفهمها والعلم بها سوى حصول صورها
كان معناه ان يقال يحصل من حصول الصور حصول الصور قلنا المراد انه اذا حكم على الاشياء كان
الحاصل في الذهن هو الصورة ويحصل منها الحكم على الاعيان الخارجة فانا اذا قلنا العالم حادث
فالحاصل في الذهن صورة العالم وقد حصل منها العلم بثبوت الحدوث للعالم الموجود في الخارج فان قيل
نحن قاطعون بان الوضع انما هو من الالفاظ بازاء ما يتعقل من الاعيان والدلالة عليها ولهذا نقول ان الوضع
والدلالة لا نقول بالصور الذهنية اذا لم يكن للمعقول وجود في الخارج كان المدلول هو نفس الصورة
عندنا نقول بها كالمعدوم والمستحيل قلنا مبنى هذا الكلام على اثبات الصور الذهنية فانه مما يكاد
تقضي به بديهة العقل ولما كان عند سماع اللفظ يرتسم الصورة في النفس فيعلم ثبوت الحكم لما في الخارج
جعلوا الخارج مدلول الصورة والصورة مدلول اللفظ وأما كون مدلول الخط هو اللفظ والحكمة
في قلة المؤنة حيث الكتب يحفظ صور معدودة بترتيب تركيب الحروف في الالفاظ من احتياج لما
ان يحفظ لكل معنى صورة مخصوصة قوله واستدل كون العلم ستأتي العلم بما لا تحقق له في الاعيان
مقتضيا لثبوت امر في الذهن ظاهر يجري مجرى الضروريات ومن ههنا زعم بعضهم ان انكار الوجود
الذهني انكار للامر الضروري واستدل المثبتون بوجوه ا انا نحكم حكما ايجابيا على ما لا تحقق له في الخارج اصلا
كقولنا اجتماع النقيضين مستلزم لكل منهما ومغاير لاجتماع الضدين ونحو ذلك ومعنى الايجاب الحكم
بثبوت امر لامر وثبوت الشيء لما لا ثبوت له في نفسه بديهي الاستحالة فيلزم ثبوت الممتنعات ليصح هذه
الاحكام وان ليس في الخارج ففي الذهن ويتقرر آخر ان من الموجبات ما لا يكون لموضوعه في الخارج
والموجبة يستدعي وجود الموضوع في الحكم فيكون في الذهن وما يقال انا نحكم على الممتنعات باحكام ثبوتية
فمعناه ان احكام الخارجية فلابد عليه انه ان اريد الثبوت في الخارج فمحال او في الذهن فمصادرة على انه يجوز
ان يقال المراد الثبوت في الجملة وكونه منحصرا في الخارجي والذهني لا يستلزم ان يراد احدهما لتلزم المحال
او المصادرة ب ان الكلي مفهوم وكل مفهوم فانه ثابت متميز عند العقل فالكلي ثابت وليس في
الخارج لان كل ما هو في الخارج متشخص فيكون في الذهن ج ان القضايا ما موجبة حقيقية وهي
يستدعي وجود الموضوع ضرورة وليس في الخارج لانه قد لا يوجد في الخارج اصلا كقولنا كل عنقاء حيوان
وعلى تقدير الوجود لا تنحصر الاحكام في الافراد الخارجية كقولنا كل جسم متناه او حادث او مركب من اجزاء
لا تتجزى بل لا يحكم الا على ما يعم الافراد المحققة والمقدرة ما بحكم على جميع الافراد لا يكون الا باعتبار الوجود في الذهن
وفي المواقف ما يشعر بان قولنا الممتنع معدوم قضية حقيقية وليس كذلك في اصطلاح القوم واعترض
بانا لا نسلم ان الايجاب يستدعي وجود الموضوع قولكم ان ثبوت الشيء للشيء فرع ثبوته في نفسه قلنا معنى الايجاب

ان ما صدق عليه الموضوع هو ما صدق عليه المحمول من غير ان يكون هناك ثبوت امر لامر بمعنى الوجود والتحقق فهو
وان كان بحسب العبارة وعلى اعتبار الوجود الذهني بل اللازم هو تميز الموضوع والمحمول عند العقل بمعنى
تصورهما فيكون مرجع الوجوه الثلثة الى انا نتصور ونفهم امورا لا وجود لها في الخارج فيكون ثابتة في الذهن
لان تعقل الشيء انما يكون بحصوله في العقل بصورته ان كان من الموجودات العينية والا فبنفسه وهذا نفس
المتنازع لان القول بكون التعقل بالحصول في العقل انما هو راي القائلين بالوجود الذهني والا فكان العلم
بنفي ما كافيا في اثبات المط والجواب ان الاذعان بفهم الشيء وتعقله وتميزه عند العقل يتعلق بين العاقل
والمعقول سواء كان العلم عبارة عن حصول صورة الشيء في العقل او عن اضافة مخصوصة بين العاقل والمعقول
او عن صفة ذات اضافة والتعلق بين العاقل وبين المعدوم الصرف محال بالضرورة فلابد للمعقول من ثبوت في الجملة
ولما امتنع ثبوت الكليات بل سائر المعدومات سيما الممتنعات في الخارج تعين كونه في الذهن قال قيل
في رد هذا الجواب ان المعقولات التي لا وجود لها في الخارج لا يكون موجودة في الذهن لجواز ان يكون قائمة
بانفسها كالمثل المجردة الافلاطونية على ما سيأتي في بحث الماهية وكالمثل المعلقة التي يقول بها بعض الحكماء
زعما منهم ان لكل موجود شيئا في عالم المثال ليس بمعقول ولا محسوس على ما سيأتي في آخر المقصد الرابع
او قائمة ببعض الموجودات كما ادعيه الفلاسفة من ارتسام صور الكائنات في العقل الفعال ومعنى ان يكون
هذا مراد الامام بالاجرام الغائبة عنا والاجسام المعدومات بالاجرام قلنا لا نعقل الكلام في المعدومات
سيما الممتنعات والاضافات امتناع قيامها بانفسها في الخارج ولا ما يعقل الفعال بهويتها ذاته لا هو يكون لمتنع
لان كان الامر ان تقوم يتصورها معنى تعقلنا ايانا وهو يستلزم المطلوب حيث يستلزمه كون التعقل بحصول
الصورة في العاقل مرتسم الصورة في القوة العاقلة وهو المعنى بالوجود الذهني ثم اذا كان طريق التعقل واحدا
كان تعقل الموجودات ايضا بحصول صورها في العقل وذكر صاحب المواقف ان المرتسم في العقل الفعال
ان كان الصور والماهيات الكلية ثبت الوجود الذهني اذ غرضنا اثبات نوع من الثبوت للمعقولات غير
التحقق بالهوية الذي يسميه بالوجود الخارجي سواء اختص العقل بتلك الصور او لا فظهورها من موضع آخر كالعقل
الفعال او غيره وفيه نظر لان غاية ذلك ان يكون للمعقولات تميز عند العقل بالصورة والماهية لكن معنى
ذلك حصول الصورة في العقل هو اول المسألة قوله تمسك النافون لما كان منع الوجود الذهني
على استلزام التعقل اياه اقتصر النافون على ابطال ذلك وتقريره من وجوه ا لو كان تصور الشيء مستلزما
لحصوله في العقل لزم من تصور الحرارة والبرودة ان يكون الذهن حارا باردا وهو محال لما فيه من اجتماع
الضدين واتصاف العقل بما هو من خواص الاجسام ب انه يلزم ان يحصل السموات لعظمها في
العقل عند تعقلها الكلي وفي الخيال عند تخيلها وهو باطل بالضرورة ج انه يلزم من تعقلنا للمعدومات
وجودها في الخارج لكونها موجودة في العقل الموجود في الخارج مع القطع بان الموجود في الموجود في الشيء
موجود في ذلك الشيء كالماء الموجود في الكوز الموجود في البيت والجواب ان مبنى الكل على عدم التفرقة
بين الوجود المتأصل الذي به الهوية العينية وغير المتأصل الذي به الصورة العقلية فان المتصف بالحرارة
ما تقوم به هوية الحرارة لا صورتها والمضاد انما هو هوية الحرارة والبرودة لا صورتهما والذي يعلم
بالضرورة استحالة حصوله في العقل والخيال هو هويات السموات لا صورها الكلية او الجزئية والموجود
في الموجود في الشيء انما يكون موجودا في ذلك الشيء اذا كان الوجودان متأصلين ويكون الموجودان
متشخصين كوجود الماء في الكوز والكوز في البيت بخلاف وجود المعدوم في الذهن الموجود في الخارج

فان الحاصل في الذهن من المعدوم صورة والموجود غير متأصل ومن الامور الخارجية صورتها الموجودة مثال
وبالجملة فالماهية التي اخذت صورتها العقلية تخالف الهوية العينية في كثير من اللوازم فان الاولى كلية مجردة بخلاف
الثانية والثانية مبدأ للآثار بخلاف الاولى ومعنى المطابقة بينهما ان الماهية اذا وجدت في الخارج كانت
تلك الهوية والهوية اذا جردت عن العوارض المشخصة واللواحق الغريبة كانت تلك الماهية فلا يرد ما يقال
ان الصورة العقلية ان ساوت الصورة الخارجية لزم المحالات والا لم تكن صورة لها قوله
المبحث الرابع قد اختلفوا في ان المعدوم هل هو ثابت وشيء ام لا وفي انه هل بين الموجود والمعدوم
واسطة ام لا والمذاهب اربعة حسب الاحتمالات اعني اثبات الامرين او نفيهما او اثبات الاول
ونفي الثاني او بالعكس وذلك لانه اما ان يكون المعدوم ثابتا او لا وعلى التقديرين اما ان يكون بين
الموجود والمعدوم واسطة او لا والحق نفيهما بناء على ان الوجود يرادف الثبوت والعدم يرادف النفي
فكما ان المنفي ليس بثابت فكذا المعدوم وكما انه لا واسطة بين الثابت والمنفي فكذا بين الموجود
والمعدوم واما الشيئية فتساوق الوجود بمعنى ان كل موجود شيء وبالعكس ولفظ المساوقة يستعمل
عندهم فيما يعم الاتحاد في المفهوم فيكون اللفظان مترادفين والمساواة في الصدق فيكونان متباينين
وانهم ترددوا في اتحاد مفهوم الوجود والشيئية بل ربما ادعي نفيه بناء على ان قولنا السواد موجود مفيد فائدة
يعتد بها بخلاف قولنا السواد شيء فمعنى عبارة الكاتب ان كل ما يمكن ان يعلم ان كان له تحقق في الخارج
او الذهن فهو موجود وثابت وشيء والا فمعدوم ومنفي ولا شيء واما الى المذهب فمنهم من خالف
في نفي الواسطة والمذهب حينئذ اصحابنا امام الحرمين اولا والقاضي ومن المعتزلة ابو هاشم فقالوا
المعلوم ان لم يكن له ثبوت اي في الخارج لان مبنى الكلام على نفي الوجود الذهني والا فالمعلوم موجود
في الذهن قطعا فهو المعدوم وان كان له ثبوت فان كان باستقلاله وباعتبار ذاته فهو الموجود وان
كان باعتبار التبعية للغير فهو الحال فهو واسطة بين الموجود والمعدوم لانه عبارة عن صفة للموجود لا تكون
موجودة ولا معدومة مثل العالمية والقادرية ونحو ذلك والمراد بالصفة ما لا يعلم ولا يخبر عنه بالاستقلال
بل بتبعية الغير والذوات بخلافها وهي لا تكون الا موجودة او معدومة بل لا معنى للموجود الا ذات لها
صفة الوجود وللمعدوم الا ذات لها صفة العدم والصفة لا تكون لها ذات فلا تكون موجودة
ولا معدومة فلذا قيد بالصفة واحترز بقولهم للموجود عن صفات المعدوم فانها لا تكون معدومة
لا حالا وبقولهم لا موجودة عن الصفات الموجودة مثل السواد والبياض وبقولهم ولا معدومة
عن الصفات السلبية قال الكاتبي وهذا الكلام على مذهب المعتزلة لانهم جعلوا الحكم من الاحوال
مع انها حاصلة للذات حالتي الوجود والعدم قلنا انما يتم هذا الاعتراض لو ثبت ذلك عن كلهم
كيف والمثبتون من المعتزلة من لا يقول بالحال ومنهم من يقول بها لا على هذا الوجه ثم قال واول من قال بالحال
ابو هاشم ويحصل القول فيها ان الاعراض التي لا تكون مشروطة بالحيوة كاللون والرائحة لا توجب
لمحالها حالا ولا صفة الا الكون فانه يوجب لمحله الكائنية وهي من الاحوال واما الاعراض المشروطة
بالحيوة فانها توجب لمحالها احوالا كالعلم للعالمية والقدرة للقادرية وزعم القاضي وامام الحرمين ان
كل صفة فهي توجب لمحلها حالا كالكون الكائنية والسواد الاسودية والعلم العالمية ومنهم من خالف في
نفي كون المعدوم ثابتا وهم اكثر المعتزلة حيث زعموا ان المعلوم ان كان له كون في الاعيان
فموجود والا فمعدوم فلا واسطة بينهما وباعتبار اخر المعلوم ان كان له تحقق في نفسه وتقرر فثابت

والا فمنفي وكل ما له كون في الاعيان فله تقرر في نفسه من غير عكس فيكون الموجود اخص من الثابت وكل
ما لا تقرر له في نفسه لا كون له في الاعيان وليس كل ما لا كون له لا تقرر له فيكون المنفي اخص من المعدوم فيكون
بعض المعدوم لا منفيا بل ثابتا ومنهم من خالف في الامرين جميعا وهم بعض المعتزلة قالوا المعلوم
ان كان له كون في الاعيان فان كان ذلك بالاستقلال فهو الموجود وان كان بتبعية الغير فهو الحال وان
لم يكن له كون في الاعيان فهو المعدوم والمعدوم ان كان متحققا في نفسه فثابت والا فمنفي فقد جعلوا
بعض المعدوم ثابتا واثبتوا بين الموجود والمعدوم واسطة هو الحال وظاهر العبارة ان الثابت قسم
من المعدوم وليس كذلك بل بينهما عموم من وجه لانه يشمل الموجود والحال بخلاف المعدوم والمعدوم يشمل
المنفي بخلاف الثابت وان كان المعدوم ثابتا للمنفي على ما صرح في المحصل من ان القائلين بشيئية
المعدوم شيئا لا يقولون بثبوت الممتنع معدوما بل معنى كلام الاول على هذا التقسيم ان المعلوم ان لم
يتحقق في نفسه فمنفي وان تحقق فان كان له كون في الاعيان فاما بالاستقلال فموجود او بالتبعية فحال
وان كان لم يكن له كون في الاعيان فمعدوم وفي التقسيم الثاني انه ان لم يتحقق فممتنع وان تحقق فثابت
وح ان كان له كون في الاعيان فموجود والا فمعدوم قوله لنا في المقاصد اي في نفي ثبوت المعدوم
وشيئيته ونفي الواسطة بين الموجود والمعدوم الضرورة فانها قاضية بذلك اذ لا نعقل من الثبوت الا الوجود
ذهنا او خارجا ومن العدم الا النفي كذلك والشيء يساوق الوجود فالثابت في الذهن او الخارج موجود
فيه وكما لا نعقل الواسطة بين الثابت والمنفي فكذا بين الموجود والمعدوم والمنازع مكابر وجعل الوجود
اخص من الثبوت والعدم من النفي وجعل الموجود ذاتا لها الوجود والمعدوم ذاتا لها العدم ليكون الصفة
واسطة اصطلاح لا مشاحة فيه قوله واستدل مثبتوا ثبوت المعدوم وجعل الحكم بثبوت المعدوم غير ضروري فاستدلوا عليه
بوجوه ا لو كان المعدوم منفيا لامتنع تأثير القدرة في شيء من الممكنات واللازم باطل ضرورة واتفاقا وجه
اللزوم ان التأثير اما في نفس الذات وهي ازلية والازلي ينافي المقدورية واما في الوجود وهو حال اما على
المثبتين للحال واما على النافين فلانها تابعة على ما ثبت والاحوال ليست مقدورة باتفاق القائلين
بها ولان علم موقف كون السواد وعالمية قائم في العلم على تأثير القدرة ضروري وكما التمسك [illegible] لو كان
[illegible] عالمية العالم ومتحركية المتحرك بالفاعل لا يمكن بدون العلم والحركة ويؤدي الى ابطال القول بالاعراض
فلا يكون صحيحا ثم بين المقدور لا نسلم [illegible] لا يلزم ازلية الوجود من ازلية اتصاف الذات بالوجود
بناء على كونه نسبة بينهما لا يتوقف على غيرها الا انهم يجوزون الثبوت بلا علة او بعلة غير قادرة واجب
بنفي المقدور ان يكون بتأثير القدرة في اتصاف الذات بالوجود لا يقال الاتصاف صفة اما او لا فلانه لو
ثبت لكان له اتصاف بثبوت ويتسلسل واما ثانيا فلانه يستحق ان ليس بين الماهية والوجود اتصاف بحسب
الخارج كما بين البياض والجسم واما ذلك بحسب الذهن فقط والا لزم اتصاف المعدوم بالوجود لان الماهية بدون
الوجود لا تكون بحسب الخارج الا معدومة او الماهية حينئذ هي انما هي في التصور فقط لانا نجيب عن
الاول بانه لو سلم زيادة في اتصاف الاتصاف بالثبوت على نفس الاتصاف فلا نسلم استحالة التسلسل في
الثابتات وانما قام الدليل عليه في الموجودات ومن الثاني بانا لا نسلم استحالة اتصاف المعدوم الثابت
بالوجود ضرورة عند الاتصاف موجودا لا قبل الوجود كالجسم الغير الاسود يتصف بالسواد ويصير اسود
بذلك السواد وانما يستحيل ذلك فيما ليس بثابت في الخارج وهذا ما ذكره الامام من ان القول بثبوت المعدوم
متفرع على القول بزيادة الوجود بمعنى انهم زعموا ان وجود السواد زائد على ماهيته ثم زعموا انه يجوز

طولها لكن الماهية ونقوم بها عن صفة الوجود وانما لما اعتقدوا ان الوجود صفة زائدة على الماهية وتقوم بها
ولم يتصور ذلك في النفي الصرف اتجه لهم ذلك لكون الماهية ثابتة قبل الوجود وبعده بدون العكس لان الماهية
اذا كانت ثابتة قبل الوجود لم يكن الوجود نفسها والامكان ثبوتها بدونه وارتفاعه عنها ب
ان المعدوم متصف بالعدم الذي هو وصف نفي لكونه رفعا للوجود الذي هو ثبوتي والمتصف بصفة النفي
منفي كما ان المتصف بصفة الاثبات ثابت واجيب ع نوان اريد بصفة النفي صفة هي نفي في نفسه
وسلب حتى يكون معنى المتصف هو المنفي فلا نم ان كل معدوم متصف بصفة النفي وانما يلزم لو كان
العدم هو النفي وليس كذلك بل اعم منه لكونه نقيضا للوجود الذي هو اخص من الثبوت وان اريد بها صفة
هي نفي شيء وسلبه كاللاتحيز واللاحدوث فلا نظام ان المتصف بها لا يلزم ان يكون منفيا كالواجب
متصف بكثير من الصفات السلبية اذ ليس يمتنع اتصاف الموجود بالصفات العدمية كما يمتنع اتصاف المعدوم
بالصفات الوجودية ج لو كانت الذوات ثابتة في العدم وعندكم ان ثبوتها ليس من غيرها كانت
واجبة اذ لا معنى للواجب سوى هذا فيلزم وجوب الممكنات وتعدد الواجب وبغير برهم انها لو كانت
ثابتة ثبوتها اما واجب فيتعدد الواجب او ممكن فيكون محدثا مسبوقا بالنفي فيكون الذوات من حيث
هي مسبوقة بالنفي وهو ممتنع اتفاقا مع كون كل ممكن الثبوت محدثا بمعنى المسبوق بالنفي لا يستلزم كون
الذات ثابتة بدون الوجود ملاحظة ان ثبوتها في العدم مسبوق بنفيها واجيب ع ان الواجب على
مستغني عن الغير في وجوده لا في ثبوته الذي هو اعم ك ان الذوات الثابتة في العدم غير متناهية عندكم
وهو مح لان العدد الذي خرج منها الى الوجود متناه اتفاقا فيكون الكل اكثر من العدد الذي بقي على العدم
بعدد متناه واجيب بانا لا نم ان الزائد على الغير بعدد متناه يكون متناهيا وانما يكون ذلك لو كان الغير
متناهيا وليس كذلك لان الباقية على العدم ايضا غير متناهية كالكل فان قيل ح اخل مراتب الكل قطعا
فينقطع عند التطبيق ويلزم تناهي الكل فالجواب النقض بمراتب الاعداد ومنع الزيادة
والنقصان فيما بين غير المتناهيين ولو سلم فلا يلزم من بطلان القول بعدم تناهيها بطلان القول
بثبوتها ه ان المعدوم اما ثابت او منفي او اخص منه او اعم اذ لا امكان لظهور التصادق
كان مساويا له او اخص صدق كل معدوم منفي ولا شيء من المنفي بثابت وان كان اعم لم يكن نفيا
صرفا والا لما بقي فرق بين العام والخاص بل ثابتا وقد صدق على الممتنع فيلزم كونه ثابتا ضرورة
ان ما صدق عليه الاعم الثابت ثابت وهو باطل ضرورة اسيما وعند التخصيص على الخ هذا تقرير الامام
على اختلاف عباراته وقد اعترض التفتازاني بين العدم والنفي ثم قال واذا لم يكن العدم نفيا صرفا بل
ثابتا وهو صادق على الشيء انتظم قياس هكذا كل نفي عدم وكل عدم ثابت فكل نفي ثابت وهو مح
واجيب عنه بعبارات محصلها انا لا نم انه اذا لم يكن نفيا صرفا كان ثبوتيا محضا لجواز ان يكون
مفهوما يكون بعض افراده ثابتا كالمعدومات الممكنة وبعضها منفيا كالممتنعات وهذا القدر كاف
في الفرق وح لا يصدق ان كل معدوم ثابت ليلزم كون الممتنع ثابتا وزعم صاحب المواقف ان
الاستدلال الذي هو عمدة انه لو كان المعدوم ثابتا لكان المعدوم اعم من الشيء وكان متميزا عنه فكان
ثابتا لان كل متميز ثابت عندكم وقد صدق المعدوم على المنفي فيكون ثابتا ضرورة ان ما صدق عليه
الوصف الثبوتي فهو ثابت ولا اخفاء ان الجواب المذكور لا يتاتى على هذا التقرير عن ايراده
لم يتفطن لمراد المستدل وكون كلامه الزاميا فقول الجواب المذكور انما اورد على تقرير الامام ولا
الوجه لورود الالزام

على انه لو قصد ذلك لكانت اكثر المعلومات لغوا اذ يكفي ان يقال لو لم يكن المعدوم والمنفي واحدا
لكان المنفي عنه متميزا فكان ثابتا على ان الحق انه لا تعلق لهذا الالزام بكون المعدوم ثابتا اذ
يقال لو كان المنفي مباينا للموجود كان متميزا عنه وكان ثابتا وليت شعري كيف جعل خصوص المعدوم
مستلزما لكونه منفيا وعمومه مستلزما لكونه ثابتا مع تمام التمهيد الخالي فان قيل على التقريرين لما
كان زعم الخصم ثبوت المعدوم فاي حاجة للمستدل الى اثبات ذلك بما تكلف تبرع عليه ثبوت الممتنع
وهلا قال من اول الامر لو كان المعدوم ثابتا وهو صادق على المنفي لزم ثبوته قلنا زعمهم ان
الذوات المعدومة الممكنة ثابتة ومقصود المستدل اثبات الوصف الذي هو المعدوم المطلق حتى يستلزم
منه ثبوت ثبوته والى هذا اشير في المواقف لو كان المعدوم ثابتا كان المعدوم اعم باعادة لفظ
المعدوم دون ضمير الامر ان قال كلامه انه لو كان المعدوم ثابتا لكان المعدوم ثابتا فلو لم يرد بالاول
الموصوف وبالثاني الوصف لكان لغوا وبما حققنا لك ان المراد بالاعم في تقرير الامام ما يشمل العموم
المطلق والعموم من وجه لتتم الحصر في تقرير المواقف كونه ان يحمل على المطلق فيتعين الملازمة بانه صادق
على كل ممتنع وليس تمسك المخالف القائلون بان المعدوم الممكن ثابت في الخارج تمسكوا بوجوه
أ انه متميز وكل متميز ثابت اما الصغرى فلانه قد يكون معلوما فيتميز عن غير المعلوم ومرادا فيتميز عن
غير المراد ومقدورا فيتميز عن غير المقدور واما الكبرى فلان التميز عند العقل لا يتصور الا بالاشارة
العقلية بهذا وذاك والاشارة تقتضي ثبوت المشار اليه ضرورة امتناع الاشارة الى النفي الصرف ب
انه ممكن وكل ممكن ثابت لان الامكان وصف ثبوتي على ما سيأتي فيكون الموصوف ثابتا بالضرورة
والجواب عن الاول انه ان اريد التميز بمعنى الثبوت في الخارج فممنوع وانما يلزم لو كان التميز بحسب
الخارج وان اريد في الذهن فلا يفيد وعن الثاني انا لا نم كون الامكان ثبوتيا يقتضي كونه ثابتا في الخارج
بل هو اعتبار عقلي يكفي ثبوت الموصوف في العقل ثم لا اخفاء في ان الممتنعات كشريك الباري واجتماع
النقيضين وكون الجسم في آن واحد في حيزين بعضها متميز عن البعض وعن الامور الموجودة مع انها
منفية قطعا وان مثل جبل من الياقوت وبحر من الزيبق من الممكنات الخيالية متميز وممكن مع انها
غير ثابتة وفاقا فيورد بالاول معارضة او نقضا على الوجه الاول وبالثاني على الوجهين وقد يورد النقض
بالاحوال من الوجود وغيره فانها مع تميزها ليست ثابتة في العدم اذ لا عدم لها ولا وجود لما تقرر من
ان الحال صفة للموجود لا موجودة ولا معدومة وفيه نظر لان قاعدة الخصم ليست سوى ان كل متميز
ثابت في الخارج فان كان موجودا ففي الوجود او معدوما ففي العدم او لا موجودا ولا معدوما ففي حال
الحال والوجود وغيره من الاحوال ليس لها حالة العدم حتى اين يلزم ثبوتها في العدم ح ان
معنى كون المعدوم الممكن ثابتا في الخارج ان السواد المعدوم مثلا سواد في نفسه سواء وجد الغير او لم
يوجد وهذا باطل لانه لو كان كونه سوادا بالغير لزم ارتفاع كون السواد سوادا عند ارتفاع الغير واللازم
باطل لانه يستلزم ان لا يبقى السواد الموجود سوادا عند ارتفاع ذلك الغير الذي هو الموجب لكونه سوادا
وهو مح والجواب انا لا نم استلزامه لذلك وانما يلزم لو كان وجود السواد ثابتا عند ارتفاع موجب السواد
وهو مم لم لا يجوز ان يكون ارتفاع ذلك الغير كما يوجب ارتفاع سواديته يوجب ارتفاع
وجوده لكونه العلة للوجود او لازمها فان قيل لو ارتفع عند ارتفاع ذلك الغير سوادية السواد لزم ان لا يكون
السواد سوادا وهو عين الاستحالة قلنا ان اريد انه يلزم السلب اي ليس السواد المعدوم سوادا

السواد

ملازم استحالة وان اريد العدول اي السواد المتقرر في نفسه لا سواد فلا نم لزومه وانما يلزم لو كان متقررا في نفسه حـ ؛ قال قيل لكل شيء ماهية هو بها هو مع قطع النظر عن كل ما عداه اذ ربما كان او صار فيكون السواد سوادا سواء كان وجد غيره او لم يوجد قلنا لا نعلم من هذا سوى ان يكون السواد سوادا نظرا الى الغير او لم ينظر وقطع النظر عن الشيء لا يوجب انتفاءه فلا يلزم كون السواد سوادا ان وجد الغير او لم يوجد وهذا كما انه يكون موجودا مع قطع النظر عن الغير لا مع انتفائه قوله فلان الشيئية يعني ان ما ذكر من الاختلاف والاحتجاج انما هو في شيئية المعدوم بمعنى ثبوته في الخارج واما انه هل يطلق عليه لفظ الشيء حقيقة فبحث لغوي يرجع فيه الى النقل والاستعمال ولا وقع فيه اختلاف نظرا الى الاستعمالات فعندنا هو اسم للموجود لما نجده شايع الاستعمال في هذا المعنى ولا نزاع في استعماله في المعدوم مجازا كما في قوله تعالى انما امرنا لشيء اذا اردناه ان نقول له كن فيكون وقوله تعالى خلقتك من قبل ولم تك شيئا اذ نفي الاستعمال المجازي بل الحقيقي وما ذكر ابو الحسين البصري والنصيبيني من انه حقيقة في الموجود مجاز في المعدوم موهم هنا بعنه وعند كثير من المعتزلة هو اسم للمعلوم ويلزمهم ان يكون المستحيل شيئا وهم لا يقولون به اللهم الا ان يمنع كون المستحيل معلوما على ما سياتي او يمنع عدم قولهم باطلاق الشيء عليه بعد ذكر جار الله انه اسم لما يصح ان يعلم ويعم الموجود والمعدوم والمحال والمستحيل والذي لا ما ... موكونه شيئا يعني الثبوت في الخارج وعند بعضهم هو اسم لما ليس بمستحيل موجودا كان او معدوما و ما نقل عن ابي العباس الناشي انه اسم للقديم وعن الجهمية انه اسم للحادث وعن هشام بن الحكم انه اسم للجسم فبعيد جدا من جهة انه لا تقبله اهل اللغة ولا تقوم عليه شبهة لا من جهة وقوع استعماله في غير ما ذكره كل منهم فان له ان يقول هو مجاز كما نقول نحن في مثل قوله تعالى انما امرنا لشيء وكون الاصل في الاطلاق هو الحقيقة مشترك الالزام فلا بد من الرجوع الى امر اخر من نقل او كثرة استعمال او ما يجري مجراهما او نحو ذلك قوله احتج المثبتي للحال بوجوه أ ان الوجود ليس بموجود والا لكان له وجود ويتسلسل ولا معدوم والا لاتصف بنقيضه اي ما صدق عليه نقيضه وذلك ان العدم على تقدير الواسطة ليس نقيضا للموجود بل اخص منه وانما نقيضه اللا وجود واجاب صاحب التجريد بان الوجود لا يرد عليه القسمة الى الموجود والمعدوم فلا يكون احدهما والحق ان فيه تسليم المدعي والاعتراف بالواسطة قال قيل الواسطة يجب ان يكون قسما من الثابت والوجود ليس بثابت كما انه ليس بمنفي وانما هو ثبوت وهذا كما ان كلام التثبيت والنفي ليس بثابت ولا منفيا ولم يلزم من ذلك كونه واسطة منهما قلنا الغرض اشد من الجزم لان ما ذكرت قول بالواسطة بين الثابت والمنفي بل ارتفاع النقيضين واجاب الامام بانا نختار ان الوجود موجود ووجوده عينه لا زائد ليلزم التسلسل الوجودات فامتيازه عن سائر الموجودات يكون بقيد سلبي هو انه لا ماهية له وراء الوجود وقد تجاب بانا نختار ان الوجود انه معدوم واتصاف الشيء بنقيضه انما يمتنع بطريق المواطاة مثل ان الوجود عدم والموجود معدوم واما بطريق الاشتقاق مثل ان الوجود ذو عدم فلا نم استحالته فانه بمنزلة قولنا الهيولى ذو الحيوان هو السواد او البياض وسائر ما يقوم به من الاعراض والاقرب انه ان اريد الوجود المطلق فمعدوم او الخاص كوجود الواجب ووجود الانسان فموجود ووجوده زائد عليه عارض له هو المطلق او الحصة منه وليس له وجود اخر ليتسلسل فان اريد بكونه موجودا ان الوجود هو نفسه بهذا المعنى محقق وان اريد معنى انه نفسه وجود فلا يرفع الواسطة بين المعدوم والموجود بمعنى ما له الوجود هذا والحق ان الشبهة قوية ب ان الكلي له جزئيات متجمعة مثل الانسان ليس بموجود والا لكان متشخصا فلا يكون كليا ولا معدوما والا لما كان جزءا من جزئياته الموجودة كزيد مثلا لامتناع تقوم الموجود بالمعدوم وايضا الجنس كالحيوان ليس بموجود لكلية ولا معدوم لكونه جزءا من الماهية الحقيقية كالانسان وايضا صفتي للعينيات

فصل

المقصود من الاعراض كاللونية السواد ليس بمعدوم لما ذكر ولا موجود لاستلزامه قيام العرض بالعرض اعني اللونية بالسواد لانه المحمول طبعا ويقال بالعكس لان الجنس مقوم للنوع ويقال اي اللون بالفصل الذي هو قابض البصر مثلا لكونه مقوما للجنس ويقال بالعكس لكونه قوته بعالمه والكل فاسد لان جزء المركب سيما المحمول عليه لا يكون عرضا قائما به ولا بالعكس وكذا المحمول او النعت لا يلزم ان يكون عرضا للموضوع بل يمتنع لان العرض لا يكون محمولا على المحل الا بالاشتقاق وكذا المقوم للشيء بمعنى كونه داخلا في قوامه كالجنس للنوع او بمعنى كونه علة لمقومه وتحصيله ماهيته حقيقة كالفصل للجنس لا يتصور كون ذلك الشيء عرضا قائما به سيما اذا كان محمولا الا ترى ان الحيوان محمول على الانسان مقوم له ومحمول على الناطق خارج والناطق مقوم له علة لتحصيله وكان الغلط من اشتراك لفظ العروض والقيام والى ما ذكرنا اشار في المتن بقوله على ان مثل هذا القيام ليس من قيام العرض بالمحل في شيء ولم يتعرض لمنع امتناع قيام العرض بالعرض لانه ربما يثبت بالدليل او يكون على طريق الالزام ولما كان هنا مظنة بحث وهو ان الجواب عن هذا الوجه بالكلية جعل ماء العمان وهو انه ليس في الخارج تمايز بين الكلي والتشخص يحصل من تركيبها الشخص ولا بين الجنس والفصل يحصل من تركيبهما النوع لظهور انه ليس في الخارج شيء هو الانسان الكلي واخر هو خصوصية زيد تركب منهما زيد وكذا ليس في الخارج شيء هو اللون واخر هو قابض البصر واخر تركب منهما هو السواد فلا يلزم من قيام واحد من الثلثة باخر منهما على تمايز بين الفصل وقيام العرض بالعرض بل في الوجود امر واحد واما التركيب والتمايز بحسب العقل فقط فلا يلزم منه الا كون الكلي او الجنس موجودا في الذهن ولا استحالة فيه واما التفصي منهم كيف ادعوا ان جزء الموجود يجب ان يكون من افراد اللاموجود الذي هو بعض الموجود ويمتنع ان يكون من افراد المعدوم الذي ليس عندهم بعض الموجود بل اخص منه قوله وانما يلزم الجهل اعترض الامام على قولهم لا تمايز بين الاجناس والفصول في الاعيان بل في الاذهان بان حكم العقل ان طابق الخارج تمايزا فكلام متعين الحال وثبت المطلوب وان لم يطابق كان جهلا ولا عبرة به فاجيب بان الكلام في تصور الاجناس والفصول ولا حكم فيه يعتبر مطابقته ولا مطابقته وانما يلزم الجهل لو حكم بانها متمايزة في الخارج ولا بانها تدفع بان مراده ان مطابق التصورات بل التصور ان طابقت الخارج فذاك والا كان جهلا والجواب انه ان اريد بالمطابقة ان يكون في الخارج بازائه صورة متعددة على حدة فلا نم لزوم الجهل على تقدير عدمها وانما يلزم لو احدثت في الذهن على انها صور لامور متمايزة في الخارج وان اريد ان يكون بازائها صورة يكون المتحقق منها في الخارج تلك الهوية والمتحقق تلك الهوية في الذهن تلك الصور فلا نم ان المطابقة تستلزم ان يكون هناك امور متمايزة بحسب الخارج وانما يلزم ذلك لو لم ينتزع العقل من امر واحد صورا مختلفة باعتبارات مختلفة على ما تحقق في مباحث الماهية قوله وبوقض الوجهان بالحال تقريره اولا ان الاحوال لو كانت ثابتة لكانت متشاركة في الثبوت متخالفة بالمخصوصات فكان ثبوتها زائدا عليها ضرورة ان ما به الاشتراك غير ما به الامتياز وثبوتها ليس بمنفي فيكون ثابتا ويتسلسل كما ذكرتم في الوجود وتقريره ثانيا انه قد يكون كليا محمولا على جزئيات ثابتة فان كان ثابتا متشخصا وان كان منفيا امتنع كونه جزءا من الثابت وكذا اذا كان جنسا للانواع واذا كان من اجناس الاعراض لزم قيام العرض بالعرض على ما ذكرتم فما هو جوابكم فهو جوابنا قال الحال لا تقبل التماثل والاختلاف لان ذلك من صفات الموصوف فلا يتحقق فيها ما به الاشتراك وما به الاختلاف ليلزم زيادة ثبوتها ويتسلسل ولا يعتبر حال الكلية

واحد للجزء او حال اللي له واحد للمحله للزوم ما ذكرتم بخلاف الموجودات فانها قابلة لذلك باعتبار الكم وايضا
لانه استحالة التسلسل في الامور الثابتة واما قام الدليل على استحالته في الموجودات قلت فثبوتها التماثل
والاختلاف ضروري لان المعقول من الشيء ان كان هو المعقول من الآخر فهما متماثلان والا فمختلفان
وما قيل انهم جعلوا التماثل والاختلاف احوالا او صفة وعلى التقديرين فلا تقوم الا بالموجود ليس بشيء
لان الصفة قد يقوم بالثابت وان لم يكن موجودا وان اريد انه حال او صفة موجودة فممنوع واستحالة
التسلسل في الامور الثابتة مما قام عليه بعض ادلة امتناع التسلسل على ما تحقق واما ما ذكره الامام
ان الوجود زائد فيستلزم ابطال الحوادث لا اول لها واثبات الصانع القديم فضعيف لانا لا نجوز في الموجودات
من تمام اثبات الصانع ويقرر القوم في النقض على الحال ان الاحوال متماثلة لخصوصياتها ومشاركة في عموم كونها
حالا وما به المشاركة غير ما به المماثلة فيلزم ان يكون للحال حال آخر الى غير النهاية ودفع الامام بان الحالية
ليست صفة ثبوتية حتى يلزم ان يكون للحال حال اخرى وذلك لانه لا معنى للحال الا ما لا يكون موجودا ولا معدوما
وهو صفة سلبية فلا يكون الاشتراك فيها اشتراكا في حال ليلزم تسلسل الاحوال ورده الحكيم المحقق بان الحال
عندهم ليس سلبا محضا بل هو وصف ثبت للموجود ليس بموجود ولا معدوم وايضا لم يجعلوا المستقبل حالا اعم
اي ليس بموجود ولا معدوم فان الحال يشمل عندهم على معنى غير سلب الوجود والعدم تختص بتلك الامر
التي يسمونها حالا واشترك الاحوال فيه وهي لا توصف بالتماثل والاختلاف لان المثلين عندهم هما ان
نفهم منهما معنى واحد والمختلفان هما ان لا نفهم منهما معنى واحد والحال ليس بذات لانها التي يدرك بالانفراد
والحال لا تدرك بالانفراد والمشترك ليس يدرك بالانفراد حتى يحكم بان المدرك من احدهما هو المدرك من الآخر
او ليس قوله ج اي من وجوه ابطال الحال ان الايجاد ليس بموجود والا احتاج الى ايجاد آخر
لا آخر وهكذا الى ما لا نهاية له ولا معدوم والا لما كان الفاعل موجدا لانه بعد صدور المعلول عنه لم يحصل
له صفة كمالية وكالم يكن قبل الصدور وكذا نقول لا يتعلق الايجاد والا اي وان عنيتم لانا نقول مثل ذلك لا يصح في الامور
الموجودة لان حكم الايجاد للمعلول وكذا الايجاد للوصف الذي هو الايجاد والجواب انا نختار انه معدوم
ولا نسلم لزوم ان لا يكون الفاعل موجدا فان صحة الحمل الايجابي لا تقتضي كون الوصف الذي اخذ منه المحمول موجودا
في الخارج كما في قولنا زيد اعمى في الخارج واجتماع النقيضين ممتنع في الخارج مع ان كلا من العمى والامتناع
معدوم في الخارج قوله وبهم اي والقائلين بكون المعدوم شيئا والحال بناء على هذين الاصلين
تفريعات مثل انهم قالوا ان الذوات الثابتة في العدم من كل نوع غير متناهية وقالوا انه لا تأثير
للمؤثر في تلك الذوات لانها ثابتة في العدم من غير سبب وانما التأثير في اخراجها من العدم الى الوجود
وقالوا انه لا تمايز بين تلك الذوات بمعنى انها متساوية في الذاتية وانما الاختلاف بالصفات لان الجميع
والاتفاق على كل نوع يصح على الآخر وهو مشروط بالصورة تعم افراد كل نوع متساوية في الخفية وهو مشروط وقالوا انه
يجوز القطع بان للعالم صانعا متصفا بالعلم والقدرة والحيوة مع الشك في وجوده حتى يقوم عليه البرهان
وذلك لانهم جوزوا اتصاف المعدوم الثابت بالصفات الثبوتية واعترض عليه بانا نسلم جواز
الشك في وجود الصانع بعد العلم باتصافه بالمحركية وان لم يكن جواز ان يتصف ذلك في العدم فيحتاج
وجودها الى دليل منفصل وذلك جهالة عظيمة والجواب انه ليس يلزمه بعد ما تصورنا بتصوره ان بتلك
الصفات وتصديق بان صانع العالم يجب ان يكون كذلك يجوز ان نشك في ان للعالم صانعا كذلك او انا
بعد العلم بان كل ما لو وجد كان صانع العالم يجب ان يكون لو وجد كان متلك الصفات يجوز ان نشك في انه موجود
في الخارج [illegible]

لانه لا نزاع في جواز كون المعدوم شيئا بمعنى الثابت في الخارج بل يصح على قول النافين ايضا الامر انا نستدل
على وجود الواجب ومعناه ان الذات المتصفة بوجوب الوجود يجب التصديق بوجودها الى الدليل
ونقطع بان شريك الباري ممتنع ومعناه ان الذات المتصفة بالوجود وسائر صفات الكمال المغايرة للباري
تعالى وتقدس يمتنع ان يوجد في الخارج واعلم انهم وان جعلوا مبدأ التفريع متفقا عليه الا انه انما يصح على رأي القائلين
بان للمعدوم صفة قوله واختلافهم من تفاريع القول بكون المعدوم شيئا اختلافهم في ان الذوات المعدومة
هل تتصف بصفة الجنس كالجوهر بالجوهرية والسواد بالسوادية الى غير ذلك وهل تتصف بصفة الجنس كالحلول في
المحل التابع للسواد فذهب بعض المعتزلة الى الجمهور نعم لانها متساوية في الذاتية فلو لم تتصف بالصفات لكانت واحدة ولانها
انما تماثل في العدم فيكون ثبوتها في الوجود لان ما بالذات لا يزول واما في التحيز فيكون بالصفات ضرورة انها
في الذات ولان التحيز اللازم للجوهر حال الوجود ليس للذات والا لانه موجود والا كان لازما للعرض فتعين ان يكون لصفة
يتصف بها في العدم واحتج بان الثبوت في الذات لا يمنع الاختلاف بالحقيقة كالحقائق المشتركة في الوجود وفيه ح
الايراد على ما ذكر وزعم ابو اسحاق بن عياش انها في العدم عارية عن جميع الصفات لانها لما كانت متساوية
في الذاتية فاختصاص بعضها بصفة معينة لا يكون لذاتها ولا لصفة اخرى والا تسلسل بل لفاعل ولا يجوز
ان يكون موجبا لاستناده الى الكل على السواء فيكون مختارا وفعل المختار حادث فيلزم كون المعدوم موردا
للصفات المتزايلة وهو باطل بالاتفاق فتعين ان يكون ذلك حال الوجود والجواب انه يجوز ان يكون
لذاته المخصوصة فظهر ان منشأ كلام الطرفين على عدم التفرقة بين العارض الذي هو الذات والمعروض الذي
هو الذوات المخصوصة ومنها اختلافهم في ان التحيز هل هو نفس الجوهرية فالجمهور على ان الجوهرية صفة تابعة
للجوهر حالتي الوجود والعدم والتحيز وهو اخص اوصاف الجوهر حتى انها تابعة للوجود اي صادرة عن الجوهر بشرط
الحدوث ويسمونه الكون وحصول الجوهر في الحيز المعين ويسمونه الكائنية معلل بالتحيز يعني الكون وذهب
الشحام والبصري وابن عياش الى ان الجوهرية نفس التحيز اذ لا معنى للجوهر الا المتحيز بالذات ومنها
اختلافهم في ان المعدومة هل هي صفة ثابتة للمعدوم حال العدم فاثبته ابو عبد الله البصري ونفاه غيره لانها
لا تفارقه الى الذات ممكن فان كانت علتها الذات او الفاعل الموجب من غير توسط الاختيار اصلا
لزم دوامها بدوام الذات وان كانت هي الفاعل بالاختيار ابتداء او انتهاء لزم حدوثها وهو خلاف ومنها
اختلافهم في ان الجواهر المعدومة هل هي اجسام في العدم فنفاه الجمهور واثبته ابو الحسين الخياط قوله
ومثل سلم الحال من تفاريع القول بالحال تقسيمه الى حال هو معلل بصفة موجودة في الذات كالعالمية المعللة
بالعلم والقادرية المعللة بالقدرة والى حال ليس كذلك ككونه السواد فانها لا يعلل بصفة في السواد وكذا وجود
الاشياء ومنها تعليل اختلاف الذوات في العدم بالاحوال فان القائلين بكون الذوات المعدومة متميزة
بالصفات جعلوا تلك الصفات احوالا وذلك على ان الحال عندهم لا يجب ان يكون صفة لموجود
ومنها تقسيم تلك الصفات في الجواهر الى ما يعود الى الجملة اعني مجموع ما تركب منه البنية كالحيية وما
هو مشروط بها كالعلم والقدرة والى ما يعود الى التفصيل اي الافراد كالجوهرية والوجود والكون
والكائنية وفي الاعراض الى الصفة النفسية كالسوادية والصفة الحاصلة بالفاعل كالوجود والى ما يتبع التحيز
بشرط الوجود كالحلول في المحل قوله فان قلت لما كان بطلان القول بثبوت المعدوم في الخارج
وتحقق الواسطة بينه وبين الموجود جليا بل ضروريا وقد ذهب اليهما سيما الواسطة كثير من العلماء المحققين
حاول التنبيه على ما يصلح منشأ للاشتباه في المقامين اما الاول فهو ان العقل يجازم بان السواد

سواء كان الواقع وان لم توجد اسباب الوجود من الفاعل والقابل فان اطلاق الماهية على اسباب
الوجود على ما يحتج تعبير واخذ المعنى بالثبوت في الخارج لما تروا فيه من شائبة التقرر والتحقق
مع نفيهم الوجود الذهني وهو قريب من قول الفلاسفة ان الماهيات ليست بجعل الجاعل وحاصله
انهم وجدوا تعرفه بين الممتنعات والمعدومات الممكنة بان لها ماهيات يصلح لوجود تارة ويتجرد
عنه اخرى بحسب حصول اسباب الوجود ولا حصولها فعبروا عن ذلك بالشيئية والثبوت في الخارج
واما الثاني فهو انهم وجدوا بعض ما يصح الموجود كوجود الالوان وايجاد الله تعالى اياه وعالمية
زيد ولونية السواد وقد قام الدليل على انه ليس بموجود ولم يكن لهم سبيل الى الحكم بانه لا تحقق له اصلا لما
راوا الموجودات يتصف به سواء وجد اعتبار العقل او لم يوجد على انه لو وجد اعتبار العقل وفرضه
فهو عندهم ليس بموجود في العقل فجزموا بان هذا النوع من المعاني كحقائق ما في الخارج وليس
بموجود ولا معدوم بل واسطة وسموه بالحال ثم توضيحه انه اذا اصدر المعلول عن العلة تحقق في كل منهما
صفة كانت معدومة قبل الصدور اعني الموجدية والوجود فلا يكون ح معدومة ضرورة التفرقة
بين الحالين وقد قام الدليل على انها ليست بموجودة فلا يكون واسطة قوله واما اعتبار
ولكن ذكر صاحب المواقف على ما نطق به اصل النسخ انه نظن ظنا قريبا من اليقين ان مبنى
اثبات الواسطة على انهم وجدوا من المفهومات ما يتصور عروض الوجود لها اصلا كالاعتبارات
فسموا تحققها وجودا وارتفاعها عدما ومنها ما لا يتصور عروض الوجود لها اصلا كالاعتبارات العقلية
التي سماها الحكماء معقولات ثانية فجعلوها لا موجودة ولا معدومة بمعنى انها ليست بمحقق ولا ثابتها
التحقق فعرفنا تقابل الوجود والعدم تقابل ايجاب وسلب وعندهم تقابل ملكة وعدم والحق ان هذا
الظن لا يغني من الحق شيئا اما اولا فلانه انما يصح لو كان المعدوم عندهم هو ما من شأنه لا يطلق عليه اصلا
كما ذكره صاحب الملخص لا اعم على ما قرره صاحب المواقف وغرض الظهور انه لا يعرض له الوجود
اصلا واما ثانيا فلان الخارج يكون ابعد عن الوجود من المعدوم لما انه ليس له التحقق ولا امكان
التحقق ليس كذلك لما انهم يجعلونها متجاوزة الى التقرر والتحقق والثبوت حد العدم ولم يبلغ حد
الوجود وبهذا صوروا كونه حالا للموجود كلونية السواد واما ثالثا فلانه بنا ان ما ذكره في تفسير الواسطة
من انه المعلوم الذي له تحقق لا باعتبار ذاته بل تبعا للغير او الكائن في الاعيان لا بالاستقلال بل
تبعا للغير ويمكن دفع الاخيرين بان المراد بالتحقق الذي يتصور عروضه للمعدوم دون الواسطة هو
التحقق على الاستقلال وان الواسطة يكون اقرب الى الوجود من جهة ان التحقق التبعي حاصل له بالفعل
قوله البحث الخامس قد اشتهر خلاف في تمايز الاعدام فان اريد انه ليس التمايز امر اصحيفا في الخارج
اوليست للمعدومات او المعلومات هويات متمايزة فضروري لا يتصور فيه نزاع وان اريد انه
ليس لمفهوم العدم افراد متمايزة عند العقل يحكم على كل منها باحكام صادقة في نفس الامر فباطل لان
عدم العلة موجب لعدم المعلول من غير عكس وعدم الشرط مناف لوجود المشروط وعدم المشروط لا
ينافي وجود الشرط وعدم احد الضدين عن المحل مصحح طريان الضد الاخر بخلاف عدم غير الضد وكما لم يكن التمايز
الا بحسب العقل الذي وقع الخلاف في انه هل هو موجود ذهني ام لا ذهب صاحب المواقف الى
ان الخلاف في تمايز الاعدام فرع الخلاف في الوجود الذهني فمن اثبته نفاه لان التمايز لا يكون الا في
العقل اي بحسب العقل والتصور فان كان ذلك بوجود في الذهن على ما هو رأي المثبتين تحقق

معدوم مطلقا اي معدوم ليس له شائبة الوجود لان كل متصور فله وجود ذهني فلا يكون التمايز الا بالوجود
ومن نفاه اثبته لان الاعدام وليست لها شائبة الوجود متمايزة في التصور وانت خبير بان الامر
بالعكس لان الفلاسفة المثبتين للوجود الذهني يقولون بتمايز الاعدام وجمهور المتكلمين النافين
له هم القائلون بعدم تمايزها فالاولى ان يقال في بيان التفريع انه لما كان التمييز عندهم وصفا ثبوتيا
يستدعي ثبوت الموصوف فمن اثبت الوجود الذهني حكم بتمايز الاعدام عند تصورها لما لها من الثبوت
الذهني وان كانت هي اعداما في انفسها ومن نفاه حكم بعدم التمايز لعدم الثبوت اصلا قوله
والعدم قد يعرض لنفسه لما كان الحكم بتمايز الاعدام في التصور مظنة الاعتراض بان التمايز ح يكون بالوجود
الذهني على ما هو رأي المحققين من الحكماء والمتكلمين حاول التنبيه على الجواب بذكر مسائل يدل على ان
العدم بالذات لا باعتبار الوجود باعتبار منها ان العدم يعرض لنفسه بان يتصور العدم المطلق الذي
هو نفي الكون في الاعيان ثم يزول ذلك عن الذهن فيكون ذلك عروضا للعدم على ما هو عدم في نفسه
وان كان موجودا من حيث حصوله في الذهن ومنها ان زوال العدم عن الذهن نوع من العدم
المطلق من حيث كونه مضافا الى العدم ومقابل له من حيث كونه نفيا له وسلبا ومنها ان المعدوم
المطلق اعني ما ليس له هوية في الخارج ولا صورة في شيء من مدارك العقل ثابت من حيث انه متصور فيصح الحكم
عليه بامتناع الحكم عليه وممتنع ثابت من حيث ذاته فيمتنع الحكم عليه لاستدعائه ثبوت المحكوم عليه
في العقل فان قيل فلا يكون ثابتا بالوجه من حيث انه لا ثابت يمتنع الحكم عليه والحكم بامتناع الحكم
حكم فيتناقض قلنا صحة الحكم عليه بامتناع الحكم ليست من جهة انه لا ثابت بل من جهة انه متصور ثابت
في العقل وامتناع الحكم من جهة انه لا ثابت في نفسه وبحسب مفهومه ولا تناقض لاختلاف الجهتين و
هذا هو الجواب عن الشبهة المشهورة على قولهم الحكم على الشيء مشروط بتصوره بوجه ما وهي انه لو صح
ذلك لصدق قولنا لا شيء مما ليس فيه الشرط كالمجهول مطلقا يصح الحكم عليه ضرورة انتفاء المشروط بانتفاء
الشرط واللازم باطل لان موضوع هذه القضية ان كان ثابتا معلوما بوجه ما صح الحكم عليه والحكم فيكذب
الحكم بعدم صحة الحكم اصلا وان كان مجهولا مطلقا والحكم بعدم صحة الحكم حكم تناقض لان بعض المجهول المطلق
صح الحكم عليه وتقرير ان القضية مشروطة اي لا يصح الحكم ما دام مجهولا مطلقا وهي لا تناقض المطلقة
وهو موضوع بالذي يعتبر وهو ان انتفاء الشرط بالدوام اي ما يكون مجهولا مطلقا دائما لا يصح الحكم عليه دائما
او يعتبر امكان التصور فيقال لو كان الحكم على الشيء مشروطا بتصوره لكان مشروطا بامكان تصوره
ضرورة فيلزم ان لا يمكن الحكم على ما لا يمكن تصوره اصلا والحكم بعدم امكان حكم وبالجملة فالشبهة مما يورد
في مواد كثيرة مثل قولنا ضرب فعل ماض ومن حرف جر وليس باسم وما لا يتصور اصلا ليس يحكي عليه الى
غير ذلك فينبغي ان يكون الجواب شاملا للمادة وحاصله ان الموضوع في امثال هذه القضايا باعتبار
فالمجهول المطلق من حيث ذاته يمتنع الحكم ومن حيث كونه متصورا محكوم عليه وضرب من حيث ذاته فعل
ومن حيث كونه هذا اللفظ اسم وهكذا وقد يقال في ابطال قولنا لا شيء من المجهول مطلقا يصح الحكم عليه
ان كل مجهول مطلقا فهو شيء او لا شيء وممكن او لا ممكن وبالجملة فاما ب او ليس ب ضرورة امتناع ارتفاع
النقيضين وقد يقال منقوض وهو انا لا نم صدق شيء من هذه القضايا وانما يلزم لارتفاع النقيضين ايجابا وسلبا
عن شيء واحد وههنا كلاهما ايجاب لا سلب لان كلا منهما حكم مشروط بتصور الموضوع فلا يثبت العموم بطريق
الترديد على ما ذكرنا قوله وبالجملة لا يخلو زيادة تعلم بتصرفات العقل واعتباراته يعني ان له ان يعتبر

المتصص من المفردات كالموجود واللاموجود او من القضايا مثل هذا الموجود هو الشيء موجود ويحكم بينهما
بالتناقض بمعنى امتناع صدق المفردين على شيء واحد وامتناع صدق القضيتين في نفس الامر ويكون
النقيضان موجودين في العقل وان كان احدهما عبارة عما لا وجود له اصلا ولنا ان نعتبر عدم كل شيء
حتى عدم نفسه مع ان تصور العقل عدمه يستدعي ثبوته فيكون هذا جامعا بين وجوده وعدمه لكن باعتبارين بحسب
الذات وباعتبار بحسب التصور ولنا ان نعتبر تقسيم الموجود الى ما ثبت في الذهن وغير ثابت فيكون اللاثابت
في الذهن قسيما للثابت فيه بحسب الذات وقسما منه باعتبار كونه متصورا وكذا في تقسيمه الى ممكن التصور
واللاممكن التصور فيكون الثاني قسيما لممكن التصور بل في المتصور ولنا ان نحكم بالتمايز بين الثابت
في الذهن واللاثابت فيه وكذا بين ممكن التصور واللاممكن التصور مع انه يستدعي ان يكون للمتمايزين
هوية عند العقل واللاهوية للاثابت في العقل واللاممكن التصور فيكون كل منهما لا هوية له عند العقل
بحسب الذات وله هوية عنده من حيث التصور وكذا كما انه نعتبر الهوية واللاهوية ونحكم بينهما بالتمايز
فيكون اللاهوية قسيما للهوية بحسب الذات وقسما منها باعتبار ثبوتها في العقل ولا تناقض في شيء من ذلك
وبهذا يحصل الاستعانة على حل كثير من المغالطات **قوله المبحث السادس** كل من الوجود والعدم قد يقع
محمولا كما في قولنا الانسان موجود والعنقاء معدوم وقد يقع رابطا بين الموضوع والمحمول كما في قولنا الانسان
يوجد كاتبا او يعدم او بين غيرهما كما في وجود زيد في الزمان او المكان وفي الاعيان او الاذهان والحكم
قد يكون ايجابا وهو الحكم بثبوت المحمول للموضوع وقد يكون سلبا وهو الحكم بانتفائه عنه وحقيقتهما ادراك
ان النسبة واقعة او ليست بواقعة وهو حقيقة عرفية فيهما ولا بد في الايجاب من اتحاد الموضوع
والمحمول بحسب الذات والهوية ليصح الحكم بان هذا ذاك للقطع بان هذا الابيض فيما بين الموجودين المتمايزين
بالهوية ومن تغايرهما بحسب المفهوم لتفيد فائدة يعتد بها ومن ان يؤخذ المتغايرين بحسب المفهوم متحدان
بحسب الذات والوجود للقطع بعدم الفائدة في مثل الارض ارض والسماء سماء **فان قيل** ان اريد الاتحاد
في الوجود الخارجي فرب موجبة لا وجود لطرفيها في الخارج كقولنا العنقاء معدوم وشريك البارئ ممتنع والوجوب
ثبوتي والامكان اعتباري والجنس مقوم للنوع والنوع كلي والفصل علة للجنس الى غير ذلك
فانها وان منع ايجاب بعضها فلا كلام في البعض وان اريد الاعم ليتناول امثال هذه القضايا فلا يستقيم لانه
لا يتصور التغاير في المفهوم مع الاتحاد في الوجود الذهني اذ لا معنى للموجود في الذهن الا الحاصل فيه
معنى المفهوم **قلنا** معنى الاتحاد في الذات والهوية والوجود هو ان يكون ما صدق عليه عنوان الموضوع
هو بعينه ما صدق عليه مفهوم المحمول من غير ان ينظر الى كونه موجودا او لا كما في القضايا
المعتبرة في العلوم سيما اذا اخذت بحسب الحقيقة او الخارج او ذهنيا كما في القضايا الذهنية على ما قالوا
ان معنى قولنا المثلث شكل هو ان الذي يقال له المثلث هو بعينه الذي يقال له الشكل وما قالوا المراد
بقولهم المراد بالموضوع الذات وبالمحمول المفهوم للقطع بانه لو اريد ان ذات الموضوع نفس مفهوم المحمول
لم يستقم ولم يتكرر الوسط في الشكل الاول فلم ينتج كما اذا اريد البعض طبيعة المحمول او الموضوع
كقولنا حد مفهوم الانسان ناطق وكل ناطق ضاحك وقولنا بعض النوع انسان ولا شيء من الانسان
بنوع مع كذب النتيجة لان المعتبر عندهم في الاحكام من الموجبة المعنى الذي ذكرنا كذلك
تعين الابحاث الاعتبارات ان المعقول الاول الذي يصدق عليه في الذهن عنوان الموضوع هو بعينه
الذي يصدق عليه مفهوم المحمول من غير تعدد في ذاته ووجوده العقلي وانما التعدد في مفهوميهما اللذين

كلاهما او احدهما من ثواني المعقولات بمعنى قولنا شريك البارئ ممتنع ان ما صدق عليه في الذهن انه شريك
البارئ يصدق عليه في الذهن انه ممتنع الوجود في الخارج وعلى هذا فقس **قوله** ولا يلزم من حملهما على
الماهية ... انه كما لا واسطة بين الوجود والعدم لا واسطة بين اعتباريهما فالماهية المحمول عليها الوجود
اما مع اعتبار الوجود فيكون الحمل لغوا بمنزلة ان يقال الماهية الموجودة موجودة واما مع اعتبار العدم
فيكون تناقضا بمنزلة ان يقال الماهية المعدومة موجودة وكذا في حمل العدم بل كل وصف كقولنا الجسم
اسود فان الموضوع اما مع اعتبار المحمول فلغو او مع اعتبار عدمه فتناقض فازال ذلك الوهم بان الموضوع
وان كان لا يخلو عن المحمول او نقيضه وجودا كان او عدما او غيرهما لكن لا يلزم ان يعتبر فيه احدهما وانما يحكي
تعقله قبل الحمل فان حمل عليه الوجود كان موجودا او العدم كان معدوما او السواد كان اسود او البياض كان ابيض
من غير ان يعتبر معه شيء من ذلك وكذا الثبوت الذهني وان كان لازما من جهة ان الحكم على الشيء يستدعي
تصوره وثبوته ذهنا لكن لا يلزم اعتباره في الموضوع لان الحكم انما هو على الذات من غير اعتبار
الاوصاف لازمة كانت او مفارقة فليس معنى قولنا الماهية موجودة ان الماهية الثابتة في الذهن موجودة
حتى لو كان المحمول هو الثبوت الذهني او نقيضه لم يكن لغوا او تناقضا الا بالنسبة الى من يعلم ان المحكوم
عليه متصور البتة وان التصور ثبوت ذهني **قوله** والاشتراط يعني ان الحكم قد يكون صحيحا اي حقا
وصدقا وقد يكون فاسدا اي باطلا وكذبا وان كان غالب استعمال الصدق والكذب في الاقوال خاصة
وليست صحة الحكم مطابقته لما في الاعيان اذ قد لا يتحقق طرفا الحكم في الخارج كما في الحكم بالامور الذهنية على
الامور الذهنية او الخارجية كقولنا الامكان اعتباري ومقابل للامتناع واجتماع النقيضين ممتنع و
كقولنا الانسان ممكن او اعمى ولا يكفي المطابقة لما في الاذهان لانه قد يرتسم فيها الاحكام الغير المطابقة
للواقع فيلزم ان يكون قولنا العالم قديم حقا وصدقا لمطابقته لما في اذهان الفلاسفة وهو باطل قطعا
بل المعتبر في صحة الحكم مطابقته لما في نفس الامر وهو المراد بالواقع والخارج اي خارج ذات المدرك و
المخبر ومعناه ما يفهم من قولنا هذا الامر كذا في نفسه او ليس كذا اي في حد ذاته بالنظر اليه مع قطع النظر
عن ادراك المدرك واخبار المخبر على ان المراد بالامر هو الشيء وبالنفس الذات **فان قيل**
كيف يتصور هذا فيما لا ذات له ولا تحقق في الاعيان كالمعدومات سيما الممتنعات **فالجواب** اجمالا انا نعلم
قطعا ان قولنا اجتماع النقيضين مستحيل مطابق لما في نفس الامر وقولنا انه ممكن غير مطابق وان لم نعلم
كيفية تلك المطابقة بكنهها ولم يمكن العبارة فيها وتفصيلا ان المطابقة اضافية يكفيها تحقق المتضايفين بحسب
العقل ولا خفاء في ان العقل عند ملاحظة المنتسبين والمقايسة بينهما سواء كانا من الموجودات
او المعدومات يجد بينهما بحسب كل زمان نسبة ايجابية او سلبية يقتضيها الضرورة او البرهان فتلك النسبة
من حيث انها تقتضيها الضرورة او البرهان بالنظر الى نفس ذلك المعقول من غير خصوصية المدرك و
المخبر هي المراد بالواقع وما في نفس الامر وبالخارج ايضا عند من يجعله اعم مما في الاعيان على ان صحة
هذه النسبة يكون بمعنى انها الواقع وما في نفس الامر وصحة النسبة المعقولة او الملفوظة من زيد او عمرو
او غيرهما من ذلك المقايس يكون بمعنى انها مطابقة لتلك النسبة الواقعة اي على وفقها في الايجاب و
السلب ولما لم يتصور النسبة المسماة بالواقع وما في نفس الامر سيما فيما بين المعدومات حصول
الاكتساب للعقل وكان عندهم ان جميع صور الكائنات واحكام الموجودات والمعدومات مرتسمة
في جوهر مجرد ازلي يسمى العقل الفعال فسر بعضهم ما في نفس الامر بما في العقل الفعال واستدل على وجوده

بان الاحكام مع اشتراكها في الثبوت الذهني منها ما هو مطابق لما في نفس الامر كالحكم بان الواحد نصف
الاثنين ومنها ما هو غير مطابق كالحكم بعكس ذلك فالاول متعلق خارج عن الذهن يطابقه حكم
الذهن ولان من الاحكام ما هو ازلي لا يلحقه تغير اصلا ولا خروج من قوة الى فعل ولا تعلق له بوضع
او زمان او مكان مع ان المطابق لما في نفس الامر في الكل معنى واحد لزم ان يكون ذلك المتعلق
الخارج مرتسما في مجرد ازلي مشتمل على الكل بالفعل وليس هو الواجب لامتناع اشتماله على الكثرة ولا النفس
لامتناع اشتمالها على الكل بالفعل فتعين العقل ثم قال وهو الذي عبر عنه في القرآن المجيد باللوح
المحفوظ والكتاب المبين المشتمل على كل رطب ويابس وانت خبير بان ما ذكره مع ضعف مقدماته
مخالف لصريح قوله تعالى وعنده مفاتح الغيب الآية فليته سكت عن التطبيق ثم القول بان المراد
بما في نفس الامر ما في العقل الفعال باطل قطعا لان كل واحد من العقلاء يعرف ان قولنا الواحد
نصف الاثنين مطابق لما في نفس الامر مع انه لم يتصور العقل الفعال اصلا فضلا عن اعتقاد
ثبوته وارتسام تصور الكائنات مع انه ينكر ثبوته ويعتقد انتفاءه على ما هو راي المتكلمين ولكان
المراد ان ما في نفس الامر على وجه يعم الكل ولا يحتمل البعض اصلا هو ما في العقل الفعال وان
تغاير بحسب المفهوم وقد يقال لو اريد بما في نفس الامر ما في العقل الفعال امتنع اعتبار المطابقة لما
في نفس الامر في علم العقل الفعال لعدم الاثنينية وفي العلم الذي هو علة ولو بالذات كعلم الواجب
لامتناع مطابقة الشيء لما لا يتحقق الا معه وفي العلم بالجزئيات مثل هذا الخسوف وقيام زيد في هذا
الوقت لامتناع ارتسامها في العقل ويمكن الجواب عن الاول بان صحة الحكم الذي في نفس الامر
لا يكون بكونه مطابقا لما في نفس الامر بل عينه وعن الثاني بعد تسليم امتناع مطابقة الشيء
مع ما هو متاخر عنه بالذات بان اعتبار المطابقة انما يكون في العلم الذي هو بارتسام الصورة ولا
كذلك علم الواجب على انهم لا يثبتون لذاته الا تعقل ذاته وهو عين ذاته وعن الثالث بان
ارتسام الجزئي في العقل على الوجه الكلي كاف في المطابقة **قوله الفصل الثاني في**
الماهية ومعنى لفظ مشتق مما هو والاصل ما هو قلبت الهمزة هاء لما مع السؤال بما هو كان الكلمة ما هي باب
من السؤال بكم هو ولا خفاء في ان المراد ما هو الذي يطلب التحقيق دون الوصف او شرح الاسم
وبركوا البعد اعتمادا على انه المتعارف واحترازا من ذكر الجميع في تعريف الماهية ومنهم من
صرح بالقيد فقال الذي يطلب جميع ما به الشيء هو هو وانت خبير بان ذلك بعينه معنى الماهية فلفظ
هذا التفسير لفظي فلا دور وقد يفسر بما به الشيء هو هو ويشبه ان يكون هذا تحديدا او لا يتصور لها
مفهوم سوى هذا وزعم بعضهم انه صادق على العلة الفاعلية وليس كذلك لان الفاعل ما به يكون الشيء
موجودا لا ما به يكون الشيء ذلك الشيء فانا نتصور حقيقة المثلث وان لم نعلم له وجودا ولا فاعلا
وبالجملة فمعنى هذا التفسير على ان حقيقة الماهية ليست بجعل الجاعل على ما سنحقق ثم الماهية اذا اعتبرت
مع التحقق سميت ذاتا وحقيقة فلا يقال ذات العنقاء وحقيقته بل ماهيته اي ما يعقل منه واذا
اعتبرت مع التشخص سميت هوية وقد يراد بالهوية التشخص وقد يراد الوجود الخارجي وقد يراد بالذات
ما صدقت عليه الماهية من الافراد وتغاير عوارضها ويراد بها الشيء وحقيقته تغاير جميع عوارضها
اللازمة والمفارقة كالفردية للثلاثة والزوجية للاربعة وكالمشي للحيوان والضحك للانسان
تغاير المعروض والعارض ولهذا تصدق على المتنافيين كالانسان هو الضاحك وغير الضاحك

هي في نفسها ليست شيئا من العوارض وتوعلي طرفي النقيض كالوجود والعدم والحدوث والقدم والوحدة
والكثرة وانما ينضم اليه جميع العوارض موجودا ومعدوما حادثا وقديما واحدا وكثيرا الى غير ذلك و
يتقابل بكل الماهية اي يعرض لها تقابل الافراد بتقابل الاوصاف فلا يصدق الانسان الواحد
على الانسان الكثير وبالعكس ولا الجسم المتحرك على الجسم الساكن وعلى هذا القياس فحيث يحمل
بعض العوارض على الماهية من حيث هي كما يقال الاربعة من حيث هي زوج او ليست
بفرد يراد ان كلا من ذلك من عوارض الماهية ولوازمها ومقتضياتها من غير نظر الى الوجود ولو
لم يرد ذلك لم يصح الا حمل الذاتيات فالاربعة من حيث هي ليست الا الاربعة ولهذا قالوا لو سئل بطرفي
النقيض فقيل هل الاربعة من حيث هي زوج او ليست بزوج كان الجواب الصحيح سلب
كل شيء بتقديم السلب على الحيثية مثل ان يقال ليست من حيث هي بزوج ولا فرد ولا غير ذلك من
العوارض بمعنى ان شيئا منها ليس نفسها ولا داخلا فيها ولا يصح ان يقال هي من حيث هي زوج
او ليست بفرد او ليست بهذا ولا ذاك بتقديم الحيثية لدلالته على ان ذلك الثبوت او السلب لذاتها
والتقدير انها من العوارض واما اذا اريد بتقديم الحيثية ان ذلك العارض من مقتضيات الماهية
صح في مثل قولنا الاربعة من حيث هي زوج او ليست بفرد دون قولنا الانسان من حيث هو ضاحك
او ليس بضاحك على ما ذكره في المواقف من ان تقديم الحيثية على السلب معناه اقتضاء السلب وهو باطل
ليس على اطلاقه قال الامام ولو سئلنا بموجبتين هما في قوة النقيضين كقولنا الانسان اما
واحد او كثير لم يلزمنا ان نجيب الا بما هو على اخذ سائلنا بطرفي النقيض لان معنى السؤال لو صح
انه اذا لم يتصف بهذا الموصوف اتصف بذلك والانفكاك لا يستلزم الاتحاد بل يستلزم التغاير و
هذا ما قال في المواقف لو سئلنا عن المعدولتين فقيل الانسان من حيث هو هو أ او لا أ لم يلزمنا
الجواب وتوضيحا قلنا لا هذا ولا ذاك اي ليس من حيث هو أ ولا لا أ بتقديم الحيثية لما مر
ولا يكفي ما في لفظ المعدولتين من العدول عن الطريق فان قولنا هذا أ ليس في المعدولة
في شيء وكذا قولنا هذا واحد اي لا كثير وكثير اي لا واحد وبصير اي لا اعمى واعمى اي لا بصير لم نجعل
احدهما معدولة وفي قوله ما يقابلها اشارة الى جواب سؤال تقريره ان الانسانية التي
في زيد ان كانت هي التي في عمرو لزم ان يكون الشخص الواحد في آن واحد في مكانين وموصوفا
بوصفين متضادين وان كانت غيرها لم يكن الماهية امرا واحدا مشتركا بين الافراد وتقرير الجواب
انها عينها بحسب الحقيقة غيرها بحسب الهوية ولا يمتنع كون الواحد لا بالشخص في امكنة متعددة
ومتصفا بصفات متقابلة بل يجب ذلك في الاعم ان يكون كذلك **قوله المبحث الثاني**
الماهية قد تؤخذ بشرط مقارنة العوارض وتسمى المخلوطة والماهية بشرط شيء ولا خفاء في وجودها
كزيد وعمرو من افراد ماهية الانسان وقد تؤخذ بشرط ان لا تقارنها شيء من العوارض وتسمى
المجردة والماهية بشرط لا ولا خفاء في امتناع وجودها في الاعيان لان الوجود من العوارض
وكذا التشخص وفي الاذهان ايضا سواء اطلقت العوارض او قيدت بالخارجية لان الكون
في الذهن ايضا من العوارض التي تلحق الصور الذهنية بحسب الخارج لا بمجرد اعتبار العقل وجعله
اياه وصفا لها وقيدا فيها وزعم بعضهم انه يجوز وجودها في الذهن اذا قيدت العوارض بالخارجية
زعما منه ان الكون في الذهن من العوارض الذهنية وكانه اراد بالعوارض الخارجية ما يلحق

الامور الحاصلة في الاعيان وبالوجود ما يلحق الامور العامة بالاعيان وعلى هذا فيكون الوجود في
الخارج من العوارض الخارجية فكل نظر على ما سبق في بحث الوجود فلا يصح امتناع وجود المجردة
في الخارج ايضا وذكر بعضهم انها موجودة في الاعيان من غير تقيد العوارض الخارجية وتنويه حجتين
احديهما ان للعقل ان يلاحظ الماهية وحدها من غير ملاحظة شيء معها ورُدّ بان مثل هذا لا يكون موجودا
بشرط لا وهو ظاهر وثانيهما ان للعقل ان يعتبر عدم كل شيء حتى عدم نفسه فجاز ان يعتبر الماهية مجردة
من جميع العوارض حتى عن الكون في الذهن وان كانت هي في نفسها مقرونة بها ورُدّ بان هذا لا
يقتضي كونها مجردة بل غاية الامر ان العقل قد تصورها كذلك تصورا غير مطابق **فان قيل** لا معنى للماخوذ
بشرط لا سوى ما يعتبره العقل كذلك **قلنا** نعم لا يمتنع وجوده في الخارج بان يكون مقرونا بالعوارض
والمشخصات ويعتبره العقل مجردا عن ذلك فصار الحاصل انه ان اريد بالمجرد ما لا يكون في نفسه
مقرونا بشيء من العوارض مطلقا او العوارض الخارجية امتنع وجوده في الخارج والذهن جميعا وان
اريد ما يعتبره العقل كذلك جاز وجوده فيهما **فان قيل** فكيف يصح على الاول الحكم بامتناع الوجود في
الذهن **قلنا** هي شبهة المجهول المطلق وقد سبقت **قوله** وما نسب الى افلاطون قد نقل عن
افلاطون ما يشعر بوجود الماهية المجردة من اللواحق وهو ان يوجد في الخارج لكل نوع فرد مجرد ازلي
ابدي قابل للمتقابلات اما التجرد وقبول المتقابلات فليصح كونه جزءا من الاشخاص المتصفة بالاوصاف
المتقابلة واما الازلية والابدية فلما سبق من ان كل مجرد ازلي وكل ازلي ابدي ولما كان هذا ظاهر
البطلان بناء على ان القابل للمتقابلات والجزء من الاشخاص متصف بالعوارض لا محالة وانه هو الماهية
لا بشرط شيء لا الماهية بشرط لا شيء وان الوجود من العوارض فالقول بوجود المجردة ما معنى الكلام
الا ان تفقد العوارض بغير الوجود او يجعل الوجود نفس الماهية قال الفارابي في كتاب الجمع بين
رأيي افلاطون وارسطو انه اشارة الى ان للموجودات صورا في علم الله تعالى باقية لا تتبدل ولا تتغير
وقال صاحب الاشراق وغيره انه اشارة الى ما عليه الحكماء المتالهون من ان لكل نوع من الافلاك
والكواكب والبسائط العنصرية ومركباتها جوهرا مجردا في عالم العقول يدبر امره حتى ان الذي
لنوع النار هو الذي يحفظها وينورها ويجذب الدهن والشمع اليها ويسمونه رب النوع ويعبر
عنه في لسان الشرع بملك الجبال وملك البحار ونحو ذلك ومع الاعتراف بكونه جزئيا يقولون انه
كلي ذلك النوع بمعنى ان نسبته الى جميع اشخاصه على السواء لا بمعنى انه مشترك بينها حتى يلزم
ان يكون انسانية مجردة موجودة في الاعيان مركبة من جميع الافراد مستجمعة في المواد ويكون
هناك انسان محسوس فاسد وآخر معقول مجرد دائم لا يعتريه الم هذا غير المثل المعلقة التي تسمونها
عالم الاشباح المجردة فانها لا تكون من الجواهر المجردة بل كالواسطة بين المحسوس والمعقول ولا تختص
بانواع الاجسام بل يكون لكل شخص من الجواهر والاعراض على ما يحكى صرح بذلك صاحب الاشراق
فقال والصور المعلقة ليست مثل افلاطون لان مثل افلاطون نورية اي من عالم العقل وهذه معلقة
من عالم الاشباح المجردة منها ظلمانية ومنها مستنيرة وذكر ان لكل نوع من الفلكيات والعنصريات
التي في عالم المثل انسان رب نوع من عالم العقول وان رب النوع انما يكون للانواع الجسمانية المستقلة
وتدبير الاعراض والاجزاء مفوض الى رب النوع الذي يوجدها من الاجسام مثلا في عالم العقل
جوهر مجرد له مثله نورية اذا وقع ظله في هذا العالم يكون منه المسك مع رائحته او السكر مع طعمه او الانسان

مع اختلاف اعضائه **قوله** وقد يوجد الماخوذ لا بشرط شيء لا خفاء في ان المخلوط والمجردة واما المطلق اعني
الماخوذ لا بشرط شيء فانه يعم منهما لصدقه عليهما ضرورة صدق المطلق على المقيد **فان قيل** المشروط بالشيء
واللامشروط به متنافيان فكيف يتصادقان **قلنا** التنافي انما هو بحسب المفهوم بمعنى ان هذا المفهوم
لا يكون ذاك وهو لا ينافي الاجتماع في الصدق كالانسان المشروط بالنطق والحيوان اللامشروط
به وانما التنافي في الصدق بين المشروط بالشيء والمشروط بعدمه كالمخلوط والمجردة ثم لا نزاع في ان
الماهية لا بشرط شيء موجودة في الخارج الا ان المشهور ان ذلك بمعنى كونها جزءا من المخلوط الموجودة
في الخارج وليس بمستقيم لان الموجود من الانسان مثلا انما هو زيد وعمرو وغيرهما من الافراد وليس
في الخارج انسان مطلق وآخر مركب منه ومن الخصوصية هو الشخص والا لما صدق المطلق عليه
ضرورة امتناع صدق الجزء الخارجي المغاير بحسب الوجود للكل واما التغاير والتمايز بين المطلق
والمقيد في الذهن دون الخارج فلا اقل من ان المطلق موجود في الخارج لكونه نفس المقيد ومحمولا عليه
فان قيل الماخوذ لا بشرط شيء يمتنع ان يوجد في الخارج لانه كلي طبيعي ولا شيء من الكلي بموجود في الخارج
لان الوجود في الخارج يستلزم التشخص المنافي للكلية وسائر اللوازم ولهذا قلنا الملزومات **قلنا** لا نسلم
ان مجرد الماخوذ لا بشرط شيء كلي طبيعي بل مع اعتبار كونه معروضا للكلية والماخوذ لا بشرط شيء اعم
من ان يعتبر معه هذا العارض او لا يعتبر فلا يمتنع وجوده **فان قيل** ينبغي ان لا يكون الكلي الطبيعي
موجودا في الخارج لان كلية العارضة تنافي الوجود الخارجي المستلزم للتشخص وقد اشتهر فيما بينهم ان
الكلي الطبيعي موجود في الخارج **قلنا** معناه ان معروض الكلي الطبيعي وهو الماخوذ لا بشرط
شيء موجود في الخارج ووجوده الخارجي انما يتحقق عند عروض التشخص فصار الحاصل ان ما صدق
عليه الكلي الطبيعي وهو المخلوط موجود في الخارج واما الماخوذ مع عارض الكلية فلا يوجد في الخارج
كالمجموع المركب من المعروض والعارض المسمى بالكلي العقلي **قوله** وذكر ابن سينا ما ذكرنا في
معنى الماهية بشرط شيء وبشرط لا شيء ولا بشرط هو المشهور فيما بين المتاخرين وذكر ابن سينا ان الماهية
قد تؤخذ بشرط لا شيء بان يتصور معناها بشرط ان يكون ذلك المعنى وحده ويكون كل ما يقارنه زائدا عليه
ولا يكون المعنى الاول مقولا على ذلك المجموع حال المقارنة بل جزءا منه مادة له متقدما عليه في الوجود
الذهني والخارجي ضرورة امتناع تحقق الكل بدون الجزء ويمتنع حمله على المجموع لامتناع شرط الحمل وهو
الاتحاد في الوجود وقد يؤخذ لا بشرط ان يكون ذلك المعنى وحده بل مع تجويز ان يقارنه غيره وان لا
يقارنه ويكون المعنى الاول مقولا على المجموع حال المقارنة والماخوذ على هذا الوجه قد يكون غير متحصل
بنفسه بل يكون مبهما محتملا للمقولية على اشياء مختلفة الحقائق وانما يتحصل بما ينضاف اليه فيتخصص
به ويصير هو بعينه احد تلك الاشياء فيكون جنسا والمنضاف الذي قومه وجعله احد الاشياء المختلفة
الحقائق فصلا وقد يكون متحصلا بنفسه كما في الانواع البسيطة او بما انضاف اليه فجعله احد الاشياء
كما في الانواع الداخلة تحت الجنس وهو نوع مثلا الحيوان اذا اخذ بشرط ان لا يكون معه شيء ولئن
اقترن به الناطق صار المجموع مركبا من الحيوان والناطق ولا يقال له انه حيوان كان مادة واذا
اخذ بشرط ان يكون مع الناطق متخصصا ومتحصلا به كان نوعا واذا اخذ لا بشرط ان يكون معه شيء
بل يحتمل ان يكون انسانا او فرسا وان يتخصص بالناطق فيحصل انسانا ويقال له انه حيوان
كان جنسا فالحيوان الاول جزء الانسان متقدم عليه في الوجودين والثاني نفس الانسان والثالث

جنس له محمول عليه فلا يكون جزءاً له لان الجزء لا يحمل على الكل بالمواطأة لما مرّ وأمّا ما يقال للجنس والفصل
انه جزء من النوع لان كلاً منهما يقع جزءاً من حدّه ضرورة انه اذا لاحظ العقل ملاحظتهما يحصل صورة في
مطابقة للنوع الداخل تحت الجنس فبهذا الاعتبار يكون متقدماً على النوع في العقل بالطبع وأما
بحسب الخارج فيكون متأخراً لانه ما لم يوجد الانسان مثلاً في الخارج لم يعقل له شيء يعمّه وغيره وشيء
يخصّه ويحصّله ويصيّره هو هو هذا ما ذكره ابو علي في الشفاء ونقله المحقق في شرح الاشارات وفيه
مواضع بحث أ ان المفهوم من المأخوذ بشرط ان يكون وحده هو ان لا يقارنه شيء اصلاً لا داخل
او غير زائد وح لا يكون القول بكونه جزءاً ومنضماً الى ما هو زائد عليه متناقضاً الا ان المراد هو
ان لا يدخل فيه غيره على ما صرح به ابو علي في بيانه حيث قال اذا اخذنا الجسم جوهراً ذا طول وعرض
وعمق من جهة ما له هذا بشرط انه ليس داخلاً فيه معنى غير هذا بل بحيث لو انضم اليه معنى اخر من حس او
اغتذاء كان خارجاً عنه ب انه جعل من اقسام غير المبهم من اقسام المأخوذ بلا شرط شيء وصرح
آخراً بانه مأخوذ بشرط شيء وسماه على ما مرّ من كون الاول اعم من الثاني ج ان النوع هو مجموع
الجنس والفصل فجعله عبارة عن المتحصل بالاتصاف الخ والمأخوذ بشرط شيء ناسخ مبني على ان
الجنس والفصل والنوع واحد بالذات وحقيقة الكلام ان المأخوذ لا بشرط شيء اذا اعتبر بحسب التغاير
بينه وبين ما يقارنه من جهة والاتحاد من جهة كان جزءاً محمولاً واذا اعتبر بحسب محض الاتحاد كان
نوعاً وهو المراد بالمأخوذ بشرط شيء د انه كما ان الجنس يحتمل ان يكون احد الانواع فكذلك النوع
يحتمل ان يكون احد الاصناف او الاشخاص فكيف جعل الاول مبهماً غير متحصل والثاني متحصلاً عن ابهام
والجواب ان العرض عندهم بالماهيات والحقائق فالمراد الابهام وعدمه بالقياس اليها
ه ان الماهية اذا كانت من الاجزاء الخارجية فمن ان يلزم تقدمها في الوجود العقلي والخارجي
ان ذلك هو بيان ان تصور النوع يتوقف على تصور الجنس والفصل وهو من الجنسية والجزئية واحد
هو الماهية الحيوانية واما التغاير بحسب الاعتبار بحسب اخذه في الاول بشرط لا وفي الثاني لا بشرط وقد قال
ان هذه المعاني انما اعتبرت في الصور العقلية من المفهومات الكلية فيكون المأخوذ من المواد العقلية وتقدمها
بالوجود العقلي ضروري كتقدم المادة الخارجية بالوجود الخارجي واما التقدم بالوجود الخارجي فانما هو بحسب
المبدأ فان المواد العقلية ماخوذة من المبادئ الخارجية كالحيوان من البدن والناطق من النفس
فكما ان الحيوان الماخوذ مادة عقلية متقدم الانسان في الوجود العقلي كذلك مبدأه الذي هو البدن
متقدم في الوجود الخارجي حتى لو لم تكن المادة ماخوذة من مبدأ خارجي كاللون للسواد لم يكن له تقدم
الا في العقل واعلم ان الحكيم المحقق مع مبالغته في ان المأخوذ بشرط ان يكون وحده هو الجزء
الموجود في الخارج وان المأخوذ لا بشرط شيء هو المحمول وليس بجزء اصلاً واما ما يقال له جزء الماهية فبالمجاز
لما انه يشبه الجزء من جهة ان اللفظ الدال عليه يقع جزءاً من حدها اورد هذا الكلام في كتاب التجريد
على وجه يشهد بانه ليس بمحصّل عنده وذلك انه قد يوجد الماهية مجردة عنها بما عداها بحيث لو انضم اليها
شيء لكان زائداً عليها ولا يكون هي مقولاً على ذلك المجموع الحاصل منها ومن الشيء المنضم اليها والماهية
على هذا الوجه هو الماهية بشرط لا شيء ولا يوجد الا في الاذهان وقد يوجد الماهية لا بشرط شيء وهو كلي
طبيعي موجود في الخارج هو جزء من الاشخاص وصادق على المجموع الحاصل منه ومما يضاف اليه وهذا
خبط ظاهر وخلط لما ذكره في شرح الاشارات بما اشتهر من المتأخرين ونبه بها [illegible]
في التجريد

فافهم

من انه ليس بمضايقة مع جلالة قدره من ان ينسب اليه غيره **قوله المبحث الثالث** الماهية اما بسيطة لا جزء
لها اصلاً كالواجب والنقطة والوحدة والوجود واما مركبة لها جزء كالجسم والانسان والسواد ووجود
المركبة معلوم بالضرورة ويلزم منه وجود البسيطة اما مطلقاً فلان كل عدد ولو غير متناهٍ فالواحد
موجود فيه بالضرورة واما في المركب العقلي فلانه لو لم ينته الى البسيط امتنع تعقل الماهية لامتناع
احاطة العقل بما لا يتناهى وكلاهما ضعيف اما الاول فلانه مغالطة من باب اشتباه المعروض بالعارض
فان وجود الواحد بمعنى ما لا جزء له اصلاً هو احد اجزاء معنى تقدير عدم الانتهاء الى البسيط فيكون الماهية
مركبة من مركبات غير متناهية مراراً غير متناهية ويلزمه وجود المركب الواحد بالضرورة وهو لا يستلزم البسيط
اصلاً واما الثاني فلان معنى المركب العقلي ان لا يكون تمام اجزائه الا بكسب العقل وهذا لا يستلزم كونه
معقولاً باجزائه فالاولى التمسك في اثبات البسيط ايضا بالضرورة كالوجود **قوله** وبالنظر الى التركيب
بمعنى انه اشتركت الماهيتان في ذاتي مع الاختلاف في ذاتي دل ذلك على تركب كل من الماهيتين
مما به الاشتراك وما به الاختلاف وكذا اذا اشتركتا في ذاتي مع الاختلاف في عارض هو من لوازم
الماهية لان ذلك الذاتي المشترك لا يكون تمام ماهيتهما والا امتنع الاختلاف في لوازمها فيكون جزءاً
وفيه المط **فان قيل** ان اريد بالذاتي جزء الماهية كان هذا لغواً من الكلام بمنزلة ان يقال كل ما له جزء
فهو مركب مع الاستغناء عنه في المقدمات وان اريد ما ليس بعرض جاز ان يكون الذاتي المشترك
تمام احدى الماهيتين وجزء الاخرى الممتازة عنها بالذاتي الاخر او بلوازم الماهية فلا يلزم تركبهما
جميعاً كالجوهر مع الجسم المتميز عنه بالذاتي ولوازم الماهية الجسمية **قلنا** المراد لزوم تركيب المتمايزة
بالذاتي او بلوازم الماهية فان كانت كلتاهما كذلك كما في الانسان والفرس فكلتاهما وان كانت
احديهما كالجوهر فاحديهما واما مجرد الاشتراك في ذاتي مع الاختلاف في العوارض الثبوتية او السلبية
او مجرد الاختلاف بالذاتي مع الاشتراك في العوارض فلا يستلزم التركيب لجواز ان يكون الذاتي
المشترك تمام ماهيتهما ويستند اختلاف العوارض الى اسباب غير الماهية كما في اتصاف الانسان
وافراده وان يكون الامران المختلفان تمام الماهيتين البسيطتين المشتركتين في العوارض
كالوحدة والنقطة في العرضية والامكان ونحو ذلك **قوله** وقد يعتبر البساطة والتركيب بالنسبة
الخ ثم وصفان متضايفان لا يصدقان على شيء اصلاً ولا يرتفعان لكونهما في قوة النقيضين وقد
يؤخذان متضايفين بان يوجد البسيط بسيطاً بالقياس الى ما تركب منه بمعنى كونه جزءاً منه والمركب
مركباً بالقياس الى جزئه بمعنى كونه كلاً له وهذا المعنى غير معنى كونه ذا جزء في الجملة وهو معنى المركب
الحقيقي وان كان في نفسه مستلزماً للاضافة ثم بين البسيط الحقيقي والبسيط الاضافي عموم من وجه لصدقهما
في بسيط حقيقي هو جزء من مركب كالوحدة للعدد وصدق الحقيقي بدون الاضافي في بسيط حقيقي لا
يتركب منه شيء كالواجب وبالعكس في مركب وقع جزءاً لمركب كالجسم للحيوان وبين المركب الحقيقي
والاضافي مساواة ان لم يشترط في الاضافي اعتبار الاضافة لان كل مركب بالقياس الى جزئه فهو
مركب حقيقي وبالعكس لجواز ان لا يعتبر في الحقيقي الاضافة الى جزئه فيكون اعم مطلقاً من الاضافي
وذكر في التجريد ان البسيط الحقيقي اخص مطلقاً من الاضافي والمركب الاضافي اخص مطلقاً من الحقيقي
اما الاول فلان كل بسيط حقيقي هو بسيط بالقياس الى المركب منه ولا ينعكس لجواز ان يكون
البسيط الاضافي مركباً حقيقياً كالجسم للحيوان والجدار للبيت واما الثاني فلان كل مركب اضافي

ربما يتوهم ان العقل الكثير هو العارض والواحد معروضه العقل فلا يلزم الا معروض الواحد الذي هو م

حقيقي هو مركب بالقياس الى الحقيقي وبالعكس عموم مطلقا ان لم يشترط ذلك فان كل مركب م

ركب حقيقي وليس كل تركب حقيقي مركبا اضافيا لجواز ان لا يعتبر فيه الاضافة ... لان البسيط الحقيقي
قد لا يكون بسيطا اضافيا بان لا يعتبر جزء من شيء اصلا فالقول بان المركب الحقيقي قد لا يكون اضافيا
مع ان له اجزاء البتة والبسيط الحقيقي يكون اضافيا البتة مع انه لا يلزم ان يكون جزء الشيء مغفلا عن
اعتبار ذلك باطل قطعا قوله ولا بد من تقدم الجزء يعني ان جزء الشيء يتقدمه وجودا وعدما في الذهن
والخارج اما الوجود فبالنسبة الى كل جزء واما العدم فبالنسبة الى شيء ما من الاجزاء يعني ان وجود
الانسان مثلا في العقل يفتقر الى وجود الحيوان والناطق وعدمه الى عدم احدهما ووجود البيت في الخارج
يفتقر الى وجود الجدار والسقف وعدمه الى عدم احدهما اي شيء منهما وتفرع على الاول الاستغناء عن الواسطة
في التصديق يعني ان جزم العقل بثبوت الذاتي للماهية لا يتوقف على ملاحظة وسط واكتساب برهان
بل يحكم بثبوته لها ويمتنع سلبه عنها بمجرد تصورهما وعلى الثاني الاستغناء عن الواسطة في الثبوت بمعنى ان
حصول الجزء للمركب كالجدار للبيت واللون للسواد لا يفتقر الى سبب جديد فان جاعل الجدار هو جاعل البيت
وجاعل اللون هو جاعل السواد فظهر ان للجزء خواص ثلاثا أ التقدم في الذهن والخارج وهي خاصة حقيقية
لا يصدق على شيء من العوارض ب الاستغناء عن الواسطة في التصديق بمعنى وجوب الثبوت وامتناع
السلب بمجرد اخطار الجزء والماهية بالبال او بمجرد التصور للماهية وهاتان خاصة اضافية لا حقيقية لصدقها على
اللوازم البينة بالمعنى الاعم ان اشترط اخطارهما والاخص ان اكتفي بتصور الماهية ج الاستغناء عن
الواسطة في الثبوت وهي ايضا اضافية لصدقها على الاعراض الاولية اعني اللاحقة للشيء لذاته بغير واسطة
سواء كان الجزم بثبوتها للموضوع محتاجا الى وسط كتساوي الزوايا الثلث للقائمتين بالنسبة الى المثلث
فانه لازم له لذاته ويفتقر بيانه الى وسائط او غير محتاج كالانقسام بمتساويين للاربع والعارض
لسطح الجسم الابيض فالاستغناء عن الوسط يجعل القضية اولية والاستغناء عن الواسطة يجعل محمولها اوليا
وبينهما عموم وخصوص لتصادقهما في انقسام الاربع وبياض السطح وصدق الاولى بدون الثانية في بياض
الجسم وبالعكس في تساوي زوايا المثلث للقائمتين فان قيل ان اريد بخاصة الاولى التقدم في
الوجودين جميعا على ما هو ظاهر عبارة القوم فبطل لان الجزء الذهني كالجنس والفصل لا يتقدم في الوجود
العيني والا امتنع الحمل وان اريد ان الجزء الذهني متقدم بالوجود الذهني والعيني بالعيني على ما ذكر فالعلل
الفاعلية للشيء متقدمة عليه في الخارج وفي الذهن ان كانت ذهنية فيكون الخاصة
ايضا لكونه اضافيا لا حقيقيا قلت الظاهر ان مرادهم الاول على ما صرح به الامام ومبناه على ما تقرر
عندهم من وجود الكلي الطبيعي لكونه جزءا من الاشخاص واذ قد تبين بطلان ذلك فالاولى ان يقال بدلا
ما ذكرنا من ان الجزء اي ما يعرض له الجزئية متقدم بالوجودين اما بالوجود العيني فباعتبار كونه مادة لكونه
ماخوذا بشرط لا واما بالوجود الذهني فباعتبار كونه جنسا او فصلا لكونه ماخوذا لا بشرط فيكون
الخاصة حقيقية غير صادقة على العلل الفاعلية غاية الامر انها لا يكون شاملة بناء على ان من الاجزاء
ما لا تقدم له في الخارج كلونية السواد في الابيض كالهيولى والصورة او الاجزاء التي لا تتحقق الا في العقل
حقيقة الجسم بدون ذلك قوله والتركيب قد يكون حقيقيا بان يحصل من اجتماع عدة اشياء حقيقة واحدة
مختصة باللوازم والاثار واحتياج بعض الاجزاء الى البعض ضروري للقطع بانه لا يحصل من الحجر الموضوع
بجنب الانسان حقيقة واحدة والاحتياج فيما بين الجزئين قد يكون من جانب واحد كالمركب من البسائط
العنصرية وما يقوم بها من الصورة المعدنية او النباتية او الحيوانية فان الصورة تحتاج الى تلك المواد من

غير عكس وكالمركب من الجنس والفصل فان الجنس محتاج الى الفصل من جهة انه امر مبهم لا يتحصل ولا يتعقل مطابقا
لما في الاعيان من الانواع الحقيقية الا مقترنا به والفصل لانه الذي يحصل طبيعة الجنس ويقررها ويعينها
ويقومها نوعا وهذا معنى علية الفصل للجنس وحاصله ان الذي يخصص الجنس اي يجعله حصة ولذا
نقل الامام عن ابي علي ان الفصل علة لحصة النوع من الجنس وان كان صريح عبارته انه علة لطبيعة
الجنس يعني ان الصورة الجنسية ليست متحصلة بنفسها بل مبهمة محتملة لان يقال على اشياء مختلفة الحقائق
واذا اضيفت اليها الصورة الفصلية تحصلت وصارت بعينها احد تلك الاشياء فالفصل للجنس علة
لتحصلها بهذا المعنى وارتفاع ابهامها لا لحصولها في العقل لظهور ان المعنى الجنسي يعقل من غير فصل
ولا لحصولها في الخارج لانه لا تمايز بينهما في الخارج والا امتنع حمل احدهما على الاخر بالمواطأة ومن البين ان
ليس في السواد امر محقق هو اللون واخر هو قابضية البصر يجتمعان فيحصل منهما السواد بل المعقول ان
ليس في الخارج الا الاشخاص واما الجنس والفصل والنوع فصور متمايزة عند العقل يحصلها من الشخص
بحسب استعدادات تعرض للعقل واعتبارات يعقلها من جزئيات اقل واكثر مختلفة في التباين والاشتراك
فيدرك من زيد تارة صورة شخصية لا يشاركه فيها غيره واخرى صورة يشاركه فيها عمرو وبكر واخرى صورة يشاركه
فيها الفرس ونحوه وعلى هذا القياس فان قيل هذا انما هو في النوع البسيط كالسواد لظهور ان ليس في
الخارج لونه وشيء آخر به امتاز السواد من سائر الالوان ولهذا لا يصح ان يقال جعل لونا فجعل سوادا
بل جعلهما واحد واما في غيره فالذاتيات المتمايزة في العقل متمايزة في الخارج وليس جعلهما واحدا كالحيوان
فانه يشارك النبات في كونه جسما ويمتاز عنه بالنفس الحيوانية وجعل الجسم غير جعل النفس حتى اذا زالت
النفس بقي ذلك الجسم بعينه موجودا كالفرس الذي يموت وجسميته باقية ولهذا يصح ان يقال جعل جسما
فجعل حيوانا قلنا الجسم الماخوذ جزءا هو كونه مادة غير الماخوذ جنسا ولا كلام في تميز الاول عن
الكل بالوجود الخارجي وانما الكلام في الثاني لانه الجزء المحمول المسمى بالذاتي وقد سبق تحقيق ذلك واما حاصل
ان الذاتيات المتمايزة عند العقل فقط قد تكون اجزاء متمايزة بحسب الخارج كالحيوان من الجسم والنفس
الحيوانية والانسان من البدن والنفس الناطقة وقد لا تكون كالسواد من اللون وقابضية البصر وكالسطح
من الكم وقابلية القسمة في الطول والعرض جميعا وهو المسمى بالنوع البسيط ومن ههنا تقرر بعض المحققين
كون الفصل عدميا فان المعنى الجنسي من الكم المتصل يتحصل بانه طول وعرض فقط فيكون سطحا او
بانه طول فقط فيكون خطا قوله وكالهيولى والصورة يعني ان الاحتياج فيما بين الجزئين قد يكون من الجانبين
لكن لا باعتبار واحد والا لزم الدور وذلك كالهيولى والصورة للجسم فان تشخص الصورة يكون بالمادة المعينة
ووجود المادة ... تشخصها وتشخص المادة بالصورة المطلقة ... تشخصها ... ذلك
قوله وقد يكون اعتباريا بان يكون هناك عدة امور يعتبرها العقل امرا واحدا وان لم يكن واحدا في
الحقيقة وربما يضع بازائه اسما كالعشرة من الاحاد والعسكر من الافراد ولا يلزم فيه احتياج بعض الاجزاء
الى البعض فان قيل ان اريد عدم الاحتياج اصلا فبطل لان احتياج الهيئة الاجتماعية الى الاجزاء المادية
لازم قطعا وان اريد الاحتياج فيما بين الاجزاء المادية فذلك ليس بلازم في المركب الحقيقي ايضا كالبسائط
العنصرية للمركبات المعدنية مثلا قلت المراد الاول والصورة الاجتماعية في المركبات الاعتبارية محض
اعتبار العقل لا تحقق لها في الخارج اذ ليس في العسكر في الخارج الا تلك الافراد بخلاف المركبات الحقيقية
فان هناك صورا تفيض على المواد بعد الامتزاج واما مثل الترياق والسكنجبين فمحل

يحدث صورة جسمية من ٤ مبداء الآثار او هو مجرد المزاج المخصوص الذي هو شرط لافاضة الصورة على المركب

الحقيقي مثل تكون بين الجوهر والعرض حقيقة ترده قوله والاجزاء متداخلة اجزاء المركب تنقسم الى متداخلة

او متباينة اما المتداخلة فهي التي تكون منها تصادق في الحمل اما على الوجه الكلي من الجانبين بان يصدق

كل من الجزئين على كل ما يصدق عليه الآخر فيكونان متساويين كالمركب من المتفرد والباقي او من جانب

واحد بان يصدق احدهما على كل ما يصدق عليه الآخر من غير عكس فتكون بينهما عموم وخصوص مطلقا كالمركب

من الحيوان والناطق واما لا على الوجه الكلي بان يصدق كل منهما على بعض ما يصدق عليه الآخر

فيكون بينهما عموم وخصوص من وجه كالمركب من الحيوان والابيض واما المتباينة فاما متماثلة كما في

العشرة من الآحاد واما متخالفة محسوسة كما في البلقة من السواد والبياض او معقولة كما في الجسم من الهيولي

والصورة او مختلفة كما في الانسان من البدن المحسوس والنفس المعقولة وقد تنقسم المتخالفة الى ما

يكون الشيء مع ما عرض له من الاضافة الى الفاعل كالعطاء العائد من المعطي او الى القابل كالفطوسة

لتقعير في الانف او الى الصورة كالافطس للانف مع تقعيره او الى الغاية كالخاتم لحلقة تتزين بها الاصبع

والى ما يكون الشيء مع اضافة له الى المعلول كالخالق والرازق والى ما لا يكون فيما بين العلة والمعلول

وملحوظ وباعتبار آخر الاجزاء اما وجودية كالنفس والبدن للانسان او عدمية كالضرورة الوجود والعدم

للامكان او مختلطة من الوجودي والعدمي كالسلب وعدم المسبوقية للاولية واما حقيقية كما

في الانسان من النفس والبدن او اضافية كما في الاقرب من القرب والزيادة او مختلطة بعضها حقيقي

وبعضها اضافي كما في السرير من الاجزاء الخشبية والترتيب النسبي قوله المبحث الرابع بعد الاتفاق على

ان وجود الممكن بالفاعل اختلفوا في ماهيته فذهب المتكلمون الى انها تحتاج الى الفاعل مطلقا اي بسيطة كانت

او مركبة وذهب جمهور الفلاسفة والمعتزلة الى انها ليست كذلك اي الى الفاعل مطلقا بمعنى ان شيئا منها ليس

بمجعول وذهب بعضهم الى ان المركبات مجعولة دون البسائط واستدل المتكلمون بوجوه أ ان كلا من

المركبة والبسيطة ممكن لان الكلام فيه وكل ممكن يحتاج الى الفاعل لما سيأتي من ان علة الاحتياج هي الامكان

ولما اعترض بان الامكان نسبة تقتضي الاثنينية فساغ البسائط اشار الى الجواب بانه ليس نسبة بين الاجزاء

الماهية حتى يختص بالمركبة بل بين الماهية ووجودها لكونه عبارة عن عدم ضرورة الوجود والعدم مع قطع النظر

عن الوجود الا بتعقل عروض الامكان للماهية بسيطة كانت او مركبة ومعنى كونه ذاتيا لها انها نفسها كذلك

اذا نسبها العقل الى الوجود يعقل بينهما نسبة هي الامكان وهذا المعنى كاف في الاحتياج الى الفاعل

وقد يجاب بانه لو لم تكن البسيطة مجعولة لم تكن المركبة مجعولة لانه اذا تقرر في الخارج جميع بسائط المركب حتى الجزء

الصوري من غير جاعل تقرر المركب ضرورة قوله لا يقال كونه ان يكون لكل جزء تقرر وتوقف تقرر المركب

على تقرر المجموع كما يتوقف مجموع التصورات وتصور المجموع قوله لانا نقول الفرق بين مجموع التصورات وتقرر

المجموع بحسب الخارج غير معقول وانما ذلك بحسب العقل بان يتعلق بالامور المتعددة تارة بتصورات متعددة

وتارة بتصور واحد من غير ملاحظة التفاصيل ب ان الفاعل لا بد ان يؤثر في الماهية ويجعلها تلك الماهية

في الخارج حتى يتحقق الوجود لان جانب المعلول عندما اتصف بها الوجود من الفاعل لا يجوز ان يكون حاصلا

في الخارج بكماله لا بد ان يبقى شيء منها يحتاج الى الفاعل ولو بقيت احتاج اليه والا لكان المعلول مستغنيا

عن الفاعل اولا فلا يكون للفاعل اثر فيه ولا احتياج الى الفاعل ج انه لا تقرر للماهية في الخارج

فلانها اما ممتنع يمكن العدم فيكون بالفاعل ضرورة ولا معنى لمجعولية الماهية سوى هذا والجواب

عن الاول ان معنى احتياج الممكن ان وجوده ليس من ذاته بل من الفاعل وعن الثاني انه لا اول [illegible]

المعلول لا يكون حاصلا بجميعه بدون الفاعل والحصول والتحقق هو الوجود وهذا لا ينافي كونها متقررة في

نفسها من غير احتياج لها الى الفاعل ولا تأثير له فيها وعن الثالث انه ان اريد التحقق والثبوت فهو

الوجود وان اريد كون الماهية في نفسها تلك الماهية في الخارج فلم يستقم قوله على ان ذلك بالفاعل

في الوجه الثالث على تقدير تمامها لا يفيد الا كون الوجود بالفاعل د انه لا نزاع في ان للفاعل جعلا وتأثيرا

في الممكن فالمجعول اما الماهية او الوجود او اتصاف الماهية بالوجود او انضمام الاجزاء بعضها الى بعض

في المركب خاصة وكل من الامور الاربعة ماهية من الماهيات فيكون المجعول هو الماهية والجواب

ان النزاع في الماهيات التي هي حقائق الاشياء لا فيما صدقت هي عليه من الافراد فيجوز ان يكون المجعول

ذلك المتعين الذي هو من افراد ماهية الانسان مثلا او الوجود الخاص الذي هو من افراد ماهية الوجود

وكذا الاتصاف والانضمام قوله قالوا احتج القائلون بعدم مجعولية الماهية بان كون الانسان

انسانا لو كان بالفاعل لارتفع بارتفاعه فيلزم ان لا يكون الانسان انسانا على تقدير عدم الفاعل

وهو محال والجواب انه ان اريد انه يلزم ان يكون الانسان ليس بانسان بطريق السلب فلا نسلم استحالته

فانه عند ارتفاع الفاعل يرتفع الوجود ويبقى الماهية معدومة فيكذب الايجاب ويصدق السلب ولكن

ان لا بطريق العدول بان يثبت لا انسان في نفسه بحسب الخارج ويكون لا انسانا فلا نسلم لزومه فان عند

ارتفاع الفاعل لا يبقى الانسان حتى يصلح موضوعا للايجاب قوله فان قيل يريد النسبة على ما يصلح

محلا للخلاف في هذه المسألة فانه معلوم ان ليس للفاعل تأثير وجعل بالنسبة الى ماهية الممكن وآخر

بالنسبة الى وجوده حتى يكون الماهية مجعولة كالوجود وان ليس للماهية تقرر في الخارج بدون الفاعل

حتى يكون المجعول هو الوجود فقط بل اثر الفاعل مجعولية الماهية بمعنى صيرورتها موجودة وما ذكره

الامام من ان المراد ان الماهية من حيث هي ليست بمجعولة كما انها ليست موجودة ولا معدومة ولا

واحدة ولا كثيرة الى غير ذلك من العوارض بمعنى ان شيئا منها ليس نفسها ولا داخلا فيها ليس مما يتصور

فيه نزاع او يتعلق بتحصيله بالذكر فائدة والاقرب ما ذكره صاحب المواقف وهو ان المجعولية قد

يراد بها الاحتياج الى الفاعل وقد يراد بها الاحتياج الى الغير على ما يعم الجزء وكلاهما بالنسبة الى الممكن

من العوارض والعوارض منها ما يكون من لوازم الماهية كزوجية الاربعة حتى لو تصورنا اربعة ليست

بزوج لم يكن اربعة ومنها ما يكون من لوازم الهوية كما في الجسم وحدوثه لو تصورنا حصلنا [illegible]

او حادث كان جسما ولا خفاء في ان احتياج الممكن الى الفاعل في المركب والبسيط جميعا من لوازم

الهوية دون الماهية اذ لا نعقل مركبا لا يحتاج الى الجزء بل مجعولية الماهية مطلقا اي بسيطة كانت

او مركبة اذ ان المجعولية تعرض للماهية في الخارج اعني الماهية بحيث شرطا في وهي الماهية المخلوطة و

مرجعها الى الهوية وان لم تعرض للماهية من حيث هي ويحتمل ان يريد انه تعرض للماهية من حيث هي المجعولية

في الخارج اي بمعنى الاحتياج الى الغير وان لم يكن بمعنى الاحتياج الى الفاعل ومن قال بعدم مجعولية الماهية

اصلا اراد ان الاحتياج الى الفاعل ليس من عوارض الماهية بل من عوارض الهوية ومن فرق

بين المركبة والبسيطة اراد ان الاحتياج الى الغير من لوازم ماهية المركب دون البسيط وان

اشتركا في الاحتياج الى الفاعل بالنظر الى الهوية هذا ولكن لم يتحقق نزاع في المعنى قوله الفصل

الثالث في لواحق الوجود والماهية جعل صاحب التجريد الوجوب والامكان والامتناع وكذا القدم

بالعدم

كل

استعدادها

حتى

وان الاحتياج الى العرض من لوازم الماهية المركبة دون البسيطة

والحدوث في فصل الوجود مع جعل التعين وكذا الوجوب والكثرة في فصل الماهية وجعل العلة والمعلول
فصلا على حدة وصاحب المواقف جعل التعين في فصل الماهية وجعل العلة والمعلول والوجوب
ومقابليه فصلا على حدة وكذا الوحدة والكثرة وكذا العلة والمعلول وذكر القدم والحدوث في فصل
الوجوب ومقابليه وصاحب الصحائف جعل الوجوب ومقابليه والعلة والمعلول من لواحق
الموجود والبواقي من لواحق الوجود فاطلقنا القول بكون الكل من لواحق الوجود والماهية
ليصح على جميع التقادير **قوله المبحث الاول** يعني التعين وتشخصه الذي به يمتاز الشيء عن جميع ما عداه غير مانع
ووجوده ووحدته لكون كل من هذه الامور مشتركا بينه وبين غيره بخلاف التعين ولذا يصدق قولنا
الكلي فيه موجود وواحد ولا يصدق انه متعين وان كان التعين او المتعين مفهوما كليا صادقا
على الكثرة وبين التعين والتميز عموم من وجه لتصادقهما على تشخصات الافراد اذا اعتبر مشاركتها في
الماهية مثلا فان كلا منها متشخص في نفسه ومتميز عن غيره ويصدق التعين دون التميز حيث لا يعتبر
المشاركة وبالعكس حيث يتميز الكليات كالانواع المتميزة بعضها عن بعض لكونها في الجنس **قوله المبحث الثاني** التعين
امر اعتباري لا تحقق له في الاعيان لوجهين ا انه لو كان موجودا في الخارج لكان له تعين ضرورة وننقل
الكلام اليه ويتسلسل **فان قيل** لا نم انه لو كان موجودا لكان له تعين وانما يلزم ذلك لو كانت التعينات
متشاركة في الماهية ليحتاج في امتيازه الى تعين وهو ممنوع بل هي متخالفة بالماهية متمايزة بالذات وانما تشارك
في لفظ التعين او في عرض له هو مفهوم التعين **قلنا** ضروري ان لكل موجود ماهية كلية في العقل وان
امتنع تعدد افرادها بحسب الخارج وهذا في غير الواجب على نظر فلا اختصاص للدعوى بالتعين وان كانت الماهية فيه
بانفسها **فان قيل** لم لا يجوز ان يتعين التعين بنفسه لا بزائد عليه ليتسلسل **قلنا** لان ماهية التعين كلية وانما التمايز
بالخصوصيات العارضة التي لا تقبل الاشتراك وتغاير العارض والمعروض في الامور الموجودة في الخارج
ضروري وانما يصح الاتحاد بحسب الواقع في الامور الاعتبارية كتقدم العدم وحدوث الحدوث ب انه لو وجد
في الخارج لتوقف عروضه لحصة من الماهية التشخص اي النوع دون الحصة الاخرى منه على وجود ذلك وتميزها مما كان
تميزها بهذا التعين فيدور او بتعين آخر فيتسلسل وهذا هو المراد بقوله لو وجد لتوقف انضمامه الى
الماهية على تميزها فلا يرد انها قبل ان تتميز الماهية بما هو من الفصول لا بهذا التعين **فان قيل** لم لا
يجوز ان يكون المعروض هو الحصة المتميزة بهذا التعين لا بتعين سابق ليلزم الدور كما ان معروض الفصل
هو الجنس الاسفل في الاسفاص آخر وحاصله ان ذلك دور معية فان الماهية اذا وجدت وجدت مشخصة
تمتنع ما عرفت ليس التعينات كحصص الانواع من الجنس يمتاز بالفصول ولا يتوقف اختصاص كل
فصل بحصة على تميزها بما سابق **قلنا** وجود المعروض متقدم على وجود العارض بالضرورة فلا اقل من كونه
مقارنا للوجود ان ثبت وهذا بخلاف الفصول وحصص الانواع من الجنس فان التمايز هناك عقلي لا غير
وفيه نظر لان تقدم معروض التعين عليه انما هو بالذات دون الزمان وهو لا يستلزم تقدم ما هو بالزمان
لجواز ان يكون الشيء محتاجا اليه ولا يكون مقارنا كذلك **فان قيل** المعروض المتقدم هو هذه الحصة فيلزم
تقدم الهذية وهو التعين والتميز **قلنا** نعم بمعنى انه معروض الهذية فلا يمتنع ان يكون هذيتها بهذا التعين
قوله احتج القائل بكون التعين وجوديا بوجوه ا انه جزء المتعين لكونه عبارة عن الماهية مع التعين
وهو موجود وجزء الموجود موجود بالضرورة والجواب انه ان اريد بالمتعين الموصوف بالتعين فقط
ان التعين عارض له لا جزء منه وان اريد المجموع المركب منهما فلا نم انه موجود فان الوصف اذا كان من

الاعراض المحسوسة كما في الجسم الابيض لم يكن المجموع الا امرا اعتباريا وكيف لا وكان مما يعني وجوده بنفس
الشارع واعترض صاحب المواقف بان المراد بالمتعين هو ذلك الشخص المعلوم وجوده
بالضرورة كزيد مثلا وليس مفهومه مجرد مفهوم الانسان والا لصدق على عمرو بل الانسان
مع شيء آخر نسميه التعين فيكون جزءا من زيد الموجود فيكون موجودا والجواب انا سلمنا
ان ليس مفهومه مفهوم الانسان الكلي الصادق على عمرو لكن لم لا يجوز ان يكون هو الانسان
المقيد بالعوارض المخصوصة المشخصة الذي لا يصدق على غيره دون المجموع ولو سلم فلا نسلم
ما هو مخصص من الكم والكيف والاين ونحو ذلك مما يعلم وجوده بالضرورة من غير نزاع يكون الكثرة
من المحسوسات وهم لا يسمونها التعين بل ما به التعين ب ان الطبيعة النوعية كالانسان مثلا
لا يتكثر بنفسها لما سبق من ان الماهية من حيث هي لا تقتضي الوحدة والكثرة وانما يتكثر بما ينضاف
اليها من العوارض الموجودة المخصوصة التي ربما يكون محسوسة وهو المراد بالتشخص ج ان التعين
لو كان عدميا لما كان متعينا في نفسه اذ لا هوية للمعدوم فلم يكن معينا لغيره ضرورة ان ما لا ثبوت
له لا يصلح سببا لتميز الشيء عما عداه بحسب الخارج والجواب عنهما ان ما يضاف الى الطبيعة ويعينها
ويكثرها هي العوارض المشخصة ولا نزاع في وجودها على ما سبق د ان التعين لو كان عدميا
وليس عدما مطلقا لكان عدما للا تعين مطلقا او لتعين آخر لا يخرج عن التقسيم وذلك التعين
اما عدمي او ثبوتي وعلى التقادير يلزم كونه وجوديا اما على الاولين فلان نقيض العدمي وجودي
واما على الثالث فلان حكم الامثال واحد والجواب اولا انا لا نم ان العدمي يلزم ان يكون عدما
لامر ما بل يكون معقوله ما في الخارج على ما اراد عنا من انه اعتباري ولو سلم فلا نم ان نقيض العدمي
وجودي كالعمى واللاعمى ولو سلم فان اريد بالتعين واللاتعين مفهومهما فلا حصر لجواز ان يكون
التعين عدما لمفهوم آخر وان اريد ما صدقا عليه فلا نم ان كل ما يصدق عليه اللاتعين فهو عدمي
لتكون نقيضه ثبوتيا كيف واللاتعين صادق على جميع الحقائق ولو سلم فلا نم تماثل التعينات
لم لا يجوز ان يكون تخالفها مع مشاركتها في عارض هو مفهوم التعين ه ان التعين لو كان عدما لكان عدما
لما ينافيه ضرورة كالاطلاق والكلية والعموم وما يجري مجرى ذلك فان كان عدما للاطلاق او لما يساوق
كالكلية والعموم وبالجملة ما لا ينفك عدمه عن عدم الاطلاق كان التعين مشتركا بين الافراد كعدم
الاطلاق لان التعدد في عدم الامر لا ينفك عدمه عن عدم الاطلاق وعدم الاطلاق متحقق في جميع
الافراد فكذا التعين فلا يكون مميزا فلا يكون تعينا وان لم يكن التعين عدما للاطلاق ولا عدما لما
لا ينفك عدمه عن عدم الاطلاق لزم جواز الانفكاك بين عدم الاطلاق وبين ذلك العدم الذي هو التعين
وذلك اما بان يتحقق عدم الاطلاق بدون التعين فيلزم كون الشيء لا مطلقا ولا معينا وفيه رفع
للنقيضين واما بان يتحقق التعين بدون عدم الاطلاق فيلزم كون الشيء مطلقا ومعينا وفيه
جمع للنقيضين والجواب انه ان اريد بالتعين الذي يجعل عدم الاطلاق مطلق التعين فلا نم
امتناع الاشتراك بين الافراد كعدم الاطلاق وانما يمتنع لو لم يكن تمايز الافراد بالتعينات الخاصة المعروضة
لمطلق التعين وان اريد التعين الخاص فنختار انه ليس عدما للاطلاق ولا لما لا ينفك عدمه عن
عدم الاطلاق بل لامر يوجد عدم الاطلاق بدون عدمه الذي هو ذلك التعين وهو لا يستلزم ان يكون
الشيء لا مطلقا ولا معينا لذلك التعين ولا اشتمال في ذلك لجواز ان يكون معينا بتعين آخر
قوله

جزئيا بل الموجود الاشخاص والعقل ينتزع منها الصور الكلية بحسب الاستعدادات لا اعتبارات المختلفة و
ان المعنى الذي يمتنع للعقل فرض صدق المفهوم على كثيرين لا يصح ان يكون انضمام الكلي الى الكلي
بل التشخص يستند عندنا الى الفاعل المختار كسائر الممكنات بمعنى انه الموجد للكل فرجعنا مانعا من التشخص
وعند بعضهم الى هيولى المادية من الخارج للقطع بانها اذا انعدمت الخ لم يكن الامر الخصوصيا لا تعدد فيه ولا اشتراك
واما قبول التعدد والاشتراك في المفهوم الحاصل في العقل **فان قيل** فيلزم ان لا يتعدد النفس لان الوجود
امر واحد **قلنا** هو وان كان واحدا بحسب المفهوم لكن يتعدد بحسب الازمنة والامكنة والمواد وسائر الاسباب
بتعدد التعينات واعترض على ان الدوران لا يفيد العلية بجواز ان يكون الوجود دائما مع التعين لا انه التعين
فان قيل نحن نقطع بالتعين عند الوجود الخارجي مع قطع النظر عن جميع ما عداه **قلنا** قطع النظر عن الشيء
لا يوجب انتفاءه فعند الوجود لا بد من علية واسباب تلك علية او مادية وبالجملة اذا استند الى الوجود فيجوز ان
يستند التشخص ايضا اليه ولو سلم فالوجود لا يقتضي الا تعينا ما والكلام في التعينات المخصوصة للاشياء
المطلوب بيان ان وجود كل فرد يقتضي تعينه الخاص ومن ثمة العلامة ذهب الى ان التعين قد يستند الى
الماهية بعينها او بلوازمها كما في الواجب فيتحصر في شخص والا لزم تخلف المعلول عن علته لتحقق الماهية في كل
فرد مع عدم تشخص الآخر وقد يستند الى غيرها ولا يجوز ان يكون امرا منفصلا عن الشخص لان نسبته الى الكل
على السواء ولا حالا فيه لان الحال في الشخص لافتقاره اليه يكون متاخرا عنه ولكونه على التشخص المتقدم عليه ضرورة
انه لا يصير محلا للشخص الا بعد التشخص يكون متقدما عليه وهو محال بعين ان يكون محلا له وما ذكرنا من
الحال والمحل الى الشخص دون الماهية او التشخص اقرب واوفق بكلامهم والمراد بمحل الشخص معروض
في الاعراض وما في الاجسام ومتعلقه في النفوس على ما ذكروا من حدوث النفس بعد البدن وتعينها
به فالعقول المجردة يستند تعينها الى ماهيتها فيتحصر كل في شخص لا الى محل لا انتفائه كعقل الفلك الاول
مثلا على ما قيل لان كل الاشياء متاخرة عن وجود الفلك المتاخر عن وجود العقل وتعينه والاستناد الى
المادة اعم من ان يكون بعينها او بواسطة ما فيها من الاعراض فلا يرد ما قيل ان غير المنفصل لا ينحصر فيما
يكون حالا في التشخص او محلا له لجواز ان يكون حالا في محله ولما اعترض على ان المادة التي يستند اليها التشخص
يكون متشخصة لا محالة فتشخصها اما لماهيتها فلا يتعدد افرادها او للتشخص المعلول فيدور او لمادة اخرى فيتسلسل
اجيب بانه لما فيها من الكميات والكيفيات والاوضاع وغير ذلك من الاعراض التي تتعاقب عليها بتعاقب
الاستعدادات حتى لو وجدت غير النهاية لم يمتنع على ما هو رأيهم فيها لان يجتمع في الوجود كالحركات والاوضاع
الفلكية واذا استند التشخص الى المادة يتكثر افراد الماهية بتكثر المواد والمادة قابلة للتكثر بذاتها فلا
يفتقر الى قابل آخر وانما يفتقر الى فاعل يكثرها واعترض على ما ذكروا بعد تسليم مقدماته بان تعين الاعراض
الحالة في المادة انما هو بتعين المادة على ما ذكر فلو تعينت المادة بها كان دورا واجيب بان تعين المادة
انما هو بعض الاعراض المعينة بتعين لا بعينها الخاصة الحاصلة بتعين المادة وحاصله ان تعينها بعينها
وتعينها مع تعينها فلا يلزم الدور ولا حصول التشخص من انضمام الكلي الى الكلي الا انه يرد عليه
انه اذا جاز ذلك فلم لا يجوز تكثر الماهية بتعدد فرد مما لها من الصفات المتكثرة العارضة لها من غير لزوم
مادة **قوله المبحث الثاني** في الوجوب والامتناع والامكان جعل الامتناع من لواحق
الوجود والماهية نظرا الى انه عبارة عن سلب الوجود عن الماهية حال لها او الى انه من اوصاف الماهية المعقولة
او لكونه في مقابلة الامكان او لان المراد بلواحقهما ما جرت العادة بالبحث عنه بعد البحث عنهما **قوله**

خاتمة تصور الشيء بوجه ما وان كان كافيا في الحكم عليه في الجملة لكن خصوصيات الاحكام ربما تستدعي
تصورات مخصوصة لا بد منها في صحة الحكم فلا بد من تحقيق ان التعين وجودي او عدمي اعتباري او غير
اعتباري من بيان ما هو المراد من هذه الالفاظ فيعرف الحقيقة النوعية المتحصلة بنفسها او بما لها من
الاثبات وقد يلحقها كثرة بحسب ما يعرض لها من الكميات والكيفيات والاوضاع والاضافات
واختلاف المواد وغير ذلك وربما ينتهي العوارض الى ما تقيد الهوية وامتناع الشركة كهذا الانسان
وذاك وتسمى العوارض المشخصة فلا بد في تحصيل موضوع العقد المطلوب من بيان ان المراد بالتشخص
هو تلك العوارض او ما يحصل عندها من الهوية او عدم قبول الشركة او كون الحصة من النوع بهذه
الحيثية او نحو ذلك ثم لا بد في تحصيل معنى المحمول من بيان المراد بالوجودي والعدمي والاعتباري فيقال العدمي
المعدوم ويقال ما يكون عدما مطلقا او مضافا او معتبرا فيه كالعمى وجوديا كعدم البصر عما من شانه او غير مركب
كعدم قبول الشركة وغلط يدخل في مفهومه العدم لكون السلب بحيث لا تقبل الشركة والوجودي بخلافه فهو
الموجود او الوجود مطلقا او مضافا او ما لا يدخل في مفهومه العدم والعبوة بالمعنى دون اللفظ
ان العمى عدمي واللاعدم وجودي وفي المواقف ان الوجودي ما يكون ثبوته لموصوفه بوجوده اي في
الخارج كالسواد ولا ان يكون ذلك باعتبار وجوده في العقل واتصاف موصوفه به فيه اي في العقل
دون الخارج كالامكان وسواء كان من الموجود بحوار وجودي لا يعرض له الوجود اصلا انه بحيث لو ثبت للموصوف
كان ذلك موجودا له وعما ما قال الفاضل الارموي اذا قلنا للشيء انه وجودي لا نعني انه دائم الوجود
بل نعني ان مفهومه يصح ان يعرض له الوجود الخارجي عندما هو موجود وعند قيامه بمعدوم لا يكون له
وجود وكانه يريد الاعم من وجه والاخص الموجود لا يسمى وجوديا كالانسان ونحوه من المفهومات المستقلة
واما الاعتباري فهو ما لا تحقق له الا بحسب فرض العقل وان كان موصوفه متصفا في نفس الامر كالا
مكان للانسان متصفة في نفس الامر بمعنى انه بحيث اذا نسبه العقل الى الوجود يعقل له وصفا هو الامكان
ويقابله الحقيقي اذا تقرر هذا فلا خفاء في ان العوارض المشخصة وجودية والهوية اعتبارية ومنع الفرد عما
عداه وعدم قبول الشركة وكونه ليس غيره او لا تقبل الشركة عدمية **قوله المبحث الثالث** لا بد في التعين
من كون المفهوم بحيث لا يمكن للعقل فرض صدقه على كثيرين وهذا معنى امتناع الشركة ذهنا ومعلوم انه
لا يحصل بانضمام الكلي الى الكلي لان كلا من المنضم والمنضم اليه والانضمام لكونه كليا يمكن للعقل فرض
صدقه على كثيرين بل على ما لا يتناهى من الافراد وان كان بحسب الخارج ربما لا يوجد منه الا فرد بل يمتنع تعدده
كمفهوم الواجب **فان قيل** حكم الكل قد يخالف حكم كل واحد فيجوز ان يكون كل من المنضم والمنضم اليه كليا
والمجموع جزئيا **قلنا** لا معنى للانضمام ههنا سوى ان العقل يعتبر مفهوما كليا كالانسان ثم يعتبر له وصفا
كليا كالفاضل ومعلوم بالضرورة ان الكلي الموصوف بالاوصاف الكلية لا ينتهي الى حد الهوية حتى لو كان
كل الوصف هو مفهوم الجزئية والتشخص او امتناع قبول الشركة كانت الكلية بحالها وقد يجاب بان المراد
ان انضمام الكلي الى الكلي وتعدده لا يستلزم الجزئية والتشخص وان كان قد يفيدها فيكون حاصل
الكلام ان المركبات العقلية مثل الجوهر المتحيز والجسم النامي والحيوان الناطق والانسان الفاضل لا يلزم
ان يكون جزئيا بل قد يكون كلية وهذا ليس الموضوح بحسب [illegible] فضلا ان يحتاج الى [illegible] المطالب
العلمية **فان قيل** فعلى ما ذكرتم يلزم ان يكون ما ينضم الى الكلي ويفيده الجزئية جزئيا وله لا محالة مفهوم كلي
يفتقر الى ما ينضم اليه ويجعله جزئيا ويتسلسل **قلنا** ليس هناك موجود هو الكلي واخر ينضم اليه ويجعله

ان الخارج

المبحث الثالث بل تفسر في موضع ان يقال اما بسيط يطلب بها وجود الشيء في نفسه او مركبة يطلب بها وجود شيء لشيء
فاذا انتسب بين المفهوم الى وجوده في نفسه او وجوده لامر حصل في العقل معان هي الوجوب والامتناع
والامكان لان حمل الوجود على الشيء او ربط الشيء بالشيء بواسطته قد يجب كما في قولنا الباري تعالى موجود والاربعة
توجد لها الزوجية وقد يمتنع كما في قولنا اجتماع النقيضين موجود والاربعة توجد لها الفردية وقد يمكن
كما في قولنا الانسان موجود او يوجد له الكتابة ولا خفاء في حصولها عند حمل العدم او الربط بواسطته لكنه
مندرج فيما ذكرنا من حمل الوجود او الربط بواسطته لكونه اعم من الايجابي او السلبي وتصورات هذه المعاني
ضرورية حاصلة لمن لم يمارس طرق الاكتسابات الا انها قد تعرف بتعريفات لفظية كالوجود والعدم فيقال
الوجوب ضرورة الوجود او اقتضاؤه او استحالة العدم والامتناع ضرورة العدم او اقتضاؤه او
استحالة الوجود والامكان جواز الوجود والعدم او عدم ضرورتهما او عدم اقتضاء شيء منهما وايضا الا انتفاء
من ان يقال الواجب ما يمتنع عدمه او ما لا يمكن عدمه والممتنع ما يجب عدمه او ما لا يمكن وجوده والممكن
لا يجب وجوده ولا عدمه او ما لا يمتنع وجوده ولا عدمه ولو كان القصد الى افادة تصور هذه المعاني لكان
دورا ظاهرا او اظهر تلك المفهومات الوجوب لكونه تأكد الوجود الذي هو اعرف من العدم لما انه
يعرف بذاته والعدم يعرف بوجه ما بالوجود والنزاع في ان مفهوم الوجوب والامكان وجودي
او عدمي مبني على اختلاف مفهومات لخواص التي باعتبارها يطلقان على الواجب الممكن اما الواجب
فكاقتضائه الوجود بحسب الذات والاستغناء عن الغير والتوقف عليه وعدم الاستغناء عنه وعدم اقتضاء
الوجود والعدم وما به يمتاز الممكن عن الواجب والممتنع **قوله المبحث الثاني** كل من الوجوب
والامتناع قد يكون بالذات وقد يكون بالغير لان ضرورة وجود الشيء او لا وجوده في نفسه او ضرورة وجود
الشيء لآخر او لا وجوده له ان كانت لذاتها فذاتيان كوجود الباري وعدم اجتماع النقيضين ووجود
الزوجية للاربعة وعدم الفردية لها فذاتي والا فغيري وهو وان لم ينفك عن علة لكن قد ينظر لخصوص
العلة كوجوب الحركة للحجر المرمي وامتناع السكون له وقد ينظر الى وصف لذات الموضوع كوجوب
حركة الاصابع للكاتب وامتناع سكونها له وقد ينظر الى وقت كوجوب الانخساف للقمر في وقت المقابلة
المخصوصة وامتناعه في وقت التربيع وقد ينظر الى ثبوت المحمول له كوجوب الحركة للجسم المأخوذ بشرط
كونه متحركا وامتناع السكون له حينئذ **قوله** والموصوف بالذاتي يعني اذا اخذ الوجود محمولا فالموصوف
بالوجوب الذاتي يكون واجب الوجود لذاته كالباري تعالى وبالامتناع الذاتي يكون ممتنع الوجود لذاته
كاجتماع النقيضين واما اذا اخذ رابطة بين الموضوع والمحمول فالموصوف بالوجوب الذاتي يكون واجب
الوجود لموضوعه نظرا الى ذات الموضوع كالزوجية للاربعة وبالامتناع الذاتي يكون ممتنع الوجود له
نظرا اليه كالفردية للاربعة فلوازم الماهيات كالزوجية مثلا واجبة الوجود لا لذاتها بل واجبة الثبوت لماهيتها
نظرا الى نفسها لا واجبة الوجود لذاتها بمعنى اقتضاء الوجود بالذات لتلزم المحذور وبهذا سقط ما ذكر في
المواقف من ان الوجوب والامكان والامتناع المبحوث عنها ههنا غير الوجوب والامكان والامتناع
التي هي جهات القضايا وموادها والا لكانت لوازم الماهيات واجبة لذاتها وذلك لانه ان اراد لوازمها
واجبة لذات اللوازم فالملازمة ممنوعة او لذات الماهيات فبطلان التالي ممنوع فان معناه انها واجبة
الثبوت للماهية نظرا الى ذاتها من غير احتياج الى امر آخر وكأنه جعل بعض القضايا خلوا عن كون
الوجود فيه محمولا او رابطة كقولنا الانسان كاتب ويمتنع ان يكون معناه انه يوجد كاتبا او يوجد له الكتابة

بل معناه ان ما يصدق عليه هذا يصدق عليه ذاك او يحمل والمحققون على انه لا فرق بين قولنا يوجد له ذاك
وثبت يصدق عليه ويحمل ونحو ذلك الا بحسب العبارة وما ذكرنا هو الموافق لكلام المحقق في التجريد
قوله والامكان حاجة الى اعتبار لو كان عدميا لكان الشيء في نفسه واجبا او ممتنعا اي ضروري الوجود
او العدم بالذات ثم يصير لاضرورية الوجود والعدم بالغير فيرتفع بالذات ويوجد بالغير وهذا معنى
الانقلاب **قوله** وقد يؤخذ بمعنى سلب ضرورة الامكان بمعنى سلب ضرورة الوجود والعدم هو الامكان
الخاص المقابل للوجوب والامتناع بالذات وقد يؤخذ بمعنى سلب ضرورة الوجود فيقابل الوجوب
ويعم الامكان الخاص والامتناع فيصدق على الممتنع انه ممكن العدم وقد يؤخذ بمعنى سلب ضرورة العدم
فيقابل الامتناع ويعم الامكان الخاص والوجوب فيصدق على الواجب انه ممكن الوجود وكلاهما هو
الموافق للغة والعرف ولهذا يسمى بالامكان العام فان العامة يفهم منه نفي الامتناع فمن امكان
الوجود نفي امتناع الوجود ومن امكان العدم نفي امتناع العدم وقد يسبق الى كثير من الاوهام
ان للامكان العام مفهوما واحدا يعم الامكان الخاص والوجوب والامتناع وهو سلب ضرورة احد
الطرفين اعني الوجود والعدم وهو بعيد جدا اذ لا يفهم هذا المعنى من امكان الشيء على الاطلاق
بل انما يفهم من امكان وجوده نفي الامتناع ومن امكان عدمه نفي الوجوب ولهذا يقع الممكن العام
مقابلا للممتنع شاملا للواجب كما في تقسيم الكلي الى الممتنع والى الممكن الذي احد اقسامه ان يوجد منه
فرد واحد مع امتناع غيره كالواجب وبهذا يتضح بطلان ما علم على كون النقيض الاعم اخص من نقيض
الاخص من انه لو صح لما صدق قولنا كل ما ليس بممكن عام ليس بممكن خاص لكنه باطل لان كل ما ليس
بممكن خاص فهو اما واجب او ممتنع وكل منهما ممكن عام فيلزم ان كل ما ليس بممكن عام فهو ممكن
عام **قوله** وقد يعتبر بالنظر الى الاستقبال بمعنى جواز وجود الشيء المستقبل من غير نظر الى الماضي و
الحال فهو احق الاسماء بالامكان اذ لا يعلم فيه حال الشيء من الوجود والعدم بخلاف الماضي والحال فانه قد يتحقق
فيهما وجود الشيء او عدمه ومنهم من يشترط في الممكن الاستقبالي العدم في الحال لان الوجود ضرورة
يمتنع الخلو عنه ورد بان العدم ايضا ضرورة يمتنع الخلو عنه ويختص انه يمكن في جانبي الوجود والعدم
وكما ان الوجود يخرجه الى حد الوجوب ويشترط الخلو عنه كذلك العدم يخرجه الى حد الامتناع فيلزم
اشتراط الخلو عنه ايضا فيلزم ارتفاع النقيضين بل اجتماعهما والظاهر ان من يشترط ذلك اراد بالامكان
الاستقبالي امكان حدوث الوجود وطريانه في المستقبل وهو انما يستلزم امكان عدم الحدوث لا امكان
حدوث العدم ليلزم اشتراط الوجود في الحال بل لو اعتبر الامكان الاستقبالي في جانب العدم بمعنى
امكان طريان العدم وحدوثه يشترط الوجود في الحال من غير لزوم محال **قوله** وقد يعتبر اشارة الى الامكان
الاستعدادي وهو تهيؤ المادة لما يحصل لها من الصور والاعراض بتحقق بعض الاسباب والشرائط
بحيث لا ينتهي الى حد الوجوب الحاصل عند تمام العلة ويتفاوت شدة وضعفا بحسب القرب من حصول
والبعد عنه بناء على حصول الكثير مما لا بد منه او القليل كاستعداد الانسان الحاصل للنطفة ثم للعلقة
ثم للمضغة وكاستعداد الكاتب الحاصل للجنين ثم للطفل وهكذا الى ان يتعلم وهذا الامكان ليس لازما للماهية
كالامكان الذاتي بل يوجد بعد العدم بحدوث بعض الاسباب والشرائط وينعدم بعد الوجود بحصول
الشيء بالفعل **قوله** وعروض الامكان يعني ان الماهية اذا اخذت مع وجود علتها او وجود علتها
كانت واجبة بالغير واذا اخذت مع عدمها او عدم علتها كانت ممتنعة بالغير واما يعرض لها الامكان

الصرف او الذات لا مع وجودها او عدمها او وجود عليها او عدمها بل اعتبر بحسب ... واعتبر
نسبتها الى الوجود فيحصل منه المعانيه معقول هو الامكان فالامكان ينفك عن الوجوب
بالغير والامتناع بالغير بحسب العقل بان لا يلاحظ للماهية علتها وجودا وعدما لا بحسب التحقيق
في نفس الامر لان كل ممكن فهو اما موجود فيكون واجبا بالغير او معدوم فيكون ممتنعا بالغير
اللهم الا على راي من يثبت الواسطة والغير بان يعني ان الوجوب بالغير والامتناع بالغير
مشاركان في اسم الضرورة الا ان الاول ضرورة الوجود والثاني ضرورة العدم وهما معنى متقابل
المضاف اليه واذا اخذت الوجوب والامتناع متغايرا في المضاف اليه بان يضاف احدهما الى
الوجود والاخر الى العدم صدق كل منهما على ما صدق عليه الاخر بطريق الانعكاس بمعنى ان كل ما
يجب وجوده بالغير وبالعكس وكل ما يجب عدمه بالغير يمتنع وجوده بالغير وبالعكس واذا اضيف
كل منهما الى الوجود او الى العدم امتنع صدق احدهما على الاخر اذ لا شيء مما يجب وجوده يمتنع وجوده
ولا شيء مما يجب عدمه يمتنع عدمه ومنوط قيلهما منع الجمع دون الخلو اذ لا يصدق شيء منهما على الواجب
بالذات او الممتنع بالذات لكن جزا منه المنفصل المانع الجمع اعني قولنا اما ان يكون الشيء واجبا
بالغير او ممتنعا بالغير مما يجوز انقلاب احدهما الى الاخر بان ينعدم الموجود الواجب بالغير لانتفاء
علته فيصير ممتنعا بالغير ويوجد المعدوم الممتنع بالغير لحصول علته فيصير واجبا بالغير بخلاف الوجوب
الذاتي والامتناع الذاتي فان بينهما ايضا منع الجمع ضرورة امتناع كون الشيء واجبا وممتنعا بالذات
دون الخلو لارتفاعهما عن الممكن لكن يمتنع انقلاب احدهما الى الاخر لان ما بالذات لا يزول وكذا
بين الوجوب بالذات والوجوب بالغير وبين الامتناع بالذات والامتناع بالغير منع جمع دون الخلو
مع امتناع الانقلاب اما منع الجمع فلان الواجب بالغير او الممتنع بالغير لا يكون الا ممكنا وهو
ينافي الواجب بالذات او الممتنع بالذات ولانهما لو اجتمعا لزم توارد العلتين المستقلتين اعني
الذات والغير على معلول واحد هو الوجود او العدم واما عدم منع الخلو فلارتفاع الوجوب
بالذات والوجوب بالغير عن الممتنع بالذات او بالغير وارتفاع الامتناع بالذات والامتناع بالغير
عن الواجب بالذات او بالغير واما امتناع الانقلاب فظ وقد يستدل على امتناع كون الواجب
بالذات واجبا بالغير بانه لو كان كذلك لارتفع بارتفاع الغير فلم يكن واجبا بالذات وفيه نظر لانا
لا نم انه لو كان واجبا بالغير لارتفع بارتفاعه وانما يلزم لو لم يكن واجبا بالذات ومنوط وبين الامكان
والوجوب الذاتي والامتناع الذاتي انفصال حقيقي بمعنى ان كل مفهوم فهو اما واجب او ممتنع او
ممكن لانه اما ان يكون ضروري الوجود اولا والثاني اما ان يكون ضروري العدم اولا فالثلثة لا
تجتمع ولا ترتفع وهذا هو التحقيق منفصلتان كل منهما مركبة من الشيء ونقيضه وكذا كل منفصلة تكون
من اكثر من جزئين فهي متعددة على ما تقرر في موضعه ضروري الوجود والعدم ليس شيء لان مفهوم اذا
لاحظه العقل لم يكن الا ضروري العدم وهذا كما يقال على قولنا كل مفهوم اما ثابت او منفي نفرض
مفهوما ثابتا ومنفيا يجتمعان او ليس بثابت ولا منفي فيرتفعان فيصدق بهذا المفهوم منفي لا غير
وبما بين الواجب والممتنع والممكن الانقلاب محال لان ما بالذات لا يزول فان قيل الاحوال مختلف
معنى الذات بل مع دخل للاوقات فان قيل الحادث ممتنع في الازل لان الازلية تنافي الحدوث
ثم ينقلب ممكنا فيما لا يزال وكون الحادث معدوما ممكن قبل وجوده ثم ينقلب بعد وجوده ممتنعا ضرورة

امتناع العدم في الحاصل الحاصل احتجت على الاول بان هو لكم في الازل ان كان قيدا للحادث فلا نم انه
يصير ممكنا فيما لا يزال بل الحادث في الازل ممتنع ازلا وابدا وان كان قيدا للممتنع فلا نم ان الحادث
ممتنع في الازل بل هو ممكن ازلا وابدا فازلية الامكان ثابتة للحادث وامكان الازلية منتف عنه دائما
فلا انقلاب اصلا وعلى الثاني بانا لا نم ان مقدورية الشيء بعد وجوده يصير ممتنعا بالذات بل انما امتنع
بالغير لمانع هو الحصول حتى لو ارتفع لبقي مقدورا كما كان **قوله المبحث الثالث** اذا جعل الوجود
رابطة بين الموضوع والمحمول فالكيفية الحاصلة لتلك النسبة من الوجوب والامتناع والامكان كما في
قولنا الانسان حيوان او حجر او كاتب من حيث انها ثابتة في نفس الامر تسمى مادة القضية ومن
حيث انها تعقل او تلفظ بها تسمى جهة القضية سواء طابقت المادة بان يكون نفسها كقولنا الانسان
حيوان بالوجوب وح يصدق القضية او لم يطابقها بان يكون اعم منها او اخص او مباينا وح قد
يصدق القضية كقولنا الانسان حيوان بالامكان العام وقد يكذب كقولنا الانسان حيوان بالامكان
الخاص وانما لم يقتصروا على المواد بل تجاوزوا الى الجهات لما انها من الفاصل لان الغرض من
معرفة القضايا بالتركيب التي هي سبب لاستخراج النتائج وهي لا تحصل من المقدمات بحسب موادها الثابتة في
نفس الامر بل بحسب جهاتها المعتبرة عند العقل ثم كلامهم متردد في ان المعتبر في المادة هو الربط
الايجابي حتى يكون مادة نسبة الحيوان الى الانسان هو الوجوب سواء قلنا الانسان حيوان او ليس
بحيوان او اعم من الايجابي والسلبي حتى يكون المادة في قولنا الانسان حيوان هو الوجوب وفي
قولنا الانسان ليس بحيوان هو الامتناع والاظهر الاول ثم المحققون على ان في كل قضية الوجود
او اللاوجود رابطة والوجوب او الامتناع او الامكان جهة سواء صرح بها او لم يصرح وسواء
كان المحمول احد هذه الامور او غيرها حتى ان قولنا الباري تعالى واجب موجود في معنى يوجد واجبا
ويوجد موجودا وقولنا اجتماع النقيضين ممتنع ومعدوم في معنى يوجد ممتنعا ومعدوما او لا يوجد
ممكنا وموجودا وقولنا الانسان ممكن وموجود في معنى يوجد ممكنا وموجودا فاذا كان المحمول
احد هذه الامور تعدد الاعتبارات اي يعتبر هو المحمول واخر هو الرابطة وجوب او امتناع او
امكان هو المحمول واخر هو الجهة ويكون نسبة كل من الوجوب والامتناع والامكان الى موضوعاتها
بالوجوب اذا اخذت جهاته واذا اخذ الوجوب والامتناع غيريين في الامكان وممكن الوجود
لغيره يجب ان يكون ممكن الوجود في نفسه وممكن الوجود في نفسه قد يجب وجوده للغير كاللوازم الممكنة
وقد يمتنع كالذوات المستقلة وقد يمكن كسواد الجسم وهذا معنى قولنا كل ممكن الوجود لغيره ممكن
الوجود في نفسه من غير عكس **قوله المبحث الرابع** لاخفاء في ان الامتناع اعتبار عقلي وكذا
الوجوب والامكان عند المحققين لان الوجوب مثلا لو كان موجودا لكان واجبا ضرورة انه
لو كان ممكنا لكان جائز الزوال نظرا الى ذاته فلم يبق الواجب واجبا وهو محال لما سبق من امتناع
الانقلاب والواجب لذاته الوجوب فينتقل الكلام الى وجوبه ويلزم التسلسل في الامور المترتبة الموجودة
معا وهو محال وكذا الامكان ولما كان هذا الدليل بعينه جاريا في الوجود والبقاء والقدم والحدوث
والوحدة والكثرة والتعين والموصوفية واللزوم ونحو ذلك جعل صاحب التلويحات ضابطا ان كل ما
يكون نوعه متسلسلا مترادفا اي يكون كل فرد يتكرر نوعه بحسب ان يكون لكل فرد عرض منه موصوفا به لكن النوع فيكون
مفهومه بان يكون تمام حقيقته محمولا عليه بالمواطاة وتارة وصفا عارضا له محمولا عليه بالاشتقاق يلزم ان يكون اعتباريا
لئلا يلزم التسلسل في الامور

الموجودة ولهذا لم يكن الامور الموجودة منتزعة عن مفهوماتها فلم يكن السواد اسود والعلم عالما والطول
طويلا ونحو ذلك **فان قيل** لم لا يجوز ان يكون وجوب الوجوب مثلا عينه وتعين تعينه لا امرا زائدا عليه
فانه به كتناهي الجسم فلا يلزم التسلسل وكذا البواقي **قلنا** لانه لو كان كذلك لكان محمولا عليه بالمواطاة
ضرورة واللازم باطل لان الوجوب اذا كان واجبا كان حمل الوجوب عليه بالاشتقاق دون المواطاة
لانه لا معنى للواجب الا ماله الوجوب واما اذا اريد ان الوجود موجود بمعنى انه وجود والوجوب واجب
بمعنى انه وجوب والامكان ممكن بمعنى انه امكان الى غير ذلك فلم يكن له مانع ولم يتصور فيه نزاع نعم
يصح ذلك في الامور الاعتبارية بان يعتبر العقل له اوصافا متعددة تنقطع بانقطاع الاعتبار من
غير تعدد في الخارج وقرره في المطارحات بوجه اخر يندفع عنه هذا المنع وهو ان الوجوب والامكان والوجود
والوحدة والتعين ونحو ذلك حالها واحدة اي انها امور موجودة عندكم اعتبارية عندنا وكل موجود فله
وحدة وتعين ووجوب او امكان وقدم او حدوث فلو كان الامكان مثلا موجودا لكان له
وحدة موجودة لها امكان موجود له وحدة وهلم جرا فيلزم التسلسل في وحدات الامكان وامكانات
الوحدة التي هي امور مترتبة مجتمعة في الوجود مع القطع بان ليست الوحدة بعين الامكان وكذا
يلزم سلسلتان من وحدات الامكان وامكانات الوجود واخرى من تعينات الامكان وامكانات التعين
وعلى هذا فقس ولما كان هنا مظنة اشكال وهو انا قاطعون بان الباري تعالى موجود وواجب
ومتعين وواحد وقديم وباق في الخارج لا في الذهن فقط وكذا امكان الانسان وحدوثه وكثرته ووجوده
اشار الى الجواب بان هذا معنى كون الوجوب والامكان وغيرهما امورا متحققة في الخارج انها انه
بحيث اذا نسبه العقل الى الوجود حصل له معقول هو الوجوب بمعنى قولنا الانسان ممكن انه اذا
نسبه الى الوجود حصل له معقول هو الامكان ومعنى قولنا الشيء متعين او واحد او كثير او قديم
او حادث في الخارج انه بحيث اذا نسبه العقل الى هذه المفهومات كانت النسبة بينهما الايجاب لا السلب
وهذا ما يقال ان اتصاف مبدأ المحمول في الخارج لا يوجب اتصاف الحمل في الخارج كما في قولنا زيد اعمى **قوله**
وقد يستدل على كون الامتناع وصفا اعتباريا لا تحقق له في الاعيان مما لا نزاع فيه ولا احتياج الى الاستدلال واما
الوجوب والامكان فقد استدل على كونهما اعتباريين بوجوه **ا** انهما لو كانا موجودين لما صدقا على
المعدوم ضرورة امتناع قيام الصفة الموجودة بالمعدوم واللازم باطل لان الممتنع واجب العدم والمعدوم
الممكن ممكن الوجود والعدم ومبناه على ان كلا من الوجوب والامكان مفهوم واحد يضاف تارة الى
الوجود واخرى الى العدم ومع ذلك فقد اعترض بان اتصاف بعض جزئيات المفهوم له لا ينافي كونه موجودا
يوجد منه بعض الجزئيات كسائر الكليات **ب** لو كان الوجوب موجودا لزم امكان الواجب وهو محال
بالضرورة بيان اللزوم من وجهين احدهما ان الوجوب اذا كان وصفا موجودا قائما بالواجب كان محتاجا
الى موصوفه ضرورة وكل محتاج الى الغير فهو ممكن وكل ممكن فهو جائز الزوال بالنظر الى نفسه وان
كان لازم الوجود بالنظر الى الغير وزوال الوجوب عن الموجود يستلزم امكانه ضرورة وثانيهما ان
واجب الوجود يكون للوجوب الممكن في نفسه ضرورة احتياجه الى الموصوف وما يكون واجبا
لامر ممكن لا يكون واجبا لذاته بل ممكنا بطريق الاولى لان المحتاج الى الواجب ممكن يكفي في الممكن
والجواب انا لا نسلم ان الوجوب ما به الواجب بل الواجب بنفسها وان الوجوب على تقدير امكانه يكون جائز الزوال
في نفسه وانما يكون كذلك لو لم يكن مقتضى ذات الواجب كالوجود ولا معنى للواجب الا ما يكون وجوده

وجوده وسائر صفاته لذاته وان يكن كلاهما ممكنا في نفسه واما الجواب بان وجوب الواجب نفسه لا وصف له
فضعيف لان المتنازع هو الوجوب بمعنى ضرورة الوجود واقتضائه ولا خفاء في انه اذا كان امرا محققا
موجودا كان زائدا في الذهن والخارج جميعا **ج** ان الوجوب لو كان موجودا لكان حكما لما مر
محتاجا الى سبب متقدم عليه بالوجود والوجوب ضرورة ان الشيء ما لم يكن موجودا واجبا بالذات
او بالغير لم يصلح سببا لوجود شيء اخر بذلك الوجوب ان كان نفس هذا الوجوب لزم تقدم الشيء
على نفسه وان كان غيره ينقل الكلام اليه ويتسلسل وفي هذا التقرير دفع لما يقال ان وجوب الواجب
بذات الواجب لا بوجوبه **د** لو كان الامكان موجودا وهو وصف عارض للممكن لزم تقدم وجود
الممكن على الامكان ضرورة تقدم المعروض على العارض ولو بالذات واللازم باطل للقطع بصحة
قولنا امكن فوجد دون العكس والجواب انه من عوارض الماهية دون الوجود فلا يلزم
الا تقدم الماهية بمعنى انه لا احتياج اليها مدفوع بان المتنازع هو الامكان الذي هو نسبة بين الممكن ووجوده
فيكون متأخرا عنهما **ه** ان الامكان لو كان موجودا لزم قيامه بالمعدوم او بغير ما هو موصوف
بالامكان واللازم ضروري البطلان وجه اللزوم ان امكان الشيء من اوصافه الذاتية ولا بد للموصوف
من محل يقوم به فقبل وجود الممكن يكون قيامه اما بالممكن المعدوم وهو الامر الاول او بغيره وهو
الثاني والجواب ان الوصف الذاتي ما يكون مقتضى الذات ولا يلزم من كونها موجودة ان
يوجد قبل الذات **و** ان الامكان نسبة بين الممكن ووجوده فيكون متأخرا عنهما فيصدق قبل تحققه يكون
الممكن اما واجبا او ممتنعا وبعده يصير ممكنا وهو معنى الانقلاب **فان قيل** معنى تقدمه كونه اعتباريا
ايضا يكون متأخرا ويلزم المحذور **قلنا** اذا لم يكن له تحقق في الخارج لم يكن فيه وبين الماهية تقدم زماني
الا بحسب العقل بمعنى انه اذا لاحظ الماهية والوجود والنسبة بينهما حصل له معقول عارض للماهية هو الامكان
من غير لزوم انقلاب لان الماهية دائما بهذه الحيثية **قوله** احتج المخالف يشير اشارة الى الفرق
بين الموجود والوجودي والاعتباري والعدمي وان التمسكات السابقة انما دلت على ان ليس الوجوب
والامكان امرين موجودين في الخارج من غير دلالة على كونهما وجوديين او عدميين وتمسكات المخالف
انما دلت على انهما ليسا عدميين من غير دلالة على كونهما موجودين او اعتباريين فالظاهر انهما لم يتواردا
على محل واحد الا انا اقتفينا اثر القوم فالوجه الاول من تمسكات المخالف هو تحقيق بالوجوب
انه لو كان عدميا لزم كون العدم مؤكدا للوجود ومقتضيا لثباته ضرورة ان الوجوب تأكد الوجود
واقتضاؤه واللازم باطل لان العدم مناف للوجود فكيف يؤكده والجواب انه ليس عدما محضا
ليس له شائبة الوجود بل هو امر اعتباري مفهومه ضرورة الوجود واقتضاؤه فيصلح مؤكدا له **ب**
ان الوجوب والامكان لو كانا عدميين لزم ارتفاع النقيضين لان نقيضهما اعني اللاوجوب واللاامكان
ايضا عدميان لصدقهما على الممتنع مع القطع بان الوجودي لا يصدق على المعدوم وكون النقيضين
عدميين هو معنى ارتفاعهما والجواب ان صدق الشيء على المعدوم لا ينافي كونه مفهوما يوجد بعض
افراده كاللاانسان الصادق على الممتنع وعلى الفرس ونحن لا نعني بالموجود والوجودي ما يكون جميع
افراده الممكنة موجودة البتة ولو سلم فلا نم استحالة كون النقيضين عدميين كيف وهو واقع كالامتناع
واللاامتناع والعمى واللاعمى وما ذكر انه ارتفاع للنقيضين ممنوع بل معنى ارتفاع النقيضين المفردين
ان لا يصدقا على شيء حتى لو لم يصدق الوجوب واللاوجوب على شيء بل كانا مسلوبين عنه كان ذلك

ارتفاعا للنقيض وليس معناه خلو النقيض عن الوجود والعدم في نفسهما بان يكون لا امتناع معدوما
وكذا اللا امتناع لصدقه على المعدوم الممكن فان استحالة ذلك ممنوعة نعم ارتفاع النقيضين في القضايا
بان لا يصدق القضيتان المتناقضتان في انفسهما والاشبه مدلولا معا بان يكذب قولنا هذا ممكن
وهذا ليس بممكن وهكذا كان النسب من المساواة والعموم والخصوص والمباينة فانها في المفردات
يكون باعتبار صدقها على الشيء وفي القضايا باعتبار صدقها في نفسها وثبوت مدلولها مثلا اذا قلنا
الانسان اخص من الحيوان معناه ان كل ما صدق عليه الانسان صدق عليه الحيوان من غير عكس واذا
قلنا الضرورية اخص من الدائمة معناه ان كل ما صدق فيه الضرورية في نفس الامر صدقت الدائمة من غير عكس
يعني ان كل موضوع ومحمول تصدق بينهما الايجاب الضروري تصدق بينهما الايجاب الدائمي وليس كل موضوع
ومحمول تصدق بينهما الايجاب الدائمي تصدق بينهما الايجاب الضروري ج لو كان الوجوب والامكان
عدميين لا تحقق لهما الا بحسب العقل لزم ان لا يكون الواجب واجبا والممكن ممكنا الا عند فرض العقل واعتباره
وصفي الوجوب والامكان لان ما لا تحقق له الا باعتبار العقل لا يقع وصفا للشيء الا باعتباره واللازم
باطل للقطع بان الواجب واجب والممكن ممكن سواء وجد فرض العقل او لم يوجد والجواب انا لا نسلم
الملازمة لجواز ان يكون المحمول ما لا تحقق له الا في العقل ويكون صدقه على الموضوع دائما ضروريا في نفس
الامر كقولنا اجتماع النقيضين معدوم وممتنع فان هذا الحكم ضروري صادق في نفس الامر مع انه لا تحقق
للعدم والامتناع الا بحسب العقل فكذا ههنا الوجوب والامكان عدميان والحكم بان الشيء واجب او
ممكن ضروري بمعنى انه في نفس الامر بحيث اذا لاحظه العقل بلا وجود حصل فيه معقول هو الوجوب او الامكان
د انهما لو كانا عدميين لزم سلب الوجوب عن الواجب والامكان عن الممكن بحسب الخارج سواء وجد اعتبار
العقل او لم يوجد لان العدم في نفسه عدم بالنسبة الى كل شيء وهذا معنى قولهم امكانه لا بمعنى لا امكان له والجواب
المنع فان معنى قولنا امكانه لا ان حال الوصف الصادق على الموضوع عدمي ومعنى لا امكان له انه لا يصدق
عليه ذلك الوصف كما يصدق العدم والامتناع فان شيء من كل عبارة انه لا تميز بين الاعدام احسب بل التمايز
العقلي ضروري وسوكان فان قيل ثبوت الشيء للشيء فرع ثبوته في نفسه فما لا يكون ثابتا في نفسه لا يكون
ثابتا لغيره قلنا نعم بمعنى حصوله للشيء في الخارج كبياض الجسم واما بمعنى الحمل على الشيء والصدق عليه كما في
قولنا زيد اعمى والعنقاء لا موجود واجتماع النقيضين ممتنع فلا فان كلا من الاوصاف الصادقة على الشيء بعضها
ثبوتية وبعضها سلبية قوله المبحث الخامس من خواص الممكن انه يحتاج في وجوده وعدمه الى سبب وانه
لا يترجح احد طرفيه الا لمرجح والملازم بل التقارب مفهومهما بداهة وجعل الثاني تفسيرا للاول
والجمهور على ان هذا الحكم ضروري بعد تحصيل معنى الموضوع والمحمول من غير ان يفتقر الى برهان فان
معنى الممكن ما لا يقتضي ذاته وجوده ولا عدمه ومعنى الاحتياج ان كلا من وجوده وعدمه يكون لا لذاته بل لامر
خارج فان قيل نختار ان لا يكون لذاته ولا لامر خارج بل لمجرد الاتفاق قلنا هذا مما يظهر بطلانه بادنى
التفات ولهذا الحكم بديهي انما منعه النظر والاستدلال ثم اختلاف البعض في هذا الحكم اوفي بداهته والغفلة
عنه ومن قولنا الواحد نصف الاثنين لا يمنع البداهة على ما سبق واما ما ذهب اليه المتكلمون من ان الله تعالى
خلق العالم في وقت دون سائر الاوقات من غير مرجح وخصص افعال المكلفين باحكام مخصوصة من غير
ان يكون فيها ما يقتضي ذلك وان مريد القادر قد يتعلق بالفعل او الترك من غير مرجح فليس من ترجيح
الممكن بلا مرجح بل من ترجيح المختار احد المتساويين من غير مرجح ونحن لا نعول باستيفاء فضلا ان يكون ضروريا

والى هذا استند عندنا اختلاف حركات الكواكب ومواضعها واوضاعها واما القائلون بالايجاب
دون الاختيار فلا يلتزمون وقوع تلك الاختلافات والاختصاصات بلا سبب بل يعترفون باستنادها
الى اسباب يتعذر علينا الاطلاع على تفاصيلها وفي الجملة لم ينقل عن احد ممن يعتد به وقوع الممكن بلا سبب قوله
واستدل القائلون بان الحكم بامتناع الترجيح بلا مرجح ليس بضروري استدلوا عليه بوجهين أ ان الامكان يستلزم
تساوي الوجود والعدم بالنسبة الى ذات الممكن وهما معنى ايضا انما الممكن متساوي الطرفين
ووقوع احدهما بلا مرجح يستلزم رجحانه وهما متنافيان والجواب ان التساوي بالنظر الى الذات انما
ينافي الرجحان بحسب الذات وهو غير لازم فان قيل الترجيح اذا لم يكن للغير كان بالذات ضرورة انه لا
ثالث قلنا نعم المنازع لجواز ان يقع بحسب الاتفاق من غير سبب ب ان الممكن لو لم يترجح لم يوجد
ومن تحدى حدوث الفعل ان لم يكن فيكون وجوديا ولا بد له من محل وليس هو الاثر لتاخره عن الترجيح فيكون
هو المؤثر لعدم الثالث فلا ابد منه والجواب ان الترجيح مع الوجود لا قبله اذ لا يتصور رجحان الوجود مع
كون الواقع هو العدم ولو سلم فقيام الترجيح بوجود الممكن او عدمه بالمؤثر ضروري البطلان والمذكور في
كلام الامام ان الترجيح الوجوب وهما ملازمان بناء على ان احد الطرفين يمتنع وقوعه مع التساوي
فكيف مع المرجوحية فالراجح لا يكون الا واجبا وهذا الوجوب متقدم على الوجود على ما سيجيء من ان وجود
الممكن محفوف بوجوبين سابق ولاحق وهو نسبة بين المؤثر والاثر يسمى من حيث الاضافة الى المؤثر ايجابا
والى الاثر وجوبا يمتنع سبقه على الوجود وكونه وصفا للمؤثر ليس بسديد ايضا وقد قال الامام في المباحث
انه على تقدير كونه ثبوتيا يقتضي عروضه للمؤثر انه يصح الحكم عليه بوجوب ان يصدر عنه ذلك الاثر فالاولى
منع كونه امرا محققا معتبرا الا ما يقوم بشيء في الخارج بل هو امر عقلي قائم بالمتصور من الممكن عند الحكم بحدوثه
قوله ومن اقوى شبه المنكرين ذكر الامام من جانب المنكرين لامتناع وقوع الممكن بلا سبب كدعوى الطبيعيين
واتباع القائلين بان وجود السموات بطريق الاتفاق شبهها منها انه لو احتاج الممكن الى مؤثر فتاثيره
فيه اما ان يكون حال وجوده وهو ايجاد الموجود وتحصيل الحاصل او حال عدمه وهو جمع بين النقيضين لتخلف
العدم الذي كان والوجود الذي حصل وما ذكره في المواقف من ان كون التاثير حال العدم باطل
لانه جمع للنقيضين ولان العدم نفي صرف فلا يصلح اثرا ولانه مستمر فلا يستند الى مؤثر الوجود ليس على
ما ينبغي لان الكلام في التاثير بمعنى الايجاد والاصح ان التاثير حال الوجود ايجاد الموجود وحال العدم جمع
للنقيضين على ان الوجه الثالث ليس بتام لان العدم ربما يكون حادثا لا مستمرا لا يقال في الكلام اختصار
والمراد ان التاثير اعم من الايجاد والاعدام اما حال الوجود فهو باطل لانه ايجاد الموجود ولان العدم
نفي محض واما حال العدم فهو باطل لانه جمع للنقيضين ولان العدم نفي محض لانا نقول لو اريد ذلك
لم يكن لقوله فلا يستند الى مؤثر الوجود معنى لان العدم على تقدير كونه اثرا انما يستند الى مؤثر العدم لا الوجود
وهذا اشبه ان ليس قوله ولانه نفي محض او قوله ولانه مستمر ابتداء شبهة على نفي التاثير بمعنى ان الممكن
لو احتاج الى مؤثر في وجوده لاحتاج الذي في عدمه وهو باطل لانه نفي محض ولانه مستمر كيف وقد اورد بعد
ذلك جواب الشبهة بعينها والمذكور في كلام الامام ان التاثير حال العدم باطل لانه لا اثر فلا تاثير لانه
اما عين الاثر او ملزومه بناء على كون المعلول مع العلة بحسب الزمان والجواب انا نختار ان التاثير حال
الوجود فان اريد بايجاد الموجود الموجود بالوجود الحاصل بهذا الايجاد فلا نسلم استحالته كما في القائل فان
السواد قائم بالجسم الاسود بهذا السواد وان اريد بوجود اخر سابق فلا نسلم لزومه فان الوجود الحاصل

بالمانع مقارن له وقد يجاب بان التأثير حال العدم ولا جمع بين النقيضين لان آن الاثر عقيب آن التأثير
بناء على ان المؤثر سابق على الاثر بالزمان ايضا ومعنى امتناع التخلف انه لا يتخللهما آن وكان هذا مراد
من اجاب بان وجود المؤثر يستتبع وجود الاثر على معنى ان وجود الاثر يحصل عقيب وجود المؤثر بصفة
المؤثرية وهو معنى الايجاب فيكون في آن عدم الاثر ويكون معنى التأثير في الممكن اخراجه من العدم الى
الوجود ومنها انه لو امتنع وقوع الممكن بلا مؤثر وترجحه بلا مرجح لما وقع واللازم باطل لحكم الفروع
في مثل العطشان يشرب احد الماءين والخائف يأكل احد الرغيفين والهارب من السبع يسلك احد الطريقين
مع فرض التساوي وعدم المرجح والجواب بعد تسليم عدم المرجح عند العقل اصلا ان هذا ليس من
وقوع الممكن بلا سبب وترجح احد طرفيه بلا مرجح بل من ترجيح المختار احد الامرين المتساويين من غير مرجح
ومخصص وهو غير الممتنع فان قيل هذا الاختيار والترجيح امر ممكن فوقع بلا سبب وفيه المط قلنا ممنوع بل انما
وقع بالارادة التي شأنها الترجيح والتخصيص ومنها انه لو احتاج الممكن في وجوده الى المؤثر لاحتاج
اليه في عدمه لتساويهما واللازم باطل لان العدم نفي محض لا يصلح اثرا والجواب ان العدم ان لم يصلح اثرا
منعنا الملازمة لجواز ان يتساوى الوجود والعدم بالنظر الى ذات الممكن لكن لا يحتاج العدم الى المؤثر لعدم
صلوحه لذلك بخلاف الوجود فان المقتضي فيه سالم عن المانع وان صلح اثرا منعنا بطلان اللازم وهو ظاهر
وتحقيقه انه وان كان نفيا صرفا بمعنى انه ليس له ثبوت في الوجود العيني لكن ليس نفيا صرفا بمعنى انه لا يصاف
الى ما يتصف بالوجود بل هو عدم مضاف الى الممكن الوجود فيستند الى عدم علة وجوده بمعنى احتياجه اليه عند
العقل حيث يحكم بانه انما بقي على عدمه الاصلي او اتصف بعدمه الطارئ بناء على عدم علة وجوده مستمرا او
طارئا فان قيل العدم لا يصلح علة لان العلية وجودية لكونها نقيض اللاعلية العدمية فيفتقر الى موصوف
وجودي ولانه لا تمايز في الاعدام فلا يصلح بعضها علة وبعضها معلولا قلنا مجرد صورة السلب والصدق
على المعدوم في الجملة لا يقتضي كون المفهوم الكلي عدميا بجميع جزئياته ولو سلم فنقيض العدمي لا يلزم ان
يكون وجوديا وقد سبق مثل ذلك وعدم تمايز الاعدام ممنوع والتحقيق ان تساوي طرفي الممكن ليس الا
في العقل فالمرجح لا يكون الا عقليا وعدم العلة او عدم الممكن ليس نفيا صرفا بل كل منهما ثابت في
العقل متمايز عن الآخر فيصلح احدهما علة للآخر في حكم العقل ولا يلزم منه صلوحه علة للوجود ليلزم انسداد
باب الصانع لان ذلك انما يكون بحسب الخارج ومنها ان الممكن لو احتاج الى مؤثر فاثره اما في ماهية
الممكن او وجوده او موصوفيته بالوجود اذ لا يعقل غير ذلك والكل باطل لما مر في بحث شيئية المعدوم
ومجعولية الماهية من ان الماهية ماهية والوجود وجود والموصوفية موصوفية سواء وجد الغير او لم يوجد
وان الوجود حال لا تأثير فيه وان الموصوفية امر اعتباري لا تحقق له في الاعيان والجواب ان التأثير
في الماهية بان يجعلها متحققة لا بان يجعلها ماهية او في الوجود الخاص بان يجعل الماهية لا بان يجعله وجودا
ومنها انه لو وجدت مؤثرية المؤثر في الممكن او احتياج الممكن اليه لكان كل منهما امرا ممكنا له مؤثر واحتياج
وتسلسل ولا يندفع بان مؤثرية المؤثر او احتياج الاحتياج عينه لان ذلك يمتنع في الامور التي لها تحقق
في الاعيان والجواب ان كون المؤثرية او الاحتياج اعتباريا لا ينافي كون المؤثر مؤثرا والممكن
محتاجا على ما سبق غير مرة وما يقال من انه لو حصل في العقل دون الخارج كان جهلا لانتفاء المطابقة
وان كلا منهما صفة قبل الاحضار فيستحيل قيامها بالذهن فجوابه ان عدم المطابقة للخارج انما يكون
جهلا اذا حكم العقل بالثبوت في الخارج ولم يثبت وان الحاصل قبل الاحضار هو كون الشيء بحيث اذا

تعقله الذهن حصل فيه معقول هو المؤثرية او الحاجة قوله المبحث السادس قد سبق ان الممكن محتاج
الى السبب الا ان ذلك عند الفلاسفة وبعض المتكلمين لامكانه وعند قدماء المتكلمين لحدوثه وقيل
لامكانه مع الحدوث وقيل بشرط الحدوث احتجت الفلاسفة على دعواهم بان العقل اذا لاحظ كون
الشيء غير مقتض للوجود او العدم بالنظر الى ذاته حكم بان وجوده او عدمه لا يكون الا بسبب خارج وهو معنى
الاحتياج سواء لاحظ كونه مسبوقا بالعدم او لم يلاحظ واحتجوا على ابطال مذهب الخصم بان الحدوث
وصف للوجود متأخر عنه لكونه عبارة عن مسبوقية الوجود بالعدم والوجود متأخر عن تأثير المؤثر
وهو عن الاحتياج اليه وهو عن علة الاحتياج وجزئها وشرطها فلو كان الحدوث علة للاحتياج او جزءها
او شرطها لزم تأخر الشيء عن نفسه بمراتب وعارضهم بعض المتكلمين بان قالوا ان علة الاحتياج هو الحدوث
لان العقل اذا لاحظ كون الشيء موجودا بعد العدم حكم باحتياجه الى علة تخرجه من العدم الى الوجود
وان لم يلاحظ كونه غير ضروري الوجود والعدم ولا يجوز ان يكون هو الامكان لانه كيفية نسبة الوجود
الى الماهية متأخر عن الوجود المتأخر عن التأثير المتأخر عن الاحتياج الى المؤثر والجواب ان الحكم
انما هو بحسب العقل بمعنى انه يلاحظ الامكان او الحدوث فيحكم بالاحتياج كما يقال علة الحصول في الحيز
هو التحيز لا بحسب الخارج بان يحصل الامكان او الحدوث فيوجد الاحتياج وبهذا يظهر ان كلام الفريقين
في الابطال مغالطة واما في الاثبات فكلام المتأخرين اظهر وبالقبول اجدر واعترض بانه لو كان علة
الاحتياج الى المؤثر سواء كان الامكان او الحدوث وهما لازمان للممكن والحادث لزم احتياجهما حالة
البقاء لدوام المعلول بدوام العلة واللازم باطل لان التأثير حينئذ اما في الوجود وقد حصل بمجرد وجود
المؤثر فيلزم تحصيل الحاصل بحصول سابق واما في البقاء وهو امر آخر متجدد وهو تأثير في غير الباقي
اعني الممكن والحادث فيلزم استغناؤهما عن المؤثر وفي كون الامكان علة الاحتياج فساد آخر
وهو احتياج الممكن الى المؤثر حال عدمه السابق مع انه نفي محض ازلي لا يعقل له مؤثر والجواب
ان معنى احتياج الممكن او الحادث الى المؤثر توقف حصول الوجود له او العدم او استمرارهما على
تحقق امر او انتفائه بمعنى امتناعه بدون ذلك وهو معنى دوام الاثر بدوام المؤثر واذا تحقق فاستمرار
الوجود اعني البقاء ليس الا وجودا ماخوذا بالاضافة الى الزمان الثاني وبهذا يصح قولنا وجد فلم يبق
ولم يستمر لا يدل الا على مغايرة البقاء لمطلق الوجود ولا نزاع في ذلك قوله المبحث السابع الجمهور
على ان وجود الممكن وعدمه بالنظر الى ذاته على السواء لا اولوية لاحد على الآخر وقيل العدم اولى
بالممكن جوهرا كان او عرضا ازليا او باقيا لتحققه بدون تحقق شيء من مؤثر وحصوله بانتفاء شيء من اجزاء
العلة التامة للوجود المعتبر لا يتحقق جميعها وزيف بان الممكن كما يستند وجوده الى وجود العلة يستند
عدمه الى عدمها ولا معنى لعدم المركب سوى ان لا يتحقق جميع اجزائه سواء تحقق البعض او لم يتحقق
وهذا القدر لا يقتضي اولوية العدم بالنظر الى ذات الممكن بمعنى ان يكون له نوع اقتضاء للعدم وقيل
العدم اولى بالاعراض السيالة كالحركة والزمان والصوت وصفاتها بدليل امتناع البقاء عليها
والذي يقتضيه النظر الصائب انه ان اريد بالاولوية للوجود او العدم ترجحه بالنظر الى ذات الممكن بحيث
يقع بلا سبب خارج فبطلانه ضروري لانه ح يكون واجبا او ممتنعا لا ممكنا فان قيل هذا انما يلزم لو لم يكن
وقوع الطرف الآخر بمرجح خارجي قلنا فيتوقف وقوع الطرف الاولى الى عدم المرجح الخارجي
وان اريد بالاولوية كونه اقرب الى الوقوع لقلة شروطه وموانعه وكثرة اسبابه لتحقق اولوية

بالغير لا بالذات وهو ظ وان اريد ان الممكن قد يكون بحيث اذا لاحظه العقل وجد فيه نوع اقتضاء للوجود او العدم
لا الى حد الوجوب لئلا يلزم كونه واجبا او ممتنعا فلا يظهر امتناعه واستدل الجمهور على امتناعه بوجوه آ
انه لو كان احد الطرفين اولى بالممكن نظرا الى ذاته فمع تلك الاولوية اما ان يمتنع وقوع الطرف الاخر
فيكون الطرف الاولى واجبا لذات الممكن فلا يكون ممكنا بل واجبا او ممتنعا هف واما ان يمكن وح
فوقوعه اما ان يكون بلا سبب مرجح فيلزم ترجح المرجوح اعني الطرف الغير الاولى او يكون بسبب فيفيد رجحانه
فيكون وقوع الطرف الاولى متوقفا على عدم ذلك السبب فلا يكون اولى بالنظر الى ذات الممكن بل مع عدم
ذلك السبب هف والجواب انه لا يلزم من توقف الوقوع على امر توقف الاولوية عليه حتى يلزم كونها غير
ذاتية وذلك لان التقدير ان المراد بها رجحان ما لا الى حد الوجوب ب ان الممكن يقتضي تساوي الوجود
والعدم بالنظر الى ذاته لما ان كلا منهما لا يكون الا بالغير فلو اقتضى احدهما لذاته لزم اجتماع المتنافيين اعني
اقتضاء التساوي ولا اقتضاءه والجواب انا لا نم ان الممكن يقتضي تساوي الطرفين بل لا يقتضي وقوع
احدهما وهو لا ينافي اقتضاء احدهما لا الى حد الوجوب والوقوع على ما هو المراد بالاولوية ج انه لو
كان احد الطرفين اولى لذات الممكن فاما ان يمكن زوال تلك الاولوية بسبب اولا فان امكن لم تكن الاولوية
ذاتية لتوقفها على عدم ذلك السبب ولان ما بالذات لا يزول بالغير وان لم يمكن كان الطرف الاولى
ضروريا لذات الممكن فلم يكن ممكنا بل واجبا ان كان هو الوجود وممتنعا ان كان هو العدم والجواب
انه لا يلزم من امتناع زوال اولوية الوجود او العدم بالمعنى الذي ذكرنا وقوعه فضلا عن كونه ضروريا
ليلزم وجوب الممكن او امتناعه وذلك لانه يجوز ان يقتضي ذات الممكن الوجود اقتضاء ما لا الى حد
الوجوب والوقوع ويقع العدم باقتضاء اسباب خارجة حتى ينتهي الى حد الوجوب والوقوع او بالعكس
ويكون الاولوية الذاتية بحالها باقية غير زائلة قوله اذ لا بد من ذلك يعني انه لا يكفي في الوقوع مجرد
الاولوية بل لا بد من انتهائها الى حد الوجوب بان يصير الطرف الاخر ممتنعا بالغير اذ لو جاز وقوعه
ايضا لكان وقوع الطرف الاولى تارة ولا وقوعه اخرى مع استواء الحالين حيث لم يوجد الا مجرد الاولوية
ترجحا بلا مرجح فالممكن يجب صدوره عن العلة ثم يوجد وهذا وجوب سابق وبعدما وجد يمتنع عدمه ضرورة
امتناع اجتماع الوجود والعدم وهذا وجوب لاحق يسمى الضرورة بشرط المحمول فان قيل سبق الوجوب على الوجود
غير معقول اما بالزمان فظ واما بالذات بمعنى الاحتياج اليه فلانه اما ان يراد الاحتياج في الوجود
العيني وهو ظ لان الوجوب والوجود ليسا امرين متمايزين في الخارج يتوقف احدهما على الاخر ولو
كان فالوجوب صفة للوجود فيكون متاخرا عنه لا متقدما او في الوجود الذهني وهو ايضا باطل لظهور انه
لا يتوقف تعقل الوجود على تعقل الوجوب بل ربما يكون بالعكس قلنا المراد السبق بمعنى الاحتياج
في اعتبار العقل عند ملاحظة هذه المعاني واعتبار الترتيب فيما بينها فانه يحكم قطعا بانه ما لم يتحقق على الممكن
الحتم بسده وما لم يجب لم يوجد فان قيل حكم العقل بهذا الترتيب لانه لا وجوب الا بالنسبة الى العلة التامة
بل التامة والوجوب اذا كان ما يتوقف عليه الوجود كان جزءا من العلة التامة فيكون متقدما عليها
لا متاخرا قلنا حد العلة التامة ما يتوقف عليه المعلول في الخارج لا في اعتبار العقل ولو سلم فالوجوب يعتبر
بالنسبة الى علة ناقصة هي جميع ما يتوقف عليه الوجود سوى الوجوب فان قيل ما ذكرتم من كون وجود
الممكن مسبوقا بالوجوب لا يصح فيما يصدر عن الفاعل بالاختيار لان الوجوب ينافي الاختيار وح ينتقض
الكلام قلنا اذا كان الاختيار من تمام العلة يتحقق الوجوب الا بعد تحقق الاختيار وكون المعلول واجبا بالاختيار

لا اما كونه مختارا بل يحقق قوله المنهج الثالث في القدم والحدوث المتصف بهما حقيقة هو
الوجود واما الموجود فباعتباره وقد يتصف بهما العدم جهة فيقال للعدم الغير المسبوق بالوجود
قديم وللمسبوق حادث ثم كل من الحدوث والقدم قد يؤخذ حقيقيا وقد يؤخذ اضافيا اما الحقيقي فقد
يراد بالقدم عدم المسبوقية بالغير وبالحدوث المسبوقية به ويسمى ذاتيا وقد يخص الغير بالعدم
فيراد بالقدم عدم المسبوقية بالعدم وبالحدوث المسبوقية به وهو معنى الخروج من العدم الى الوجود
ويسمى زمانيا وهذا هو المتعارف عند الجمهور واما الاضافي فيراد بالقدم كون ما مضى من
زمان وجود الشيء اكثر وبالحدوث كونه اقل فالقدم الذاتي اخص من الزماني والزماني من الاضافي
بمعنى ان كل ما ليس مسبوقا بالغير اصلا ليس مسبوقا بالعدم ولا عكس كما في صفات الواجب وكل
ما ليس مسبوقا بالعدم فما مضى من زمان وجوده يكون اكثر بالنسبة الى ما حدث بعده ولا عكس كالاب
فانه اقدم من الابن وليس قديما بالزمان والحدوث بالعكس اعني الاضافي اخص من الزماني والزماني من الذاتي
بمعنى ان كل ما يكون زمان وجوده الماضي اقل فهو مسبوق بالعدم ولا عكس وكل ما هو مسبوق
بالعدم فهو مسبوق بالغير ولا عكس قوله ولا قديم بالذات سوى الله تعالى لما سيأتي من ادلة التوحيد
الواجب وما وقع في عبارة بعضهم من ان صفات الله تعالى واجبة او قديمة بالذات فمعناه بذات
الواجب بمعنى انها لا تفتقر الا الى غير الذات واما القديم بالزمان فجعل الفلاسفة كثيرا من الممكنات
كالمجردات والافلاك وغيرها كما سيأتي والمتكلمون نفوا صفات الله تعالى فقط حيث قالوا ان
ما سوى ذات الله تعالى وصفاته حادث بالزمان واما المعتزلة فبالغوا في التوحيد فنفوا
القدم الزماني ايضا عما سوى ذات الله تعالى ولم يقولوا بالصفات الزائدة القديمة الا ان القائلين
منهم بالحال اثبتوا لله تعالى احوالا اربعة هي العالمية والقادرية والحيية والموجودية وزعموا انها
ثابتة في الازل مع الذات وزاد ابو هاشم حالة خامسة علة للاربع مميزة للذات هي الالهية فلزمهم
القول بتعدد القدماء وهذا تفصيل ما قال الامام في المحصل ان المعتزلة وان بالغوا في انكار
ثبوت القدماء لكنهم قالوا به في المعنى لانهم قالوا الحقيقة المذكورة ثابتة في الازل مع انفكاكها
في الازل على هذا القول امور قديمة ولا معنى للقديم الا ذلك واعترض عليه الحكيم المحقق بانهم يفرقون
بين الوجود والثبوت ولا يجعلون الاحوال موجودة بل ثابتة فلا يلزم مما ذكره الامام من تعريف
القديم بما لا اول لوجوده الا ان تغير التفسير ويقول القديم ما لا اول لثبوته وكان في قول الامام
ولا معنى للقديم الا ذلك دفعا لهذا الاعتراض اي لا نعني بالوجود الا ما عنوا بالثبوت فلا فرق
في المعنى بين قولنا لا اول لوجوده ولا اول لثبوته حتى لو نوقش في اللفظ غيرنا الوجود الى
الثبوت وما نقل في المواقف عن الامام ان الاحوال الاربع هي الوجود والحيوة والعلم والقدرة
فلا يخلو عن تسامح قوله والقديم بالزمان يمتنع استناده الى المختار يعني ان اثر المؤثر المختار
لا يكون الا حادثا مسبوقا بالعدم لان القصد انما يتوجه الى تحصيل ما ليس بحاصل وهذا متفق
بين الفلاسفة والمتكلمين والنزاع فيه مكابرة وما نقل في المواقف عن الامدي انه قال يجوز سبق
الايجاد قصدا كسبق الايجاد الايجابي فجاز كونهما بالذات دون الزمان وح جاز كون اثرهما
قديما فلا يوجد في كتاب الابكار الا انه قال على سبيل الاعتراض من انه لا يمتنع ان يكون وجود العالم
ازليا مستندا الى الواجب تعالى ويكون ان معناه الوجود لا بعدم الا بالذات كما في حركة اليد والخاتم

القدم وهو

الاحوال م

بت
ن

وهو الشعور بانتفائه على كون الواجب مختارا لا موجبا وهذا اشمل بحركة اليد والخاتم واقتصر في الجواب
على منع السند فانا لا نسلم استناد الحركة الى تمام العلة بل هما معلولان لامر خارج نعم صرح في شرح
الاشارات بان الفلاسفة لم يذهبوا الى ان القديم يمتنع ان يكون فعلا لفاعل مختار ولا الى ان المبدأ
الاول ليس بفاعل مختار بل الى ان ارادته واختياره لا يوجبان كثرة في ذاته وان فاعليته ليست كفاعلية
المختارين من الحيوان ولا كفاعلية المجبورين من ذوي الطبائع الجسمانية والى انه ازلي تام في الفاعلية
وان العالم ازلي مستند اليه واشتهر بان هذا احتراز من ساحة القدرة والاختيار عن الصانع ولا يكونه
عندهم موجبا بالذات لا فاعلا بالاختيار اشهر من ان يمنع قوله دون الموجب اي لو امكن مؤثر
قديم موجب بالذات على ما يدعيه الفلاسفة لم يمتنع استناد الاثر القديم اليه بل وجب ان يكون معلوله
الاول وسائر ما يصدر عنه بالذات او بالوسائط القديمة قديما والا لكان وجوده بعد ذلك ترجيحا بلا مرجح
حيث لم يوجد في الازل ووجد فيما لا يزال مع استواء الحالين بطلا لا تمام العلة واستدل الامام على امتناع
استناد القديم الى الموجب ايضا بان تاثيره في شيء يمتنع ان يكون حال بقائه والا لزم ايجاد الموجود
بوجود حاصل بغير هذا الايجاد وهو غير لازم وان عني بتاثير المؤثر في الشيء وايجاده اياه حال بقائه هو
ان وجوده يفتقر الى وجود المؤثر ويدوم بدوامه من غير ان يكون هناك تحصيل لم يكن حاصلا فلا يلزم
حدوثه قوله فالقديم يمتنع عدمه لما امتنع استناد القديم الى الفاعل بالاختيار كما ثبت تقدمه يمتنع
عدمه لانه اما واجب لذاته وامتناع عدمه ظ واما ممكن مستند الى الواجب بطريق الايجاب اما بلا وسط
كمعلوله الاول او بوسائط قديمة كالثاني والثالث الى ما شاء من امتناع التسلسل واما ما كان يمتنع عدمه لانه
لما كان من مقتضيات ذات الواجب ولوازمه بوسط او بغير وسط لزم من امكان عدمه امكان عدم
الواجب وهو محال فان قيل لم لا يجوز ان يتوقف صدوره عن الموجب على شرط حادث قلنا لانه يلزم ان يكون
حادثا والكلام في القديم فان قيل فالقديم اذا امتنع عدمه كان واجبا لا ممكنا قلنا امتناع عدم الشيء
لا ينافي امكانه الذاتي لجواز ان لا يكون ذلك لذاته بل لدوام علته الموجبة بعد دوامها لما كان الواجب فاعلا
بالاختيار لا موجبا بالذات لم يكن شيء من معلولاته قديما فيمتنع العدم وانما ذلك على راي الفلاسفة فان قيل
صفات الواجب عندكم موجودات قديمة فيمتنع استنادها اليه بطريق الاختيار وتعين الايجاب قلنا
علة الاحتياج الى المؤثر عندنا الحدوث لا الامكان فصفات الواجب وان كانت مفتقرة الى ذاته
لا يكون آثارا له وانما يمتنع عدمها لكونها من لوازم الذات ولو سلم فالتاثير والتاثر انما يكونان بين
المتغايرين ولا تغاير هيهنا وسنحقق لهذا زيادة بيان قوله زعمت الفلاسفة ان كل حادث اي موجود
بعد العدم مسبوق بمادة ومدة وعنوا بالمادة ما يكون موضوعا للحادث ان كان عرضا او هيولاه ان
كان صورة او متعلقا ان كان نفسا وبالمدة الزمان وبنوا على ذلك قدم المادة والزمان لا بمعنى
ان محل هذا السواد وبدن هذه النفس مثلا قديم لظهور استحالته ولا بمعنى ان قبل كل مادة مادة لا
الى بداية كما في الحركة والزمان لانه يستلزم اجتماع المواد الغير المتناهية في الوجود ضرورة ان كلا منها جزء
ما يتركب عنها وهو محال لما سبق بخلاف الحركة والزمان فانهما على التجدد والانقضاء بل بمعنى انه لا بد
ان يكون للمركب مادة بسيطة قديمة هي الحاصل للصور والاعراض الحادثة اذ لو كانت حادثة لكانت لها
مادة اخرى ويتسلسل واحتجوا على ثبوت المادة بان الحادث قبل وجوده ممكن لامتناع الانقلاب
وكل ممكن فله امكان وهو وجودي لا يسبق من الاول وليس بجوهر لكونه اضافيا تحققه فيكون

عرضا فيستدعي محلا موجودا وليس هو نفس ذلك الحادث لامتناع تقدم الشيء على نفسه ولا امرا منفصلا عنه
لانه لا معنى لقيام امكان الشيء بالامر المنفصل عنه بل متعلقا به وهو المعني بالمادة وما توهم من ان امكان
الشيء هو اقتدار الفاعل عليه فيكون قائما بالفاعل فاسد لانه يعلل بالامكان وعدمه بعدمه فيقال هذا
مقدور لكونه ممكنا وذاك غير مقدور لكونه ممتنعا ولانه لا يكون الا بالقياس الى القادر بخلاف الامكان فان قيل
الدليل منقوض بالممكن القديم كالمواد والمجردات فانها ممكنة ولا مادة لها قلنا امكاناتها قائمة بها اذ ليس
للقديم حالة ما قبل الوجود حتى يكون هناك امكان يستدعي محلا غيره فان قيل امكان الشيء صفة له فلا
يقوم الا به ولو سلم فقيامه بمحله كما في الصور والاعراض لم يكن ذلك الا حال وجودهما والكلام فيما قبل
الوجود قلنا مبنى كلام القوم على هذا فلا يندفع هذا الاشكال والجواب انه ان اريد بالامكان الامكان
الذاتي اللازم لماهية الممكن فلا نسلم انه وجودي بمعنى كونه امرا محققا يستدعي محلا موجودا في الخارج
وقد مر بيان ضعف احتجاجهم على ذلك وان اريد الامكان الاستعدادي فلا نسلم ان كل حادث فهو قبل
وجوده يكون بالامكان الاستعدادي لجواز ان يحدث من غير ان يكون هناك مادة واستعداد تهيأ
لوجود ذلك الحادث ولا يكون هذا من الانقلاب في شيء لان المقابل للوجوب والامتناع هو الامكان
الذاتي لا الاستعدادي قوله فان قيل اشارة الى التغاير بين الامكانين وذلك من وجوه احدها
ان الذاتي لا يقتضي رجحان الوجود او العدم بل كلاهما بالنظر اليه على السواء والاستعدادي يقتضيه
لانه حالة مقربة للمادة الى تاثير المؤثر فيها وايجاده الحادث وثانيها ان الاستعدادي يتفاوت
بالقرب والبعد فان استعداد المضغة للانسان اقرب من استعداد العلقة وهي من النطفة وهو
من المادة النباتية وهي من المعدنية وهي من العنصرية وهكذا حتى ان الهيولى الاولى ابعد الكل
ولا كذلك الامكان الذاتي فانه لا يتصور تفاوت واختلاف في امكان وجود الانسان لما بالنظر
الى العلقة والمضغة مثلا فيما بالذاتي الاستعدادي وثالثها ان الذاتي اعتبار عقلي لا تحقق له في الاعيان
بخلاف الاستعدادي فانه كيفية حاصلة للشيء مهيئة اياه لافاضة الفاعل وجود الحادث فيه كالصورة
مثلا او العرض او هو كالنفس محله بالقرب والبعد والشدة والضعف بحسب حصول شرط وارتفاع
مانع وهي مسماة بالقوة عند عدم الحادث زائلة عند وجوده ككون الجسم في اوساط الخير عند الوصول
الى نهايته وهل حال الزوال يوصف بعد وجود قوله فان قيل اعلم ان للفلاسفة في التفصي
عن هذا الاشكال وجهين تلخيص ان المراد الامكان الذاتي ومعنى كون امكان الحادث قبل وجوده
وجودا متعلقا بموضوع موجود في الخارج وتقريره ان الامكان لا محالة يكون بالقياس الى وجود
والوجود اما بالذات كوجود البياض في نفسه واما بالعرض كوجود الجسم ابيض اما الامكان بالقياس
الى وجود بالعرض وهو امكان ان يوجد شيء شيئا آخر او يوجد له شيء آخر كالبياض للجسم والصورة
للمادة والنفس للبدن فلا خفاء في احتياجه الى وجود شيء حتى يوجد له شيء آخر واما الامكان بالقياس
الى وجود بالذات وهو امكان وجود الشيء في نفسه فذلك الشيء ان كان مما يتعلق وجوده بالغير
اي يكون بحيث اذا وجد كان موجودا في غيره كالعرض والصورة او مع غيره كالنفس فهو كالاول
في الاحتياج الى موضوع يقوم به امكان ذلك الشيء قبل وجوده بمعنى كون ذلك الشيء في ذلك الموضوع
او معه بالقوة فهو صفة للموضوع من حيث هو فيه كعرض في موضوع وصفة للشيء من حيث هو بالقياس
اليه كما في المضاف اليه وان لم يكن ذلك الشيء مما يتعلق وجوده بالغير بل يكون قائما بنفسه من

غير متعلق بموضوع او مادة. فمثله لا يجوز ان يكون حادثا والا لكان امكانه قبل حدوثه قائما بنفسه اذ
لا علاقة له بشيء من الموضوعات لعمومه وهو محال لانه عرض لا جوهر وضعف هذا الوجه ظاهر لان الاستدلال
عايد ولانه لو ثبت ان امكان الحادث عرض يستدعي محلا او استدل على ذلك بدليل لا فاسد انا نقول انه
لو لم يكن امكان الحادث امرا موجودا لم يكن للحادث امكان وجود فلم يكن ممكن الوجود على ما ذكر
في النفاية لم يحتج الى ما ذكر من التفاصيل وثانيهما ان الامكان الاستعدادي والدليل قائم في ثبوته لكل
حادث وتقريره ان العلة التامة للحادث لا يجوز ان تكون ذات القديم وحده او مع شرط قديم والا
لزم قدم الحادث لان المعلول دائم بدوام علته التامة بالضرورة لامتناع التخلف من الترجيح بلا مرجح
بل لا بد من شرط حادث وحدوثه يتوقف على شرط آخر حادث وهكذا لا الى النهاية ويمتنع توقف الحادث
على تلك الحوادث جملة لامتناع التسلسل ولان مجموعها لحدوثه يفتقر الى شرط آخر حادث فيكون
خارجا وهو محال فلا بد من حوادث متعاقبة يكون كل سابق منها معدا للاحق مع عدم اجتماعها في الوجود
كالحركات والاوضاع الفلكية ويحصل بحسبها للحادث حالات مقربة الى الفيضان عن العلة هي
استعداداته المتفاوتة في القرب والبعد المفتقرة الى محل ليس هو نفس الحادث ولا امرا منفصلا
عنه لما تقدم بل متعلقا به وهو المعني بالمادة وهذا ايضا ضعيف لابتنائه على كون الصانع القديم
موجبا بالذات اذ الفاعل المختار يوجد الحادث متى تعلق به ارادته القديمة التي من شانها
الترجيح والتخصيص من غير توقف على شرط حادث قوله واما الملة احتجوا على كون الحادث
مسبوقا بالزمان بوجهين احدهما انه لا بد له من سبق حوادث متعاقبة يعني حصول هذا بعد حصول
ذاك بحيث لا يجتمع المتقدم والمتاخر وما ذاك الا بالزمان وثانيهما انه لا معنى للحادث الا ما يكون وجوده
مسبوقا بالعدم وظاهر ان سبق عدم الشيء على وجوده لا يعقل الا بالزمان وهذا التقرير لا يبتني على
ان التقدم امر وجودي وانه هو الزمان حتى يرد الاعتراض بانا لا نسلم انه وجودي بل اعتباري يعرض
للعدم ايضا والحاكم بثبوته الوهم وحكمه مردود كما في تحيز البارى حيث يحكم به الوهم بناء على ان ما يشاهد
من الموجودات متحيز واما مبني على صحة الحكم بان هذا يتقدم على ذاك كعدم الحادث على وجوده ولا
خفاء في انه حكم عقلي ضروري والزمان معروض التقدم لا نفسه والجواب ان مبنى الاول على
افتقار كل حادث الى سبق حوادث متعاقبة وقد عرفت فساده ومبنى الثاني على ما ذهب اليه الفلاسفة
من ان اقسام التقدم والتاخر والمعية منحصرة بحكم الاستقراء في خمسة بمعنى ان كلا منها يكون اما
بالعلة كتقدم حركة اليد على حركة المفتاح واما بالطبع كتقدم الجزء على الكل واما بالزمان كتقدم
الاب على الابن واما بالشرف كتقدم العالم على المتعلم واما بالرتبة وهي قد يكون حسية بان يكون الحكم
بالترتيب وتقدم البعض على البعض ماخوذا من الحس لكونه في الامور المحسوسة وقد يكون عقلية بان
يكون ذلك الحكم العقلي لكونه في الامور المعقولة وكل منهما قد يكون بحسب الطبع وقد يكون بحسب الوضع
وذلك كتقدم الراس على الرقبة وتقدم الامام على الماموم وتقدم الجنس على النوع وتقدم بعض مسائل العلم
على البعض ومعلوم ان تقدم عدم الحادث على وجوده ليس الا بالزمان والمتكلمون منعوا
الحصر وتمام الاستقراء ونقضوه بتقدم اجزاء الزمان على البعض كتقدم الامس على اليوم فانه كما
ليس بالعلة والطبع والرتبة والشرف ليس بالزمان لان كلا من الامس واليوم زمان لا امر يقع
في الزمان وما يقال في بيان الحصر من ان المتقدم والمتاخر ان لم يجتمعا بالوجود فهو بالزمان وان

اجتمعا فان كان بينهما ترتيب بحسب الاعتبار فهو بالرتبة والا فان لم يحتج المتاخر الى المتقدم فبالشرف وان
احتاج فان كان المتقدم مؤثرا في المتاخر فبالعلة والا فبالطبع او ان المتقدم ان توقف وجود
المتاخر عليه فبالعلة او بالطبع كما ذكرنا وان لم يتوقف فالتقدم ان كان بالنظر الى الكمال للمتقدم فبالشرف
والا فان كان بالنظر الى مبدأ محدود فبالرتبة والا فبالزمان او ان التقدم اما حقيقي يكون بحسب
الامر نفسه فلا يتبدل باعتبار المعتبر واما اعتباري بخلافه والاول ان كان بالنظر الى الذات فبالطبع
وان كان بالنظر الى الوجود فان كان وجود المتاخر مشروطا بانقضاء وجود المتقدم فبالزمان
والا فبالعلة والثاني يتبدل لا محالة بتبدل الاعتبار فان كان كمالا في المتقدم كما في الشرف
والا فبالرتبة فلا اخفاء في انه ليس الا وجه ضبط مع ان التقدم بالطبع قد يكون بالنظر الى الوجود
كما في الشرط وان التقدم بالزمان قد يكون للمتقدم دون الوجود وبعد تمام الوجوه فالمراد
بالمعنى الذي ذكر فيها شامل للمتقدم الذي بين اجزاء الزمان والذي بين الاب والابن
بواسطة الزمان فيكون من التقدم بغير العلة والطبع والرتبة والشرف بتقدم لا يقتضي الا ان
يقع بين المتقدم والمتاخر فيجوز ان يكون تقدم عدم الحادث على وجوده من هذا القبيل فلا
يثبت كون كل حادث مسبوقا بالزمان ولا يعتبر في اسميتها عن الزمان تسميته مثل هذا
التقدم زمانيا بناء على ما قال بعضهم ان التقدم الزماني على وجهين احدهما ان يكون المتقدم حاصلا
في زمان قبل زمان المتاخر كما بين الاب والابن وثانيهما ان يكون تحقق المتقدم قبل تحقق
المتاخر من غير ان يكونا في زمان كما بين الامس واليوم وقال بعضهم ان التقدم الزماني
بالحقيقة هو الذي بين اجزاء الزمان واما يعرض للغير بواسطة اجزائه فمعنى تقدم الاب على الابن
لا تقدم زمانه على زمانه حتى لو اريد بالتقدم الحقيقي ما يستغني عن الواسطة لم يتناول هذا القسم
وحصر بعضهم التقدم في الذي بالعلة والذي بالطبع ذاهبا الى ان التقدم بالرتبة والتقدم
بالشرف راجعان الى الزماني لان معنى تقدم مكان على اخر ان زمان الوصول اليه قبل زمان
الوصول الى الاخر ومعنى تقدم الجنس على النوع ان زمان الاخذ والشروع في ملاحظته قبل
زمان الاخذ في النوع ومعنى تقدم المعلم على المتعلم ان له صفة توجب تقدمه في المجلس او في الشروع
في الامور فيعود الى الزمان بوسط او بلا وسط وان التقدم الزماني راجع الى التقدم بالطبع
لان الان الثاني من الاجزاء المفروضة للزمان فمعد لوجود اللاحق وشرط له كالحركة فالتقدم
الحقيقي هو الذي بالعلة او بالطبع والمعنى المشترك بينهما كون المتاخر محتاجا في تحققه الى المتقدم
من غير احتياج له الى المتاخر الا ان المتقدم في الذي بالعلة هو المفيد لوجود المتاخر ولا
كذلك في الذي بالطبع والمعتبر هو العلة التامة ام الفاعلية فيه تردد فعلى الاول يكون المتقدم
والمتاخر بالعلة متلازمين وجودا وعدما وعلى الثاني قد يوجد ذات المتقدم بدون ذات
المتاخر بان يفقد بعض شروط التاثير والمتقدم بالطبع لا يستلزم المتاخر وجودا الا عدما والمتاخر
يستلزمه وجودا لا عدما واما بالزمان فيصدق التقدم والتاخر على كل متقدم ومتاخر بلا تلازم
وجودا وعدما لكونها صفة نفسه لكن اذا اعترض شيء واحد كان يصدق عليه المتقدم بالطبع
مثلا انما هو مع المتاخر بالطبع لا بالعلة او بالزمان او بالرتبة او بالشرف وعلى هذا فقس سائر
الاقسام والمعنى المشترك بين التقدم بالعلة والتقدم بالطبع قد يقال له التقدم بالذات

وقد يقال له التقدم بالطبع ويخص ملي بالعلة باسم الذاتي وقد يسمى التقدم بالطبع تقدما بالذات يعني ان المتقدم مقوم ومحتاج اليه باعتبار الذات والحقيقة دون الوجود كما في العلة فان جزء الشيء لا يتم ولا يعقل بدون الواحد ولا احتياج في ان هذا انما هو في الجزء دون الشرط فالحكم العام على ما يشعر به ظاهر عبارة المواقف **قوله** ومن ههنا تردد وا قد اختلفت العبارات في ان مقولية التقدم والتاخر والمعية على الاقسام الخمسة او الستة بحسب الاشتراك اللفظي بان يكون موضوعا لكل على حدة او بحسب التشكيك بان يكون موضوعا لمعنى مشترك بين الكل لا على السواء لكونه في التقدم بالعلة اقدم وفي التقدم بالطبع اولى حيث يكون بالنظر الى الذات وفي التقدم بالرتبة الحسية اشد عند العقل وكان هذا مبني على ان الكل عائد الى التقدم بالعلة او بالطبع او بالزمان او الى الاولين فقط واللفظ موضوع بازاء معنى مشترك هو كون الشيء بحالة له والاخر ليس للفظ مفهوم مشترك بين الكل **لا يقال** الكل مشترك في معنى واحد هو ان للمتقدم امرا زائدا لا يوجد للمتاخر كالتاثير الذي في العلة وكونه مقوما او شرطا في الذي بالطبع وكونه مضي له زمان اكثر في الذي بالزمان وزيادة الكمال في الذي بالشرف وقرب الوصول اليه من مبدأ معين في الذي بالرتبة **لانا نقول** ليس هذا مفهوم لفظ التقدم والا لصدق على كل شيء بالنسبة الى اخر ضرورة اشتمال على امر لا يوجد في الاخر وان اريد الاشتمال على امر زائد هو احد الامور المذكورة فلا شك في كل مشترك لفظي بان يقال لفظ العين مثلا موضوع بازاء معنى مشترك بين الكل هو مفهوم احد المعاني

قوله المنهج الرابع في الوحدة والكثرة

والحق انهما من الاعتبارات العقلية التي لا وجود لها في الاعيان بمثل ما سبق في الوجود والامكان وان تصورهما بديهي لحصوله لمن لم يمارس طرق الاكتساب فلا تعرفان الا لفظا كما يقال الوحدة عدم الانقسام والكثرة هو الانقسام وقد يقال الوحدة عدم الانقسام الى امور متشابهة والكثرة الانقسام اليها ولا خفاء في اشتمالهما دورا وعكسا بالمجتمع من الامور المتشابهة واما ما يقال ان الوحدة عدم الكثرة والكثرة هي المجتمع من الوحدات مبناه على ان الوحدة اعرف عند العقل والكثرة عند الخيال لان الوحدة مبدا الكثرة والعقل انما يعرف المبدا قبل ذي المبدا والكثرة يرتسم صورها في الخيال فينتزع العقل منها امرا واحدا فيكون تعريف الوحدة بالكثرة عند الخيال وتعريف الكثرة بالوحدة عند العقل تعريفا بالاعرف لا بالمساوي في المعرفة والجهالة **قوله** والقطع بانه كانت الوحدة مساوقة للوجود بمعنى ان كل ما له وحدة فله وجود ما وكل ما له وجود فله وحدة نوع ما توهم بعضهم ان الوحدة هي الوجود وهو باطل لان الكثير من حيث هو كثير موجود وليس بواحد فهاهنا انما يدل على ان كلا من الوحدة والكثرة مغاير لكل من الوجود والماهية وذلك لوجهين احدهما انا نعقل ماهية الشيء او وجوده من غير ان نعقل وحدة او كثرة بل مع التردد فيه كما نقطع بوجود الصانع ثم نثبت بالبرهان وحدته ونقطع بوجود الفلك وماهيته ثم نثبت كثرته وثانيهما انا اذا جمعنا مياه اواني كثيرة في اناء واحد صح ان صار ماء واحدا او فرقنا ماء اناء واحد في اوان كثيرة حتى صارت مياها كثيرة فعدم الوحدة والكثرة مع ان الوجود والماهية بحالهما من غير زوال وتبدل قطعا فلو كانت الوحدة او الكثرة نفس الوجود او الماهية لما كان كذلك **قوله** وقد يستدل نقل طائفة من الفلاسفة والمتكلمين

في ان الوحدة والكثرة وجوديان او عدميان ومتمسكات من الطرفين يشعر بعضها بان المراد بالوجودي الموجود وبالعدمي المعدوم وبعضها بان المراد من العدمي ما دخل في مفهومه العدم وبالوجودي ما لا فمن متمسكات الفلاسفة ان الوحدة جزء هذا الواحد الموجود وانها بعض اللاوحدة العدمية لصدقها على الممتنع وانها لو لم تكن موجودة لما كان شيء ما واحدا لعدم الفرق بين قولنا وحدته لا وقولنا لا وحدة له والكل ظاهر الفساد **ومنها** ما اورده الامام من ان الوحدة لو كانت عدمية لكانت عدم الكثرة لانها المقابل لها والكثرة اما ان تكون امرا عدميا ويلزم منه كون الوحدة وجودية لكونها عبارة عن عدم العدم هذا خلف واما ان تكون امرا وجوديا وهي عبارة عن مجموع الوحدات فيلزم كون مجموع العدمات امرا وجوديا وهو محال **والوحدة** حيث ما منها يكون وجودية هذا خلف ولما بطل كون الوحدة عدمية ثبت كونها وجودية ولزم منه كون الكثرة وجودية لكونها عبارة عن مجموع الوحدات ورد بان سلب العدمي قد يكون عدميا كاللاامتناع واللاامتناع **ومن** متمسكات المتكلمين ان الوحدة لو كانت موجودة لكانت واحدة لكون الوجود مساوقا للوحدة ولكانت الوحدات مشاركة في الوحدة ومتمايزة بالخصوصيات فيكون للوحدة وحدة ويتسلسل والجواب على ما سلف بانقطاع الاعتبار او بان وحدة الوحدة عينها اعتراف بانها من الاعتبارات العقلية التي لا تحقق لها في الاعيان كما مر في الوجود والامكان **ومنها** انه لا يعقل من الوحدة الا عدم الانقسام ومن الكثرة الا المتالف من الوحدات ورد بانه نزاع عن الدعوى **قوله** معروض الوحدة قد سبق ان الوحدة قد تعرض لنفس الوحدة كما يقال وحدة واحدة ووحدات كثيرة ولغيرها وهذا بيان لاقسامها باعتبار المعروض منها على بعض الاصطلاحات وعلى اختلاف معناها بحسب الافراد فمعروض الوحدة اما ان يكون معروضا للكثرة بان يصدق على كثيرين اولا فان لم يكن فاما ان يكون له مفهوم سوى عدم الانقسام كما في قولنا وحدة واحدة فهو الوحدة على الاطلاق وان كان له مفهوم سوى ذلك فاما ان يكون ذلك المفهوم قابلا للانقسام اولا فان لم يكن فاما ان يكون بحيث يمكن ان يشار اليه اشارة حسية اولا فالاول النقطة والثاني المفارق وان كان قابلا للقسمة فقبوله القسمة اما بالذات وهو الكم او بالعرض وهو الجسم فان كان بسيطا متشابه الاقسام فهو الواحد بالاتصال وان كان مركبا مختلف الاقسام فهو الواحد بالاجتماع والكم ايضا من قبيل الواحد بالاتصال وقد يقال الواحد بالاتصال لمقدارين يتلاقيان عند حد مشترك كضلعي الزاوية ولجسمين متلازمين طرفاهما بحيث يتحرك احدهما بحركة الاخر سواء كان الالتحام طبيعيا كاللحم مع العظم اولا كاجزاء السلسلة فان الاجسام المتشابهة ان اعتبرت قبل حصول القسمة الانفسامية فهو واحد بالاتصال لان صورته وهيولاه واحدة وامكن ان يفرض فيه اجزاء تتلاقى عند حد مشترك وان اعتبرت عند حصول القسمة فانه لا بد ان تكون تلك الاجزاء متباينة ان تتحد موضوعاتها بالفعل لا كاشخاص الناس فانه ليس من شانها الاتحاد فهذا القسم مع انه واحد بالنوع واحد بالموضوع بمعنى ان المياه المتكثرة بالشخص واحدة بالنوع لكونها متماثلة متفقة الحقيقة وبالموضوع ايضا اعني المادة التي هي محل للصور والاعراض لانها وان تعددت موادها بالشخص لكن يعود عند الاجتماع في اناء واحد مادة واحدة وذلك عند من يقول بالمادة والا فالجواهر الفردة لا تصير واحدة قط ثم الواحد بالاجتماع قد يكون وحدته بحسب الطبيعة كالشيء الواحد وقد يكون بحسب الصناعة كالبيت الواحد وقد يكون بحسب الوضع والاصطلاح كالدرهم الواحد فانه عبارة عن مقدار مخصوص من الموزونات مجتمع من عدة اعداد يسمونها درهما واحدا سواء كان متصلا او منفصلا والخمسة فانها اسم واحد وان كانت

موضوع

او لا فان لم يكن له مفهوم سوى عدم الانقسام هو

فموضوع

بالاجتماع

متصلا ولا فرق في ذلك بين ان يكون من الاجسام المتشابهة الاجزاء او غيرها الا ان ما ذكرنا من الاقسام والعلة
انما تجري في المركبات فلا اختصاص للواحد بالاجسام وفي عبارة الامام هي اقسام للواحد التام وهو الذي يشتمل
على جميع ما يمكن له كخط الدائرة بخلاف الخط المستقيم فان الزيادة عليه ممكن ابدا والمراد جميع ما يمكن له
من الكثرة والاجزاء الاعم من الاوصاف والكمالات على ما قد يتوهم وما لا يكون تاما في عبارة بعض المتأخرين
من العلامة يسمى بالناقص وفي الطوالع بغير التام وفي كتب الكلام بالكثير فهذا اذا لم يكن معروض الوحدة
معروضا للكثرة وان كان فلا بد من جهة وحدة وجهة كثرة لامتناع ان يكون الشيء الواحد باعتبار
واحد واحدا وكثيرا فجهة الوحدة اما ان يكون مقوما للكثير بمعنى كونه ذاتيا غير عرضي واما ان
يكون عارضا واما ان لا يكون هذا ولا ذاك فالاول اما ان يكون تمام ماهيتها وهو الواحد بالنوع
كوحدة زيد وعمرو في الانسانية او جزءا مقولا في جواب ما هو على الكثرة المحصلة الحقيقة وهو الواحد بالجنس
كوحدة الانسان والفرس في الحيوانية او في جواب اي شيء هو في جوهره وهو الواحد بالفصل واما
تغاير الواحد بالنوع بحسب الاعتبار دون الذات والثاني اما ان يكون الكثرة موضوعات لمحمول واحد
كالقطن للابيض او محمولات لموضوع كالكاتب والضاحك للانسان والثالث كوحدة نسبة النفس
للبدن ونسبة الملك الى المدينة من التدبير الذي ليس عارضا للمنتسبين اي النفس والملك والا فهما
اي ان التدبير محمول على المنتسبين وان كان للنفس كالملك في التدبير فالتدبير محمول عارض لهما
كالعارض للقطن والثلج وبالجملة جهة الوحدة هو ما به اشتراك وهو لا يكون الا بحيث يحمل بالمواطاة
او الاشتقاق قوله وبعض هذه الاقسام اولى بالوحدة يعني ان الواحد مقول بالتشكيك
دون الاشتراك او التواطؤ لكونه مفهوما واحدا متفاوتا بالاولوية فان الواحد بالشخص اولى
بالوحدة من الواحد بالنوع وهو من الواحد بالجنس وهو من الواحد بالعرض وفي الواحد بالشخص
ما لا ينقسم اصلا اولى بالوحدة مما ينقسم الى اجزاء متشابهة وهو مما ينقسم الى اجزاء مختلفة وكم تقل
اخذ بالتفاوت في الاشدية والاقدمية لكونه غير معقول قوله وكذا الكثرة يشير الى احكام
منها ان الكثرة مقولة بالتشكيك لكونها في كل عدد اشد منها فيما دونه ومنها ان اول مراتب
العدد الاثنين بمعنى ان الاثنين عدد والواحد ليس بعدد لصدق الحد وهو الكم المنفصل
عليها دونه وما يقال ان الفرد الاول اعني الواحد ليس بعدد فكذا الزوج الاول كفى شيء
ومنها ان الاعداد انواع مختلفة لاختلاف لوازمها من الزوجية والفردية والاصمية والمنطقية
ومنها انها متألفة من آحاد فاجزاء العشرة واحد عشر مرات لا خمسة وخمسة او ستة واربعة
او سبعة وثلاثة اذ لا رجحان لشيء من ذلك بخلاف الواحد فانه مرجح بانه لا اقل منه وان كل شيء
انما يتألف منه ولان مجرد زيادة الواحد يوجب حصول نوع آخر من العدد ومنها انها غير متناهية
لان كل عدد فرض فانه يمكن زيادة الواحد ومنها انها امور اعتبارية متحصلة في العقل دون
الخارج لانا اذا اعتبرنا انضمام واحد في المشرق الى واحد في المغرب حكم العقل بالاثنينية فيها من
غير ان يحصل لها امر بحسب الخارج ولان اجزاءها امور اعتبارية هي الوحدات ولانها لو تحققت في
الخارج فاذا حللنا لزيد وعمرو مثلا معا اثنان فقيام الاثنينية اما باحدهما او بكل منهما وهو ظاهر الاحالة
او بمجموعهما فيلزم في كل منهما شيء منها وليس غير الوحدة الاعتبارية قوله ويمتنع اتحاد الاثنين
بان يكون هناك شيئان فيصير شيئا واحدا لا بطريق الوحدة الاتصالية كما اذا جمع الماءان في اناء

واحدا او لا حتى عنه كما امتزج الماء والتراب فصارا طينا او الكون والفساد كالماء والهواء صار هواء بالغليان
واحدا او الاستحالة كلون الجسم كان سوادا او بياضا فصار سوادا او بياضا بان يصير احدهما الآخر الصائر
بعينه اياه ويكون الموجودين لنيل الاثنين سواء كانا متباينين او موجودين منهما او من احدهما وواحد
فالاختلاف بينهما ذاتية لا يعقل زواله او لكل شيء خصوصية هو بها هو فهي زالت الخصوصية لم يبق
ذلك الشيء واعترض عليه بانه ان كان استدلالا فيعتبر المنازع وان كان تنبيها فليس لصحيح
الدعوى اذ ربما يقع الاشتباه في كون الاختلاف ذاتيا يمتنع الزوال دون اتحاد الاثنين
ان الاثنين بعد الاتحاد ان كانا باقين فهما اثنان لا واحد والا فان بقي احدهما فقط كان
هذا فناء لاحدهما وبقاء للآخر وان لم يبق شيء منهما كان هذا فناء لهما وحدوث امر ثالث واما ما كان
فلا اتحاد واعترض بانا لا نسلم انهما لو بقيا كانا اثنين لا واحدا وانما يلزم ذلك لو لم يتحدا بعد الاتحاد
آخر وهو انهما بعد الاتحاد ان كانا موجودين كانا اثنين لا محالة والا فاما ان يكون احدهما فقط موجودا
او لا يكون شيء منهما موجودا فكان هذا فناء لاحدهما وبقاء للآخر او فناء لهما وحدوث ثالث ثم اعترض
بانا لا نسلم انهما لو كانا موجودين كانا اثنين لا واحدا وانما يلزم لو لم يكونا موجودين بوجود واحد فدفع
الاعتراض بانهما لو كانا موجودين فاما بوجودين فيكونان اثنين لا واحدا واما بوجود واحد فذلك
اما احد الوجودين الاولين فيكون فناء الآخر وبقاء للآخر او غيرهما فيكون فناء لهما وحدوث ثالث فاجيب
عن هذا الدفع بانهما موجودان بوجود واحد هو غير الوجودين الاولين بصارا واحدا ولم يلزم التقصي
عن هذا المنع الا بان الحكم بامتناع اتحاد الاثنين ضروري والمذكور في معرض الاستدلال تنبيه بزيادة بيان
وتفصيل واشار بقوله بمحال الى دعوى الضرورة في محل النزاع وبان امتناع اتحاد الموجودين ليس بل وضح
امتناع اتحاد الاثنين على الاطلاق قوله ومن خواص الكثرة التغاير فانه لا يتصور الاثنين متعدد
واما الخلاف فهو عكسه وهو ان التعدد يستلزم التغاير بعينه المعدودين مع احتمال لنفسه لا ولذا فالغيران
الغيران موجودان جاز انفكاكهما بحيز المعدوم ان وكذا المعدوم والموجود وفيما على ان التغاير عندهم
وجودي كالاختلاف والتضاد فلا يتصف به المعدوم واما التعليل بانه لا تمايز بين الاعدام فمحض المعدوم
يخرج الجزء مع الكل وكذا الموصوف مع الصفة لامتناع الانفكاك ودخل الجسمان وان فرضا كونهما قديمين
لانهما يمكن ان يوجد الموصوف بهذا الحيز لا بوجه آخر وكذا الصفة المفارقة مع موصوفها سواء
كان قديما او حادثا لانهما يمكن ان يوجد الموصوف وينعدم الصفة فجواز الانفكاك اعم من ان يكون
بحسب الحيز او بحسب الوجود والعدم فلا حاجة الى التقييد بقولنا في حيز او عدم على ما ذكره الشيخ وهذا
التعريف يشعر بانه يكفي في التغاير الانفكاك من جانب وان الصفة التي ليست عين الموصوف ولا غيرها
هي الصفة اللازمة النفسية وفعل بل الصفة اللازمة كعلم الصانع وقدرته بخلاف مثل سواد الجسم
وبياضه الا ان مجرد تهم الوثن في التمسك باستوائه قولنا ليس في الدار غير زيد وليس في يدي غير عشرة
دراهم كلام صحيح لغة وعرفا مع ان في الدار اعضاء زيد وصفاته وفي اليد آحاد العشرة واوصاف
الدراهم لا تفرق بين الصفات المفارقة واللازمة وبعضهم ان لا يكون ثياب زيد بل سائر ما في الدار
من الامتعة غير زيد وفساده بين وكيف يخفى على احد ان المراد بهذا الكلام نفي انسان آخر غير زيد
وعدد آخر فوق العشرة واعترض على تعريف المتغايرين بانه ليس بجامع لان العالم والصانع متغايران
ولا يجوز انفكاكهما لامتناع وجود العالم بدون الصانع واجاب الآمدي بانه يكفي الانفكاك من

كانت وكذا امكن عدم العالم مع وجود الصانع ورد بانه لا يكون مانعا لانه يدخل فيه الجزء مع الكل
والموصوف مع الصفة اذ يمكن وجود الجزء والموصوف مع عدم الكل والصفة وان امتنع عكسه
واجاب بعضهم بان المراد جواز الانفكاك من الجانبين لكن بحسب التعقل دون الخارج وكما يمكن ان
يعقل وجود الصانع دون العالم كذلك يمكن ان يعقل وجود العالم ولا يعقل وجود الصانع بل
يطلع البرهان وكلام الشارح يوافق ما نقل عن بعض المعتزلة ان الغيرين هما اللذان يصح ان يعلم
احدهما ويجهل الآخر ولفظ احدهما لا يراد به كثيرا ما يقع موقع كل منهما وما قيل ان الشيء قد
يعلم من جهة دون جهة كالسواد يعلم انه لون ويجهل انه يستحيل بقاؤه فلو تغايرت الجهتان لزم
كون العرض الواحد الغير المتجزي شيئين متغايرين لشيء لان تغاير جهتي الشيء لا يستلزم تغايره
في نفسه فان قيل العالم من حيث انه معلول ومصنوع للصانع لا يمكن ان يعقل بدونه فيلزم ان لا يكونا
متغايرين قلنا المعتبر في التغاير هو الانفكاك بحسب الذات والحقيقة ولا عبرة بالاضافات لا اعتبارا
والعالم باعتبار كونه معلولا للصانع من قبيل المضاف وكذا ورد على القائلين بان الغيرين موجودان
يجوز انفكاكهما انه لا انفكاك بين المتضايفين لا بحسب الخارج ولا بحسب العقل فيلزم ان لا يكونا متغايرين
فالتزم مواد ذلك وقالوا انهما من حيث انهما متضايفان ليسا موجودين والغيران لا بد ان يكونا موجودين
فان قيل التغاير بين الاب والابن والعلة والمعلول وسائر المتضايفات كالاخوين ضروري لا يمكن انكاره قلنا
الضروري هو التغاير بين الذاتين واما مع وصف التضايف فليسا موجودين فكيف يتغايران والتغاير عندهم
من خواص الموجود وبمثل هذا يندفع ما يقال ان تعريف الغيرين لا يشمل الجوهر مع العرض ولا الاستطاعة
مع الفعل لعدم الانفكاك وذلك لانهما باعتبار الذات يمكن الانفكاك في العقل بل في الخارج ايضا
بان يوجد هذا الجوهر بدون هذا العرض وبالعكس سيما عند من يقول بعدم بقاء الاعراض وان يحصل
هذا الفعل بخلق الله تعالى ضرورة من غير استطاعة العبد وان يحصل بهذه الاستطاعة غير هذا الفعل
سيما عند من يقول بان الاستطاعة تصلح للضدين واعلم ان تقرير الاعتراض بالباري مع العالم والجواب
بان المراد الانفكاك تعقلا مذكور في حواشي الآمدي نظرا على ما ذكرنا واما على ما نقل في المواقف من تقييد الجواز
الانفكاك بكونه في حيز او عدم فينبغي ان يكون تقرير الاعتراض بانه يمتنع انفكاك الباري عن العالم
في حيز او عدم لامتناع تحيزه وعدمه وجواب الآمدي انه وان امتنع ذلك لكن لا يمتنع انفكاك العالم
عنه لجواز تحيزه وعدمه دون الباري ورده بانه لا يكفي هذا القدر والا لزم تغاير الجزء والكل وكذا الموصوف
والصفة لجواز ان ينعدم الكل دون الجزء والصفة دون الموصوف وكانه ناظر في الجواب الى ان المراد جواز
الانفكاك تعقلا مالم يحذف قيد في حيز او عدم لان الباري لا ينفك عن العالم في حيز او عدم بحسب
العقل ايضا لامتناع تحيزه وعدمه اللهم الا ان يوخذ التعقل اعم من المطابق وغيره ويلزم
تغاير الذات والصفة لجواز ان يعقل عدم كل بدون الآخر ثم ما ذكر في المواقف من انه يرد الباري
مع العالم لامتناع انفكاك العالم عن الباري لا يقال يجوز انفكاك الباري عن العالم في الوجود والعالم
عن الباري في الحيز لانا نقول لا يكفي الانفكاك من طرف لجواز انفكاك الموصوف عن صفته والجزء عن
الكل في الوجود فقيل المراد جواز الانفكاك تعقلا والممتنع تعقل العالم بدون الباري ليس على ما
ينبغي اذ فيه بحث آخر وهو ان جواز انفكاك الموصوف عن الصفة في الوجود انما يصح في الاوصاف
المفارقة كالسواد مثلا وفي كلامهم ما يشعر بان النزاع انما هو في الصفة اللازمة قوله والجمهور على

واحدا

ان الغيرية بعض الهوهو بمعنى ان الشيء بالنسبة الى الشيء ان صدق انه هو هو فعينه وان لم يصدق
فغيره ان كان بحسب المفهوم كما في نسبة الانسان الى البشر والناطق فبحسب المفهوم وان كان بحسب الذات
والهوية كما في نسبة الانسان الى الكاتب والحجر فبحسب الذات والهوية وما قد سموا الذي هو من الجزء بالنسبة
الى الكل والصفة بالنسبة الى الموصوف ليس عينه ولا غيره ليس معقول لكونه ارتفاعا للنقيضين نعم في
الغيرية اضافة بها تصير اخص من النقيض بحسب المفهوم لان الغيرين هما الاثنان من حيث ان احدهما
ليس هو الآخر الا انها صفة لازمة له فنفس الامر ربما يشعر بها مفهوم النقيض ايضا فلذا اطلقوا القول
بان الغيرية بعض الهوهو وبان الغيرين هما الاثنان او الشيئان واعتذر الامام الرازي عما ذكره
المتكلمون من ان الشيء بالنسبة الى الشيء قد يكون لا عينه ولا غيره بانه اصطلاح على تخصيص لفظ الغير
بما يجوز انفكاكهما كما خص العرف لفظ الدابة بذوات الاربع وصاحب المواقف بان معناه انه لا هو
بحسب المفهوم ولا غيره بحسب الهوية كما هو الواجب في الحمل اذ لو كان المحمول غير الموضوع بحسب الهوية لم
يصح الحمل ولو كان عينه بحسب المفهوم لم يفد بل لم يصح ايضا لامتناع النسبة بدون الاثنينية فمن قال
بالوجود الذهني صرح بانهما متحدان في الخارج متغايران في الذهن ومن لم يقل لم يصرح بل قال انه
عينه ولا غيره لان المعلوم قطعا هو انه لا بد بينهما من اتحاد من وجه واختلاف من وجه واما ان
ذلك في الخارج او في الذهن فلا وكلا الاعتذارين فاسد اما الاول فلان منهم من حاول اثبات
ذلك بالدليل فقال لو كان الجزء غير الكل لكان غير نفسه حيث ان العشرة مثلا اسم لجميع الافراد فيتناول
كل فرد مع اغياره فلو كان الواحد غير العشرة لصار غير نفسه لانه من العشرة وان يكون العشرة بدونه
وكذا اليد من زيد وبطلان هذا الكلام ظاهر لان مغايرة الشيء للكل لا يقتضي مغايرته لكل من اجزائه حتى يلزم
مغايرته لنفسه وزعم هذا القائل ان هذا الدليل قطعي وان القول بكون الواحد غير العشرة فاسد
لم ينقل به الا جعفر بن حرب من المعتزلة وعد هذا من جهالاته واما الثاني فلان الكلام في الاجزاء
والصفات غير المحمولة كالواحد من العشرة واليد من زيد والعلم مع الذات والعلم مع الذات ونحو
ذلك مما لا يتصور اتحاده بحسب الوجود والهوية قوله وبعضهم قد يتوهم انه لا يكفي في التغاير الانفكاك
من جانب والا انتقض بالجزء مع الكل والموصوف مع الصفة وزعم بعضهم انه كاف حتى ان العالم يغاير
الشيء انما يتحقق اذا كان كل منهما بحيث يمتنع بدون الآخر والنقض غير وارد اما الموصوف مع
الصفة فلان عدم التغاير انما هو في الصفات التي يمتنع الذات بدونها كما يمتنع هي بدون الذات كصفات
القديم لامتناع العدم على القديم وكذا الصفات بعضها مع البعض بخلاف مثل السواد مع الجسم
فانهما غيران واما الجزء مع الكل فلانه كما يمتنع العشرة بدون الواحد كذلك الواحد من العشرة يمتنع
بدونها اذ لو وجد بدونها لم يكن واحدا من العشرة وحاصله ان الجزء بوصف الجزئية يمتنع بدون الكل
وح يرد سائر الامور الاضافية كالاب مع الابن والاخ مع الاخ والصانع مع المصنوع ويلزم ان
لا يكونا غيرين ويلزم ان لا يكون الغيران بل الضدان غيرين لان التغاير والتضاد من الاضافات في
فان التزم مواد ذلك بناء على ان الاضافات عدمية ولا تمايز بين الاعدام اجيب بان الكلام في معروض
الاضافة من حيث انه معروض لا في مجموع المركب من المعروض والعارض قوله منشيه يريد ان
مشايخنا لما قالوا بوجود الصفات القديمة لزمهم القول بتعدد القدماء وباثبات قديم غير الله تعالى
فحاولوا التفصي عن ذلك بنفي المغايرة بين الصفات وكذا بين الصفة والذات والظاهر ان هذا

لان

انا هو مع قدم غير الله تعالى لا تعدد القدماء وتكثرها لان الذات مع الصفة وكذا الصفات بعضها مع بعض
وان لم تكن متغايرة لكنها متعددة متكثرة قطعا اذ التعدد انما يقابل الوحدة ولذا صرحوا بان الصفات
سبع او ثمان وبان المراتب الكل اثنان وثلثان وموجودان وان لم يكونا غيرين قوله ومنها
اي ومن خواص الكثرة التماثل وهو الاشتراك في الصفات النفسية صفة ثبوتية تدل الوصف بها على
نفس الذات دون معنى زائد عليها ككون الجوهر جوهرا وذاتا وشيئا وموجودا وتقابلها المعنوية وهي
صفة ثبوتية دالة على معنى زائد على الذات ككون الجوهر حادثا ومتحيزا وقابلا للاعراض ومن لوازم
الاشتراك في الصفات النفسية امران احدهما الاشتراك فيما يجب ويمتنع ويجوز وثانيهما ان يسد كل منهما
مسد الاخر وينوب منابه فمن ههنا قيل المثلان موجودان يشتركان فيما يجب ويجوز ويمتنع او
موجودان يسد كل منهما مسد الاخر والمتماثلان وان اشتركا في الصفات النفسية لكن لا بد من
اختلافهما بجهة اخرى ليتحقق التعدد والتمايز فيصح التماثل ونسب الى الشيخ انه شرط في التماثل التساوي
من كل وجه واعترض بانه لا تعدد حينئذ فلا تماثل وبان اهل اللغة مطبقون على صحة قولنا زيد مثل عمرو
في الفقه اذا كان يساويه فيه ويسد مسده وان اختلفا في كثير من الاوصاف ولما قال النبي عليه السلام
الحنطة بالحنطة مثل بمثل واراد به الاستواء في الكيل دون الوزن وعدد الحبات واوصافها واجيب
ان المراد التساوي في الجهة التي بها التماثل حتى ان زيدا وعمرا لو اشتركا في الفقه وكان منهما مساواة في
ذلك بحيث يسد احدهما مسد الاخر صح القول بانهما مثلان في الفقه والا فلا قوله واما اشتراط
التغاير بمختلف فيه قال الآمدي واما الصفات فقد اختلف اصحابنا فيه فمنهم من قال ليست متماثلة ولا مختلفة
لان التماثل والاختلاف من الشيئين يستدعي مغايرة بينهما وصفات الله تعالى غير متغايرة وقال القاضي ابو بكر
بالاختلاف نظرا الى ما اخص به كل صفة من الصفات النفسية من غير التفات الى وصف الغيرية وهذا
ظاهر ان القاضي لا يشترط في التخالف الغيرية فنفي التماثل اولى وقد يتوهم من ظاهر عبارة المواقف
ان التغاير شرط في التماثل والاختلاف اللذين يتصف الصفات بهما ومن لا فلا
قوله ويمتنع اجتماع المثلين يعني ان المثلين اذا كانا من قبيل الاعراض يمتنع اجتماعهما
في محل واحد اصطلاحا للمعتزلة لنا ان العرضين اذا اشتركا في الماهية والصفات النفسية لم يعقل
منهما تمايز بالاعتبار المحل لان تمام ماهيته ووجوده متابع لوجوده فاذا اتحد الماهية وما يتبع الهوية الى التعدد
الا التشبيه ورد بالمنع لجواز ان يختص كل بعوارض مستندة الى اسباب مثل رقة ورد ايضا بمنع ما ذكره
في المحصل من ان نسبة العوارض الى كل منهما على السوية فلا عرض لاحدهما خاصة بل لكل منهما و
حينئذ لا يبقى الامتياز البتة ويلزم الاتحاد واما الاعتراض بان عدم الامتياز لا يدل على الاتحاد
بل غايته عدم العلم بالاثنينية فليس بشيء لان ما ذكره على تقدير تمامه يفيد عدم الامتياز في نفس الامر
لا عند العقل فقط ويستدل بانه لو جاز اجتماع المثلين لما يمكن لنا علم بطرو شيء من الاجسام
العلم اذ لا مانع سوى امتناع اجتماع المثلين وبانه لو جاز لما حصل القطع باتحاد شيء من
الاعراض لجواز ان يكون امثالا مجتمعة واللازم باطل للقطع بذلك في كثير من الاعراض وبانه لو
جاز اجتماعهما لجاز افتراقهما بزوال احد المثلين ضرورة انه ليس بواجب وزواله ليس الا بطريان
ضده الذي هو ضد للمثل الاخر ايضا فيلزم اجتماع الضدين ورد الاولان بمنع الملازمة لجواز مانع
اخر كانتفاء شرط النظر وهو عدم العلم بالمطلوب ولجواز القطع بانتفاء الممكن ضرورة او استنادا الى

والمراد بالصفات النفسية

غايته

والثالث منع المقدمات تمسكت المعتزلة بالوقوع فان الجسم يعرض له سواد ثم آخر واخر الى ان يبلغ
السواد واصحابنا بالاثم حكاك بل السوادات المتفاوتة بالشدة والضعف انواع من اللون
سمي الكل بالسواد الحقيقي متشاركة في عارض مقول عليها بالتشكيك هو مطلق السواد يعرض للجسم الذي اشتد
سواده على التدريج في كل آن نوع آخر قوله ومنها اي من خواص الكثرة التضاد وهو كون
المعنيين بحيث يستحيل لذاتيهما اجتماعهما في محل واحد من جهة واحدة والمراد بالمعنى ما يقابل العين اي
ما لا يكون قيامه بنفسه وذكر الاجتماع مغني عن وحدة الزمان والتقييد بالمعنيين يخرج العينين
والعين والمعنى والعرضين والعدم مع الوجود ولهذا قالوا بعدم التضاد في الاحكام وسائر الاضافيات
لكونها اعتبارية لا تحقق لها في الاعيان ولا يخرج القديم والحادث اذا كانا معنيين كعلم الله تعالى وعلم زيد
بل ظاهر التعريف متناول له اذ لا اشعار فيه باشتراط التوارد على محل واحد وقد يقال ان معنى امتناع
الاجتماع انهما متواردان على محل واحد ولا يكونان معا فيخرج مثل ذلك لان محل القديم قديم فلا يتصف
بالحادث وبالعكس ولان القديم لا يزول عن المحل حتى يرد عليه المقابل واحترز بقيد لذاتيهما عن امتناع
عن مثل السواد والحلاوة مما يمكن اجتماعهما في محل وبقيد لذاتيهما عن مثل العلم بحركة الشيء وسكونه معا اي
العلم بان هذا الشيء متحرك والعلم بانه ساكن في آن واحد فانهما لا يجتمعان لكن لا لذاتيهما بل لامتناع اجتماع
الحركة والسكون واما تصور حركة الشيء وسكونه معا فممكن ولذا لم يقل الحكماء بالتضاد فيهما وبقيد من جهة واحدة
عن مثل الصغر والكبر والقرب والبعد على الاطلاق فانهما لا يتضادان اذ امتنع اجتماعهما في المحل واما تضادهما
اذا اعتبر اضافتهما الى معين لكون الشيء صغيرا وكبيرا بالنسبة الى زيد ولا تضاد اي انه لا حاجة الى هذا القيد
حينئذ لان مطلق الصغر والكبر لا يمتنع اجتماعهما وعند اتحاد الجهة يمتنع فالاقرب ان القيد احتراز عن خروج
مثل ذلك وربما يعترض على تعريف المتضادين بالمتماثلين كالسوادين عند من يقول بامتناع اجتماعهما
ونجاب بان اتحاد المحل شرط في التضاد ولا تماثل الا عند اختلاف المحل قوله وعند الفلاسفة
بالتنوع اقسام الكثرة واحكامها على رأي المتكلمين واما على رأي الفلاسفة فالكثرة تستلزم التغاير
يعني ان اثنين فهما غيران فان كان التغاير بنفسه فبالحقيقة او بالعارض فبالعارض او بالاعتبار
فبالاعتبار ثم الغيران اذا لم يشتركا في تمام الماهية كزيد وعمرو في الانسانية او لا فالاول المثلان والثاني
المتخالفان سواء اشتركا في ذاتي او عرضي او لم يشتركا اصلا ثم المتخالفان قد يكونان متقابلين كالسواد
والبياض وقد لا يكونان كالسواد والحلاوة والمتقابلان هما المتخالفان اللذان يمتنع اجتماعهما في
محل واحد في زمان واحد من جهة واحدة فخرج بقيد التخالف المثلان وان امتنع اجتماعهما وبقيد امتناع
الاجتماع في محل مثل السواد والحلاوة مما يمكن اجتماعهما وربما يتوهم من امتناع الاجتماع في محل تواردهما
على المحل فيخرج مثل الانسان والفرس ومثل الانسان والسواد وفيه بحث سيجيء واما قيد
وحدة الزمان فمستدرك على ما مر وكذا قيد وحدة الجهة اذ المقصود الاحتراز عن مثل الصغر مع الكبر
والابوة مع البنوة على الاطلاق والحق انه احترز به عن خروج مثل ذلك فانهما متقابلان ولا يمتنع
اجتماعهما الا عند اتحاد الجهة واما التقييد بوحدة المحل فلان المتقابلين قد يجتمعان
في الوجود وفي الجسم على الاطلاق كبياض الرومي وسواد الحبشي قوله فان كانا وجوديين
يريد حصر اقسام التقابل في الاربعة وبيانه على ان المتقابلين يكونان وجوديين او وجوديا
وعدميا فان كانا وجوديين فان كان تعقل كل منهما بالقياس الى الاخر فمتضايفان كالابوة
والبنوة

وان هو

علم

والامتضادان كالسواد والبياض وان كان احدهما عدميا والآخر وجوديا فان اعتبر في العدمي كون
الموضوع قابلا للوجودي بحسب شخصه كعدم اللحية عن الامرد او نوعه كعدم اللحية عن المرأة او جنسه القريب
كعدم اللحية عن الفرس او جنسه البعيد كعدم اللحية عن الشجر فهما متقابلان تقابل العدم والملكة وان
لم يعتبر ذلك كالسواد واللاسواد فمتقابلان تقابل الايجاب والسلب الا انه لا دليل على امتناع ان يكون المتقابلان
عدميين كيف وقد اطبق المتأخرون على ان بعض العدمي قد يكون عدميا كالامتناع واللاامتناع
والعمى واللاعمى بمعنى رفع العمى وسلبه اعم من ان يكون باعتبار الاتصاف بالبصر او باعتبار عدم القابلية
لذلك فان اللاعمى اما عبارة عن البصر فيكون وجوديا واما عن عدم قابلية المحل للبصر فيكون سلبا للامر
الوجودي لا نفسه واذا جاز ان يكونا عدميين فالاولى ان يبين الحصر بوجه يشملهما كما يقال المتقابلان
ان كان احدهما سلبا للاخر فان اعتبر في السلب استعداد المحل فالخاص لما اضيف اليه السلب فتقابلهما تقابل
الملكة والعدم والا فتقابل الايجاب والسلب وان لم يكن احدهما سلبا للاخر فان كان تعقل كل
منهما بالقياس الى الاخر فتقابلهما التضايف والا فالتضاد وقد يستدل على لزوم كون احد المتقابلين
وجوديا بانه لا تقابل بين العدم المطلق والمضاف ضرورة صدق المطلق على المقيد ولا بين العدميين
المضافين لوجهين احدهما انهما يجتمعان في غيرهما وذلك لان الاضافة ان اخذت بطريق الصدق فلانه يصدق
على الاحمر انه لا اسود ولا ابيض وان اخذت بطريق الوجود فلانه قد وجد فيه الجمع الذي هو لا سواد ولا بياض
وثانيهما ان من شروط المتقابلين ان يكونا متواردين على موضوع واحد كما اشرنا اليه وقد صرح به بعض المتأخرين
وموضوع العدميين المضافين كاللاسواد واللابياض متعدد ضرورة انهما لو اضيفا الى واحد لم يكونا
عدميين وبهذا يخرج التفصي عن اشكال ان احدهما ان يقال لا نسلم مع القسمة داخلة تحت المتقابلين
ضرورة امتناع اجتماعهما مع انه ليس لاحد الاقسام الاربعة اما غير التضاد فظ واما التضاد فلاطباق
على انه لا تضاد بين الجواهر لامتناع ورودهما على الموضوع وثانيهما ان الملزوم وعدم اللازم كالسواد
واللالون متقابلان ضرورة امتناع اجتماعهما وليسا احد الاقسام اما السلب والايجاب فلا صدقهما
على الكذب كما في البياض واما غيرها فظ ووجه التفصي ان مثل هذا ليس من التقابل لانتفاء التوارد
على موضوع واحد وفي هذا الكلام نظر اما اولا فلان ما ذكر من اجتماع العدميين انما يكون اذا لم
يعتبر اضافة احدهما الى الآخر كما في اللاسواد واللابياض بخلاف العمى واللاعمى والامتناع واللاامتناع
واما ثانيا فلان الموضوع في التقابل ليس بمعنى المحل المقوم للحال حتى يلزم ان يكون المتقابلان
من قبيل الاعراض التي هي من المقطع بتقابل الايجاب والسلب للجواهر مثل الفرسية واللافرسية بل صرح
ابن سينا بالتضاد بين الصور اعتبارا بالورود على المحل الذي هو الهيولى واما ثالثا فلان المصرح به في كلام ابن
سينا وغيره بان موضوع المتقابلين قد يكون شخصا كزيد للعدل والجور او نوعا كالانسان للرجولية والمرأتية
او جنسا كالحيوان للذكورة والانوثة او اعم من ذلك كالشيء للخير والشر واما رابعا فلان الكلام
في اللاسواد واللابياض لا في العدم المضاف الى السواد والعدم المضاف الى البياض الا ان يقال
انكم لا تقولون باختلاف الموضوع في البياض واللابياض نظرا الى ان اللابياض عدم مضاف الى
البياض فيكون موضوعه البياض قال وقيل من التقابل التعاند في القضايا كالتناقض والتضاد
فان قولنا كل حيوان انسان نقيض لقولنا بعض الحيوان ليس بانسان وضد لقولنا لا شيء من الحيوان
بانسان مع انه لا تصور اعتبار ورود القضايا على محل فالجواب منع ومهين لكن ان ذلك بحسب

اشتراك الاسم كما في النسب من العموم والخصوص والمباينة والمساواة فانها تكون في المفردات
باعتبار الصدق اعني صدقها على شيء وفي القضايا باعتبار الوجود اعني صدقها في نفسها فالمعتبر في
التناقض والتضاد بين المفردين امتناع الاجتماع في المحل وبين القضيتين امتناع الاجتماع
في الوجود وثانيهما ان يجعل تقابل الايجاب والسلب عاما للمفردات والقضايا ويعتبر موضوع
القضية موردا ومحلا للثبوت المحمول له وعدم الثبوت على ما قال المحققون من الحكماء ان المتقابلين
بالايجاب والسلب ان لم يحتملا الصدق والكذب فبسيط كالفرس واللافرس والا فمركب كقولنا
زيد فرس زيد ليس بفرس فان اطلاق تقابل المعنيين على موضوع واحد في زمان واحد وقال
ابن سينا ان من التقابل الايجاب والسلب ومعنى الايجاب وجود اي معنى كان سواء كان باعتبار
وجوده في نفسه او وجوده لغيره ومعنى السلب لا وجود اي معنى كان سواء كان لا وجوده في ذاته او لا
وجوده في غيره قوله وقد يعتبر في التضاد ما ترى من تفسير التضاد وتفسير الملكة والعدم هو الذي
اورده المتعلمون الفلاسفة في اوائل المنطق واما في مباحث العلم فقد اعتبر وافي كل منهما قيدا
آخر وهو في المتضادين ان يكون بينهما غاية الخلاف كالسواد والبياض بخلاف البياض والصفرة
وفي الملكة والعدم ان يكون العدم سلب الوجودي عما من شأنه في ذلك الوقت كعدم اللحية عن الكوسج
بخلاف الامرد وكل من التضاد ومن الملكة والعدم بالمعنى الاول اعم منه بالمعنى الثاني ضرورة
ان المطلق اعم من المقيد الا ان المطلق من التضاد يسمى بالمشهوري لكونه المشهور فيما بين عوام
الفلاسفة والمقيد بالحقيقي لكونه المعتبر عند اهل الحقيقة والملكة والعدم بالعكس حيث يسمون المطلق
بالحقيقي والمقيد بالمشهوري ولما كان تقابل مثل البياض مع الصفرة والسواد مع الحمرة مما لا يخفى
مع انه ليس بينهما غاية الخلاف وكذا تقابل الالتحاء والمرودة وتقابل البصر وعدمه عن العقرب قد خرجا
عن حصر التقابل في الاقسام الاربعة لكونه خارجا عن التضاد وعن الملكة والعدم بالمعنى الاخص اجاب
المتأخرون بان الحصر انما هو باعتبار المعنى الاعم اعني المشهوري من التضاد والحقيقي من الملكة والعدم
لدخول امثال ذلك وفيه نظر اما اولا فلان الصدق في التضاد المشهوري لا يلزم ان يكونا وجوديين
بل قد يكون احدهما عدما للاخر كالسكون للحركة والظلمة للنور والمرض للصحة والعجمة للنطق والانوثة
للذكورة والفردية للزوجية صرح بذلك ابن سينا وغيره فهو لا يكون قسيما لتقابل الملكة والعدم وتقابل الايجاب
والسلب بل من كلامهم انه اسم يقع على التضاد الحقيقي وعلى بعض اقسام الملكة والعدم اعني ما يمكن فيه
انتقال الموضوع من العدم الى الملكة كالسكون والحركة بخلاف العمى والبصر والحق انه اعم من ذلك
اذ لا يمكن الانتقال في النطق والعجمة وفي الذكورة والانوثة وفي الزوجية والفردية على ان تقابل
الزوجية والفردية عند التحقيق راجع الى الايجاب والسلب فان الزوج عدد ينقسم بمتساويين
والفرد عدد لا ينقسم بمتساويين فالاول اسم للموضوع اعني العدد مع الايجاب والثاني اسم له مع السلب
كما ذكره ابن سينا واما ثانيا فلانه صرح ابن سينا وغيره بان غاية الخلاف شرط في التضاد
المشهوري ايضا وحينئذ يكون تقابل مثل البياض والحمرة خارجا عن الاقسام قوله ومن حكم التقابل
جواب عما اعترض به من ان التضايف اعم من ان يكون تقابلا او تماثلا او تضادا او غير ذلك
مما يدخل تحت المضاف فكيف يجعل قسيما من التقابل اخص منه مطلقا وقسيما للتضاد مباينا له و
تقرير الجواب ان التضايف اعم من ان يكون مفهوم التقابل العارض لاقسامه ومفهوم التضاد

العارض بمثل السواد والبياض صرح فيه انه لا يعقل المتقابل والمتضاد الا بالقياس الى مقابل ومضاد
اخر وهذا لا ينافي كون معروض التقابل اعم منه بمعنى ان ما يصدق عليه التقابل قد يكونان متضايفين
وقد لا يكونان ومعروض التضاد متماثلة كالسواد والبياض فانه لا تضايف بينهما قوله وان
معقولية وهذا من حكم التقابل اذ ليس حينئذ الاقسام اذ لا يتوقف تعقلها على تعقل وهذا ظاهر في
التضايف كما ان التوقف ظاهر في التضاد واما في التناقض فمتردد وبالجملة معقولية على الكل بالتشكيك
فلعوه في الايجاب والسلب اشد لان امتناع الاجتماع فيهما ظ وبحسب الذات وفي البواقي لا يتضح الا بالعقل
ذلك واوضح ذلك بان الخير فيه عقدان عقد انه خير وهو ذاتي وعقد انه ليس بشر وهو عرضي وكونه
ليس بخير نفي الذاتي وكونه شرا نفي العرضي ولا خفاء في ان النافي للذاتي اقوى وفي التجريد ما يشعر
بانه في التضاد اشد لانه قال واشد تعانده التالف اي اشد انواع التقابل هو التضاد ورد بان
التضاد مشروط بغاية الخلاف ومعنى غايته في امتناع الاجتماع ورد بانه لا يتصور غاية خلاف فوق
التنافي الذاتي بان يكون احدهما صريح سلب الاخر بخلاف الضدين فان احدهما انما يستلزم سلب الاخر
وقيل معنى كلامه ان اشد انواعه بالتشكيك هو التضاد لان مقول القوة والضعف اضافي
الحركة واللون والحرارة والبرودة والسواد والبياض وغير ذلك في غاية الظهور بخلاف البواقي
قوله ومن حكم الايجاب والسلب انه مرجعهما الى القول والعقد اي الوجود اللفظي والذهني دون
العيني يعني ان السلوب اعتبارات تعقلية لها عبارات لفظية لا ذوات حقيقية والا لكان للانسان
مثلا معان غير متناهية لانه ليس بفرس ولا ثور ولا فلك ولا اشياء غير متناهية كذا ذكره ابن سينا وبهذا
ان ليس معناه ما فهمه بعضهم انه ليس في الخارج شيء هو ايجاب او سلب كيف ولا نعني بالايجاب الا مثل
السواد بالنسبة الى اللاسواد وهو موجود في الخارج قوله وانها اي ومن حكم الايجاب والسلب انهما
اذا نقلا اي الحكم والقضية كان احدهما صادقا والاخر كاذبا البتة سواء وجد الموضوع او لم يوجد ضرورة
امتناع اجتماع النقيضين وارتفاعهما بخلاف سائر الاقسام فانه يجوز ان يكذب فيه المتقابلان لعدم
الموضوع او لخلوه عنهما اذا حمل الاعمى والبصير او الاسود والابيض او الاب والابن على العنقاء
او على العقل فان قيل ان اريد بالنقل نقل القضية حمل المتقابلين على موضوع فالايجاب والسلب ايضا
قد يكذبان لعدم الموضوع كما في قولنا العنقاء اسود ولا اسود لا بمعنى المعدولة وجود الموضوع وان
اريد اعتبار التقابل بين القضيتين فهذا لا يتصور في التضايف والاتي الملكة والعدم قلنا المراد
الثاني في الايجاب والسلب والاول في البواقي وقد يقال القضية انما يكون معدولة مفتقرة الى وجود
الموضوع اذا اريد بالمحمول مفهوم ثبوتي يصدق عليه النقيض على طريق التعبير عنه الى طريق السلب
واما اذا اريد به مفهوم النقيض فهي موجبة سالبة المحمول مستغنية عن وجود الموضوع لكونها
في قوة السالبة فقولنا العنقاء لا اسود اذا اريد باللااسود نقيض الاسود اعني رفعه وسلبه كانت
صادقة بمنزلة قولنا ليس العنقاء اسود قوله ومن حكم التضاد ظاهر وفيه اشارة الى ان التعاقب
الضدين على الموضوع الواحد ليس بلازم قوله وان الحقيقي يعني ان من حكم التضاد ان الحقيقي منه
لا يكون الا بين نوعين اخيرين من جنس واحد كالسواد والبياض الداخلين تحت اللون ويلزم
هذا الحصر انه لا يكون من جنسين كالفضيلة والرذيلة او الخير والشر ولا بين نوعين من جنسين كالعفة
الداخلة تحت الفضيلة والفجور الداخل تحت الرذيلة اذا عرض كونهما جنسين ولا بين انواع جنس

الا بين سواء كانت من جنس واحد كالسواد والبياض مع الحمرة الداخلة تحت اللون او من جنسين
كالشجاعة والتهور والجبن ويلزم من هذا ان لا يكون ضد الواحد الا واحدا اذ لا يكون
للسواد ضد هو البياض واخر هو الحمرة ولا للشجاعة ضد هو التهور واخر هو الجبن وعولوا في اثبات
ذلك على الاستقراء واما التضاد المشهوري فقد صرحوا بانه لا ينحصر فيما بين نوعين من جنس بل قد يكون
من جنسين كالفضيلة والرذيلة وكالخير والشر او بين نوعين من جنسين كالعفة والفجور او بين انواع
من جنس كالسواد والبياض والحمرة او من جنسين كالشجاعة والتهور والجبن وفيه نظر من وجوه ا
انه معنى الاستقراء انحصار التضاد بين نوعين من جنس هو انا وجدنا فيما منهما دون غيرهما ولا اطلاق
لا نقيض بين الفضيلة والرذيلة او العفة والفجور سوى انه لا يكون الا فيما بين نوعين من جنس وهذا ليس بيانا ان
او نوعان من جنس وتضاد ودور ظ ب انه ان اشترط في التضاد غاية الخلاف فتكون بين نوعين وحق ان
انواع من جنس ضروري لا استقراء لان غاية الخلاف انما يكون بين الطرفين لا بين الطرف وبعض الاوساط
وان لم يشترط فبطلانه ظ كما في انواع اللون ج انهم اطبقوا على تضاد السواد والبياض على الاطلاق
مع انهما ليسا نوعين اخيرين من اللون بل السوادات المتفاوتة انواع مختلفة مشتركة في عارض السواد المقول
بالتشكيك وكذا البياض فعلى ما ذكروا من ان التضاد الحقيقي لا يكون الا بين نوعين بينهما غاية الخلاف يلزم
ان لا يكون في الالوان الا بين ما هو غاية السواد وغاية البياض د ان ما ذكروا ليس بناء على التضاد المشهوري
بين انواع كالشجاعة والتهور والجبن ينافي ما ذكروه من اشتراط غاية الخلاف في التضاد المشهوري ايضا قوله
فالوحدة تقابل يعني الظاهر ان بين الوحدة والكثرة تقابل التضايف بواسطة ما عرض لهما من العلية
والمعلولية والمكيالية والمكيلية وذلك ان الكثرة لما كانت تجتمع من الوحدات كانت الوحدة علة مقومة للكثرة
ومكيالا لها والكثرة معلولا متقوما بالوحدة ومكيلا بها وليس بينهما تقابل بالذات لوجهين احدهما ان موضوع
المتقابلين يجب ان يكون واحدا بالشخص لما سبق في تفسير التقابل وموضوع الوحدة والكثرة ليس كذلك
لانه اذا طرأت الكثرة على الشيء بطلت هويته الوحدانية وبالعكس اي اذا طرأت الوحدة على الاشياء
بطلت الهويات المتكثرة وحصلت هوية واحدة وكان هذا مراد الامام بقوله واذا طرأت الوحدة بطلت
الوحدات التي كانت ثابتة فبطل موضوع الكثرة لان موضوع الكثرة مجموع الوحدات والا مجموع الوحدات
نفس الكثرة لا موضوعها وثانيهما ان الوحدة مقومة للكثرة ولا شيء من المتقابلين كذلك اما فيما يكون احدهما
عدم الاخر فظ واما في التضايف فلان المقوم للشيء متقدم عليه وجودا او تعقلا والمتضايفان يكونان
معا في التعقل والوجود واما في التضاد فلان المقوم للشيء يجامعه والضد لا يجامع الضد الاخر فيه فان قيل
هذا ينافي ما سبق من جعل الكل لان الاجتماع في المحل شرط التقابل مطلقا قلنا هم لما صرحوا بان المتقابلين كالايجاب
والسلب قد يجتمعان في محل اذا كان ذلك بحسب الوجود دون الصدق وكلا الوجهين ضعيف اما الاول فلان
موضوع المتقابلين لا يلزم ان يكون واحدا بالشخص وكيف يتصور ذلك في مثل الاربعة واللااربعة بل قد
يكون واحدا بالشخص كالعدل والجور لزيد او بالنوع كالزوجية والفردية للانسان او بالجنس كالزوجية
والفردية للعدد او بامر اعم كعارض كالخير والشر للشيء ومع ذلك فيكفي الفرض والتقدير كالانسان الاربعة
واللااربعة في قولنا الانسان ليس بفرس والامام جعل عدم اتحاد الوحدة والكثرة
دليل عدم التضاد بينهما فان من شأن الضدين التعاقب على موضوع ولو بالامكان كما اذا كان احدهما
لازما له كسواد الغراب واما الثاني فلانه ان اريد ان ذات الكثرة متقومة بذات الوحدة فمم

اما بحسب الخارج فلانهما اعتباران عقليان واما بحسب الذهن فلانا نعقل الكثرة وهو كون الشيء بحيث ينقسم
بدون ان نعقل الوحدة وهو كونه بحيث لا ينقسم وان اريد ان معروض الكثرة متقوم بمعروض الوحدة بمعنى ان الكثير
مؤلف يصدق على كل جزء منه انه واحد وهذا معنى اجتماع الكثرة من الوحدات فمسلم لكنه لا ينافي التقابل
الذاتي بين الوحدة والكثرة العارضين بل بين معروضيهما ولا نزاع فيه وكذلك الامر في انهم اتفقوا على ان
المتقابلين بالذات اذا اجتمعا في الموضوع كالفرس واللافرس وكالبصر والعمى وكالاب والابن وكالسواد
وكالاسود والابيض لم يكن تقابلهما بالذات فكيف حكم باتحاد الموضوع عن ماهية المراد الثاني
وهو ما في التقابل لان كون احد المعروضين مقوما للآخر يستلزم اجتماعهما ضرورة اجتماع الكل والجزء
وهو يستلزم اجتماع وصفيهما وامكانه لا اقل قلنا ممنوع وانما يلزم لو كان المعروضان في محل وهو ليس
بلازم وانما اللازم اجتماعهما في الوجود ولو سلم فالاجتماع في المحل انما ينافي جميع اقسام التقابل اذا كان
بحسب الصدق اعني حمل المواطاة لا بحسب الوجود اعني حمل الاشتقاق لما ذكر في اساس المنطق من ان
اجتماع المتقابلين في موضوع واحد بعينه في تقابل الايجاب والسلب بحسب الصدق عليه وفي الثاني بحسب
الوجود فيه لان المتقابلين بالايجاب والسلب لا يجتمعان في الموضوع بحسب الوجود كالاسود والحلو فان
فيه الناطق واللاناطق لان اللاناطق يحمل على الحلاوة الموجودة فيه والمحمول على الموجود في الموضوع
موجود في الموضوع ثم ما يمتنع اجتماعه بحسب الوجود يمتنع بحسب الصدق من غير عكس وما يجوز بحسب الصدق
يجوز بحسب الوجود من غير عكس وظاهر انه لا دليل على نفي تقابل الايجاب والسلب بين الوحدة والكثرة بل
تفسيرهم الكثرة بالانقسام مطلقا او الى المتشابهات والوحدة بعدمه ظاهر في ثبوت ذلك واما اتفاقهم
على نفي التقابل بينهما بمعنى ان الكثرة اي العدد لما كانت متقومة بالآحاد متحصلة من انضمامها فتجتمع مع الواحد
في المعدود لم يكن بين العدد والواحد تقابل اصلا وهذا ظاهر فيما هو حقيقة الكثرة واما الوحدة التي ترد على الكثرة
فتبطلها كما اذا اختلطت مياه الكيزان في كوز واحد فقد يتوهم تضادهما بناء على توارد هما على موضوع
واحد هو جنس الماء مع بطلان احدهما بالآخر ورده الامام بانهما ليسا على شرائط التضاد اذ ليس موضوع
كل من الوحدات الزائلة التي يبطل الكثرة هو موضوع الوحدة الطارية لا نفسه ولا كله بل بعضه

المنهج الخامس في العلية والمعلولية من لواحق الوجود وانقسام العلة والمعلولية ومهما من الاعتبارات
العقلية التي لا تحقق لها في الاعيان ولا تلزم التسمية بما هو عرضي بل هما من المعقولات الثانية وبينهما
تقابل التضايف اذ العلة لا تكون علة الا بالنسبة الى المعلول وبالعكس فلا يجتمعان في شيء واحد الا باعتبارين
كالعلل المتوسطة التي هي علل لمعلولاتها معلولة لعللها **وفيه مباحث الاول** قد يراد بالعلة ما يحتاج اليه الشيء
وبالمعلول ما يحتاج هو الى الشيء وان كانت العلة عند اطلاقها تنصرف الى الفاعل وهو ما يصدر عنه الشيء
بالاستقلال او بانضمام الغير اليه ثم علة الشيء اعني ما يحتاج هو اليه اما ان يكون داخلا فيه او خارجا عنه
فان كانت داخلا فهو ما يوجد الشيء معها اما بالفعل وهي العلة الصورية واما بالقوة وهي العلة المادية
وان كانت خارجا عن الشيء فاما ان يكون الشيء بها وهي العلة الفاعلية او لاجلها وهي العلة الغائية
وتخص الاوليان اعني المادة والصورة باسم علة الماهية لان الشيء يفتقر اليهما في ماهيته كما في وجوده
ولذا لا يعقل الا بهما او بما يتفرع عنهما كالجنس والفصل وتخص الاخريان اعني الفاعلية والغائية
باسم علة الوجود لان الشيء يفتقر اليهما في الوجود فقط ولذا يعقل بدونهما وتمام هذا الكلام ببيان امور
احدها ان ما ذكر في بيان الحصر وجه ضبط لا انه دليل على انحصار الخارج فيما به الشيء وما لاجله الشيء

سوى الاستعداد وثانيها ان المراد بالصورة والمادة الصورة والمادة وما ينتسب اليهما كالقوام
لصدق التعريف عليها وكذا الفاعلية والغائية وبهذا الاعتبار يندرج الشروط والآلات في الاقسام لكونها
راجعة الى ما به الشيء وما ذهب اليه الامام من ان الشروط من اجزاء العلة المادية بناء على ان القابل
انما يكون قابلا بالفعل معها ليس بمستقيم لانها خارجة عن المعلول وقد صرح هو ايضا بان المادية داخلة
وثالثها ان ما ذكرنا من اعتبار الفعل والقوة في الوجوب وهو الموافق لكلام ابن سينا اولى من اعتباره
في الوجود على ما ذكره الجمهور لان المادة اذا اخذها الصورة يكون وجود المعلول معها بالفعل لا بالقوة
فيدخل في تعريف الصورة فلا يكون مانعا ويخرج عن تعريف المادة فلا يكون جامعا بخلاف الوجوب
فانه بالنظر الى المادة لا يكون الا بالقوة وبالنظر الى الصورة لا يكون الا بالفعل وكان مراد من قال الصورة
ما يكون وجود الشيء معه بالفعل الشيء والمادة ما يكون الوجود معه بالقوة في الجملة حتى لا انتقاض ورابعها
ان الجزء الاخير من الصورة المركبة يكون وجود المعلول معه بالقوة لا بالفعل فيدخل في تعريف المادة
ويخرج عن تعريف الصورية فيفسد التعريفان جمعا ومنعا ولا يجوز ان يراد بالقوة الامكان
بحيث لا ينافي الفعل لان الفساد حينئذ اظهر وخامسها ان حصر الجزء في المادة والصورة مبني على
ان الجنس والفصل للبسائط من النوع بل من حيث على ما سبق كغيره وجعله الامام مبنيا على انه لا
تغاير بين الجنس والمادة ولا بين الفصل والصورة الا بمجرد الاعتبار لما مر من ان الحيوان المأخوذ
بشرط ان يكون وحده ويكون كل ما يقارنه زائدا عليه ولا يكون مقولا على المجموع مادة والمأخوذ
لا بشرط ان يكون وحده او لا وحده ويكون مقولا على المجموع جنس وهو انما يتم لو كان الجنس
مأخوذا من المادة والفصل من الصورة لئلا يلزم ان لا يكون للبسائط الخارجية كالمجردات اجناس
وفصول وقد صرح المحققون بخلافه وسادسها ان من الشروط ما هو عدمي كعدم المانع فاذا كان
جملة العلة الفاعلية لزم استناد وجود المعلول الى العلة المعدومة ضرورة انعدام الكل بانعدام الجزء
وهو باطل لان امتناع تأثير المعدوم في الموجود ضروري ولانه يلزم انسداد باب اثبات الصانع والجواب
ان المؤثر في وجود المعلول ليس هو العلة الفاعلية بكليتها بل جزؤه الفاعل فقط وما يرجع الى
الفاعل من شرائط التأثير ولا امتناع في استناد المعلول الى علة موجودة مقرونة بأمور عدمية بمعنى
ان العقل اذا لاحظه حكم بانه لا يحصل بدونها مع القطع بان الموجد هو الفاعل الموجود ولا ينسد
باب اثبات الصانع لان وجوده لما لم يمكن يحتاج الى وجود موجد وان كان مقرونا بشرائط عدمية وعدميات
تلك الشروط انما هو باعتبار وجودي حقيقي وذلك الامر العدمي الذي يظن كونه شرطا لازم له كما يقال مثلا شرط
احتراق الخشب ليس زوال الرطوبة وانعدامها بل وجود اليبوسة الذي يلزمه زوال الرطوبة وكذا
حال الصور فان قيل فيعين علم الحادث من مبادئ وجوده لافتقاره الى الفاعل المقارن لم يكن
الاحتياج الى الشيء لا بعض لاحتياجه الى ما يقارنه وبهذا كان تقدم عدم الحادث على وجوده زمانيا
محضا لا ذاتيا وكيف يعقل احتياج وجود الشيء الى عدمه فهو ليس من المبادئ الا بالعرض بمعنى انه يقارن
المبدأ   ثم جميع ما يحتاج اليه الشيء يسمى علة تامة العلة اما تامة هي جميع ما يحتاج اليه الشيء بمعنى ان لا
يبقى هناك امر آخر يحتاج اليه لا بمعنى ان يكون مركبا من عدة امور البتة وانما تامة وصفت بعض ذلك والتامة
قد يكون هو الفاعل وحده كالبسيط الموجد للبسيط ايجابا وقد يكون مع الغاية كالبسيط الموجد للبسيط
اختيارا وان فعل المختار قد يكون لغرض يدعو اليه وقد يكون هو مع المادة والصورة ايضا كالموجد

للمركب منهما اما مع الغاية او بدونها واما كانت العلة الناقصة مشتملة على المادة والصورة يمتنع تقدمها على المعلول
واحتياج المعلول الى العناصر مع ان جميع اجزاء الشيء نفسه واما التقدم لكل جزء منها كما يقال من ان العلة يجب
تقدمها على المعلول فليس على اطلاقه بل العلة الناقصة او الناقصة غير الفاعل وحده او مع الشرائط والغاية
قوله وكل من الاربع يعني ان كلا من العلل الاربع ينقسم باعتبار الى بسيطة ومركبة وباعتبار الى كلية
وجزئية وباعتبار الى ذاتية وعرضية وباعتبار الى قريبة وبعيدة وباعتبار الى عامة وخاصة وباعتبار الى مشتركة
ومختصة وباعتبار الى ما بالقوة وما بالفعل

	بسيطة	مركبة	كلية	جزئية	ذاتية	عرضية	قريبة	بعيدة	عامة	خاصة	مشتركة	مختصة	بالقوة	بالفعل
فاعلية	فاعلية بسيطة	فاعلية مركبة	فاعلية كلية	فاعلية جزئية	فاعلية ذاتية	فاعلية عرضية	فاعلية قريبة	فاعلية بعيدة	فاعلية عامة	فاعلية خاصة	فاعلية مشتركة	فاعلية مختصة	فاعلية بالقوة	فاعلية بالفعل
مادية	مادية بسيطة	مادية مركبة	مادية كلية	مادية جزئية	مادية ذاتية	مادية عرضية	مادية قريبة	مادية بعيدة	مادية عامة	مادية خاصة	مادية مشتركة	مادية مختصة	مادية بالقوة	مادية بالفعل
صورية	صورية بسيطة	صورية مركبة	صورية كلية	صورية جزئية	صورية ذاتية	صورية عرضية	صورية قريبة	صورية بعيدة	صورية عامة	صورية خاصة	صورية مشتركة	صورية مختصة	صورية بالقوة	صورية بالفعل
غائية	غائية بسيطة	غائية مركبة	غائية كلية	غائية جزئية	غائية ذاتية	غائية عرضية	غائية قريبة	غائية بعيدة	غائية عامة	غائية خاصة	غائية مشتركة	غائية مختصة	غائية بالقوة	غائية بالفعل

قوله المبحث الثاني يجب وجود المعلول يعني اذا وجد الفاعل بجميع جهات التأثير من الشرط والآلة والقابل
يجب وجود المعلول اذ لو جاز عدمه لكان وجوده بعد ذلك ترجحا بلا مرجح لان المقدر حصول جميع جهات
التأثير من غير ان يبقى شيء يوجب الترجيح واذا وجد المعلول يجب وجود الفاعل بجميع جهات التأثير لان احتياج
الى المؤثر التام من لوازم الامكان والامكان من لوازم المعلول فلو لم يجب وجود المؤثر عند وجود
المعلول لزم جواز وجود الملزوم بدون اللازم هف واذا كان بين المؤثر التام ومعلوله تلازم في الوجود
لم يمكن للمؤثر تقدم عليه بالزمان بل بالذات بمعنى الاحتياج الذي يصح ان يقال وجد المؤثر فوجد الاثر من
غير عكس **فان قيل** لو صح هذا لما طار استناد الحادث الى القديم لما ثبت عنه بالزمان **قلنا** من جملة جهات
تأثير القديم في الحادث شرط حادث يقارن الاثر الحادث كتعلق الارادة عندنا والحركات والاوضاع
عند الفلاسفة فيكون التقدم بالزمان لذات الفاعل والاتراع فيه انما الفاعل مع جميع جهات التأثير **فان قيل**
الضرورة قاضية بان ايجاد العلة للمعلول لا يكون الا بعد وجودها ووجود المعلول اما معارض للايجاد او
متأخر عنه فيكون متأخرا عن وجود العلة غاية الامر انه يكون عقيبه من غير تخلل زمان لئلا يلزم الترجيح
بلا مرجح **قلنا** كون الايجاد بعد وجود العلة مع جميع جهات التأثير بعدية زمانية ممنوع **قوله** فعدم
المعلول يعني لما ثبت انه كلما وجدت العلة بجميع جهات التأثير وجد المعلول لزمه بحكم عكس النقيض انه كلما انتفى
المعلول انتفى العلة اما بذاتها او بعض جهات تأثيرها والحكم بقوله ولو في غير القار لانه قد يتوهم ان
الاعراض الغير القارة كالحركة والزمان قد ينعدم الكل منها مع بقاء العلة بتمامها لكونها بحسب ذاتها على
التجدد والانصرام بمعنى ان ذاتها تقتضي عدم كل جزء بعد الوجود وان بقيت علته وسيطلع على حقيقة الحال
في بحث الحركة **فان قيل** كل من العدمين نفي محض لا ثبوت له فكيف يكون اثرا او مؤثرا **قلنا** بل علم مضاف

الى علم المعلول وعدم العلة

لا يمتنع كون العدم اثرا باعتبار ما والآخر مؤثرا كذلك وهذا معنى المعلولية والعلية ههنا لا التأثير والتأثر واذا ثبت
ان وجود الممكن يفتقر الى وجود علته ظهر ان الفاعل في طرفي الممكن اعني وجوده وعدمه واحد يحتاج اليه وجوده
وعدمه اما علته اما علته الباقية بعده الباقية بمعنى ان عدم حدوث الحادث يحتاج الى عدم
~~حدوث الحادث يحتاج الى عدم~~ حدوث فاعل بجميع جهات التأثير واما عدمه اللاحق فعدمه اللاحق
بمعنى ان زوال وجوده يحتاج الى زوال وجود الفاعل بجميع جهات التأثير **فان قيل** ما ذكرتم من انعدام
المعلول عند انعدام العلة باطل لما نشاهد من بقاء الابن بعد الاب والبناء بعد البناء وسخونة الماء
بعد النار **قلنا** ذلك في العلل المعدة وكلامنا في العلل المؤثرة فالاب بالنسبة الى الابن ليس الا معدا
للمادة لقبول الصورة واما تأثيره في حركات وافعال تفضي الى ذلك وينعدم بانعدام فعله ومباشرته
وعلى هذا فقس سائر الاشياء فان البناء انما يؤثر في حركات بعض الى ضم اجزاء البناء بعضها الى البعض
ووجوده انما هو اثر التماسك المعلول لنفس العنصر هذا على رأي الفلاسفة واما على رأي القائلين
باستناد الكل الى الواجب بطريق الاختيار وتعلق الارادة فالامر بين **قوله** والمؤثر يريد
ان ما يفيد وجود الشيء قد يفيد بقاءه مع عدم افتقاره الى امر آخر كالشمس تفيد ضوء المقابل وبقاءه
وقد يفتقر البقاء الى امر آخر وهذا ما يقال ان علة الحدوث غير علة البقاء كمماسة النار تفيد الاشتعال
ثم يفتقر بقاء الاشتعال الى استدامة المماسة ويستمر لغيرها بمعاونة الاسباب **قوله المبحث الثالث** وحدة
المعلول يريد ان الواحد الشخصي لا يكون معلولا لعلتين يستقل كل منهما بايجاده خلافا لبعض المعتزلة
والواحد من جميع الوجوه لا يلزم ان يكون معلوله واحدا بل قد يكون كثيرا خلافا للفلاسفة حيث ذهبوا
الى ان الواحد المحض من غير تعدد شروط وآلات واختلاف جهات واعتبارات لا يكون علة الا لمعلول
واحد **لنا** في الاول وهو امتناع اجتماع العلتين المستقلتين على معلول واحد شخصي انه يلزم احتياج
الى كل من العلتين لكونها علة واستغنائه عن كل منهما لكون الاخرى مستقلة بالعلية وبيانه انه ان
يتوقف على كل منهما لم يكن شيء منهما علة مستقلة بل جزء علة لان معنى استقلال العلة لا يفتقر في التأثير
الى شيء آخر وان يتوقف على احدهما فقط كانت هي العلة دون الاخرى وان لم يتوقف على شيء منهما لم يكن
شيء منهما علة وهذا بخلاف الواحد بالنوع فانه لا يمتنع اجتماع العلتين عليه بمعنى ان يقع بعض افراده
بهذه وبعضها بتلك فيكون المحتاج الى كل منهما امرا مغايرا للمحتاج الى الاخرى وح لا يلزم احتياج
شيء الى شيء واستغناؤه عنه بعينه ولا يلزم من احتياج النوع الى كل من العلتين عدم استقلالها
بالعلية للفرد وذلك كجزئيات الحرارة التي يقع بعضها بهذه النار وبعضها بتلك فنوع الحرارة يكون معلولا
لهذه النيران وقد تمثل بنوع الحرارة الواقع بعض جزئياتها بالنار وبعضها بالشمس وبعضها بالحركة
والمناقشة في كون هذه الحرارات من نوع واحد يدفع بان المراد بالنوع ما هو اعم من الحقيقي واورد
الامام ان المعلول النوعي ان احتاج لذاته الى العلة المعينة امتنع استناده الى غيرها وسقط
وان لم يحتج كان غنيا عنها لذاته فلا يعرض له الاحتياج اليها **فاجاب** بانه لا يلزم من عدم الاحتياج
لذاته الى العلة المعينة استغناؤه عن العلة مطلقا بل يجوز ان يحتاج لذاته الى علة ما ويكون الاستناد الى العلة
المعينة لا من جهة المعلول بل من جهة ان تلك العلة المعينة تقتضي ذلك المعلول فالحاجة المطلقة من جانب
المعلول وتعين العلة من جانب العلة والحاصل ان الماهية النوعية بالنظر الى ذاتها ليست
محتاجة الى العلة المعينة ولا غنية عنها بل كل من ذلك بالعارض واعترض صاحب المواقف بلزوم فيما

وكونه احتياج المعلول الى علة ما بحيث يكون التعين من جانب العلة التزام ان يحتاج المعلول المعين الى علة لا بعينها
مجوزان يكون الواحد بالشخص معلولا لعلتين من غير ان يحتاج الى كل منهما لعدم الحاجة بل الى مفهوم احدهما
لا بعينه الذي لا ينافي الاجتماع كما مر فيشان المعلول النوعي والجواب ان مفهوم احدهما وان لم
يناف الاجتماع لكن لا يستلزمه فيمتنع فيما اذا كان المعلول شخصا لان وقوعه بهذه يستلزم الاستغناء
عن تلك والمستغنى عنه لا يكون علة ويجوز فيما اذا كان نوعا لان الواقع بكل منهما فرد آخر فلا يكون شيء منهما
في معرض الاستغناء وايضا ما ل الفرد بعينه يحتاج الى علة بعينها ان الفرد المعين من الحركة مثلا يحتاج الى علة
المعينة التي اوجبتها صريح احتياج المعلول الى علة ما فرد ما اي الفرد لا بعينه يحتاج الى علة لا بعينها بل
بحيث يحتمل ان يكون هذه وتلك لكن يمتنع اجتماعهما عليه لما سبق وهذا ما يقال ان الواحد بالشخص يجوز ان يكون
له علتان على سبيل البدل دون الاجتماع والنوع يحتاج الى علة لا بعينها لكن لا يمتنع الاجتماع بالنظر الى
النوع لان الواقع بكل منهما فرد مغاير للواقع بالاخرى وبهذا اندفع ما يقال ان النوع لما احتاج الى علة ما
اما ان يكون قولا بتعدد العلة اولا واياما كان فلا فرق بين النوع والفرد في ذلك بحث وهو ان
الواحد بعينه وان كان شخصا وقوعه بالعلة المعينة محتاجا اليها لكن هل يصح اسناده الى علة لا بعينها
بان يقع بكل منهما على سبيل البدل بان يكون الواقع بهذه هو بعينه الواقع بتلك مثلا حركة هذا الحجر في مسافة
معينة في زمان معين اذا وقعت بتحريك زيد فلو فرضنا لها واقعة بتحريك عمرو هل يكون هي بعينها او يتردد
بناء على ان لاتحاد الفاعل هل له مدخل في تشخص المعلول وهذا غير ما سيجيء من انه لا مدخل في تشخص الحركة
لوحدة الفاعل حيث يقع الحركة المعينة بعضها بتحريك زيد وبعضها بتحريك عمرو وانما الكلام في انا لو فرضنا ما
في تلك الزمان في تلك المسافة واقع بتحريك بكر وخالد بدل زيد وعمرو وهل يكون تلك بالشخص قوله بمعنى
المخالف اي القائل بجواز اجتماع العلتين على معلول واحد بالشخص بانا لو فرضنا جوهرا فردا ملتصقا
بيد زيد وعمرو ومدفوعا بدفع زيد وبدفع عمرو في زمان واحد على حد واحد في القوة والسرعة فالحركة مستندة الى كل
منهما بالاستقلال لعدم الرجحان مع انها واحدة بالشخص ضرورة امتناع اجتماع المثلين ولذا فرضنا
في الجوهر الفرد دون الجسم حيث يمكن تعدد المحل والجواب منع استنادها الى كل واحد بالاستقلال
بل اليهما جميعا بحيث يكون كل منهما جزء علة وليس ضروريا تركب العلة تركب المعلول وتوزيع الاجزاء على
اجزائها او الى الواجب تعالى كما هو راي الحق قوله واما الثاني يعني جواز صدور الكثير عن الواحد من وجهين
لي اقناعي وبعنوان العقل اذا لاحظ هذا الحكم لم يجد فيه امتناعا الا للذات ولا لغيره ممن ادعى الامتناع
فعليه البرهان وبانهما كيف وهو تامة البرهان على صدور الممكنات كلها عن الواجب تعالى على ما تبين
قوله احتج الفلاسفة على امتناع صدور الكثير عن الواحد بوجوه ا انه اذا صدر عنه شيئان لكان
مصدريته لهذا ومصدريته لذاك مفهومين متغايرين فلا يكونان نفسه بل يكون احدهما او كلاهما داخلا
فيه فيلزم تركيبه او خارجا عنه لا زائدا فيكون له صدور عنه وينقل الكلام الى مصدريته له ويتسلسل المصدريات
مع كونها محصورة بين حاصرين والاعتراض عليه بوجوه ا ان المصدرية امر اعتباري لا تحقق له في الاعيان
فلا يلزم ان يكون جزءا من الفاعل او عارضا له معلولا له ٢ انه ان اريد تغاير مصدريته هذا لمصدريته ذاك
تغايرهما بحسب الخارج فممنوع او بحسب الذهن فلا ينافي كونهما نفس الفاعل بحسب الخارج ٣ ان المصدرية لو
كانت متحققة في الخارج لم يكن الفاعل واحدا محضا اذ شيء من الصدور لانه اذا صدر عنه شيء بعد كيفية هناك
مصدرية مغايرة له منافية لوحدته الحقيقية ٤ ان المصدرية على تقدير تحققها وعدم دخولها في الفاعل لا يلزم

ان يكون معلولا له لجواز ان يكون معلولا لامر آخر اللهم الا اذا كان الفاعل الواحد هو الواجب
لا تتم الدعوى كلية ٥ انه لو كفى المصدرية لزم بكثرة المعلولات بل لا يتناهيها اذا صدر عن الواجب
الواجب شيء فان المصدرية ح لعدم كونه خارجة لا يجوز ان يكون معلولا لامر آخر بل يكون معلولا له
للواجب فصار اعنى فيحصل مصدرية اخرى بالنسبة اليه ويتسلسل ٦ انه لو صح هذا الدليل لزم ان لا يصدر
عن الواحد المحض شيء اصلا والا لكانت هناك مصدرية داخلة تركيب او خارجة فيتسلسل وايضا لا يسلب
اشياء كثيرة كسلب الحجر والشجر عن الانسان وان لا يتصف بشيء كثيرة كالعقل والعالم والقعود
وان لا يقبل شيئا كثيرة كقبول الجسم للحركة والسواد لان مفهوم سلب هذا مغاير لمفهوم سلب ذاك
وكذا الاتصاف والقابلية فيلزم اما التركيب او التسلسل وقد يجاب عن نقض الاعتراضات كلها بان
سلب الشيء عن الشيء واتصاف الشيء بالشيء وقابلية الشيء للشيء من الاعتبارات العقلية التي لا تحقق لها ولا
تمايز بينها في الاعيان ولو سلم فهي لا تلحق الواحد من حيث هو واحد بل تستدعي كثرة يلحقها باعتبارات
يختلفون فان السلب يتعقل بالمسلوب والمسلوب عنه تتعدد فانه ولا يكفي ثبوت المسلوب عنه فقط وكذا الاتصاف
يتعقل بالموصوف والصفة والقابلية الى قابل ومقبول او الى قابل وشيء في يوجد المعلول فيه بخلاف
الصدور فانه كما يطلق على الامر الاضافي الذي يعرض للعلة والمعلول من حيث يعتبر العقل مستند احدهما
الى الآخر وليس كلامنا فيه كذلك يطلق على معنى حقيقي هو كون العلة بحيث يصدر عنها المعلول وكلامنا
فيه وبلغ في تحقيق ومرض شيء والامر هو العلة والا امتنع استناد جميع المعلولات الى مبدأ واحد ولما كان
الظاهر من كون الشيء بحيث يصدر عنه شيء ايضا امرا اضافيا باعتبار ربما توهم ان المراد به خصوصية القياس
الا انه يحسبها يحدث الاثر وانه وجودي بالضرورة فانا اذا اصدرنا حركات متعددة فما لم يحصل الخصوصية
بالقياس الى كل حركة واثرها ارادتها لم يصدر عنا تلك الحركة وهكذا سائر العلل الفاعلية لا يصدر عنها
الاشياء الكثيرة الا اذا كان لها مع كل منها خصوصية لا يكون مع الآخر واذا صدر الشيء الواحد لم يلزم
تعدد الخصوصية بل لم يحتج فيه الى ان كانت العلة علة لذاتها فتلك الخصوصية ذات العلة وان كانت علة لا لذاتها
بل بحسب حالة لها فتلك الخصوصية حالة لعرض لذات العلة فلزوم تعدد الجهات بكثرة المعلولات انما يكون
عند صدور الكثير واما عند صدور الواحد فلا يكون الا ذات العلة او حالة لها وعلى هذا لا يرد شيء من الاعتراضات
لكن لا يخفى ان الكثير من المقدمات تحكمات لا يعضدها شبهة فضلا عن حجة وقد يبين المطلوب بوجه لا يرد
عليه الاعتراضات ويدعى انه زيادة تنبيه وتوضيح والا فامتناع صدور الكثير عن الواحد الحقيقي واضح
لانه لو صدر عنه شيئان فمفهوم علية لاحدهما مغاير لمفهوم علية للآخر بالضرورة والعين مع احد المتغايرين لا
يكون هو مع الآخر فالمفروض لا يكون شيئا واحدا محضا بل شيئين او شيئا موصوفا بصفتين بعيث
واذا كان تكثر المعلول مستلزما لتكثر الفاعل كان وحدة الفاعل مستلزمة لوحدة المعلول بحكم عكس
النقيض ولا يخفى ان هذا الكلام قليل الجدوى بعيد عن ان يجعل من معارك الآراء وتفرع على هذا
الوجه يهدم اساس المسائل المبنية على انه لا يصدر عن البسيط شيئان فانه يجوز ان يصدر عنه اشياء ويكون
علية لكل منها مفهوما اعتباريا مغايرا للعلية للآخر ولا يقدح ذلك في وحدته وبساطته الحقيقية والا لما
جاز ان يصدر عنه شيء اصلا لان علية لذلك الشيء مفهوم مغاير لذات العلة بحسب العقل ضرورة كونه
نسبة الى المعلول الوجه ٢ ان الواحد الحقيقي اذا صدر عنه ا فلو صدر عنه ب لزم اجتماع
النقيضين لان ب ليس ا وليس ا نقيض ا بخلاف ما اذا تعددت الجهة فان كلا من صدور ا وليس

يستند الى جهة فيكون ما صدر عنه ا غير ما صدر عنه ليس ا فلا يكون ما قضينا وايا ما كان فساد هذا الوجه في غاية
الظهور فان نقيض صدور ا عدم صدور ا وهو ليس بلازم واما اللازم صدور ما ليس ا وهو ليس بنقيض
حتى قال الامام العجب ممن يفني عمره في المنطق ليعصمه عن الغلط ثم يهمله في مثل هذا المطلب الاعلى فيقع
في الغلط الذي يضحك منه الصبيان فيجوزه بعضهم بان عدم ا صادق على صدور ما ليس ا فاذا اجتمع
في الواحد صدور ا وصدور ما ليس ا فقد اجتمع صدور ا وعدم صدور ا وهما نقيضان وهذا ايضا فاسد
لان الممتنع من اجتماع النقيضين هو صدقهما على شيء بطريق حمل المواطاة بان يصدق على الواحد انه صدر
عنه ا ولم يصدر عنه ا لا بان يوجدا او يحملا عليه بالاشتقاق كالاسود الحلو الذي يوجد فيه السواد واللاسواد
الذي هو الحلاوة وههنا كذلك لانه قد وجد في الواحد صدور ا وعدم صدوره الذي هو صدور ما ليس
ولم يلزم صدق قولنا صدر عنه ا لم يصدر عنه ليس ا لا مساغ اجتماع النقيضين فاشد لان نقيض قولنا
صدر عنه ا لم يصدر عنه ا لا قولنا لم يصدر عنه ليس ا الوجه الثالث انه لو جاز صدور الكثير عن الواحد
لما كان تعدد الاثر واختلافه مشعرا بتعدد المؤثر واختلافه فلم يصح الاستدلال منه عليه لكن مثل هذا الاستدلال
مركوز في العقول مشهور بين العقلاء كما اذا وجدوا النار تسخن الجسم ووجدوا الماء يبرده حكموا قطعا باختلافهما
في الحقيقة ورد بانا لا نسلم ان ذلك اعتمادا على استلزام تعدد الاثر تعدد المؤثر بل على استلزام وجود المؤثر التام
وجود اثره ووجود الملزوم وجود اللازم فحيث لم يجدوا في الماء اثر طبيعة النار ولا لازمها الذي هو تسخين
الجسم حكموا بان طبيعته غير طبيعة النار قوله ثم عورضت اي الشبهة المذكورة بوجوه الاول ان
الجسمية وهي امر واحد تقتضي اثرين هما التحيز اي الحصول في حيز ما وقبول الاعراض اي الاتصاف بها فان
نوقش في استنادهما الى مجرد الجسمية وجعل للتحيز والاعراض مدخل في ذلك نقل الكلام الى قابلية الجسم
للتحيز وقابليته للاتصاف بالاعراض فانهما يستندان الى الجسمية لا محالة وان نوقش في وحدة الجسمية بان
لها وجودا وماهية وامكانا وجنسا وفصلا وغير ذلك قلنا … مجموع ما فيها … واحد يستند اليه كل
من الامرين ولا معنى لاستناد الكثير الى الواحد سوى هذا واجيب بانا لا نسلم ان التحيز وقبول الاعراض
والقابلية لهما اثار لامر الوجودية اي بعض مؤثرا ما حقيقيا فقط واما الزاما فلان الفلاسفة وان قالوا
بوجود النسب والاضافات لم يتمحوا … بحث … ان قابلية التحيز مثلا اثر ولو سلم فلا نسلم استناد كل من
الامرين الى الواحد المحض بل احدهما باعتبار الصورة والابعاد والاخر باعتبار المادة الوجه
الثاني ان كل ما يصدر عن العلة فلها ماهية ووجود ضرورة كونه امرا موجودا وكل منهما معلول فيكون الصادر
عن كل علة حتى الواحد المحض متعددا واجيب بانا لا نسلم كون الوجود مع الماهية متعددا بحسب الخارج
لما سبق من ان زيادته على الماهية انما هي بحسب الذهن فقط ولو سلم فلا نسلم ان كلا منهما معلول بل
المعلول هو الوجود او اتصاف الماهية به لان هذا هو الحاصل من الفاعل الوجه الثالث ان النقطة التي هي
مركز الدائرة مبدأ لمحاذاة للنقط المفروضة على المحيط واجيب بان المحاذاة امر اعتباري لا تحقق
له في الخارج فلا يكون معلولا لشيء ولو سلم فمحاذاة النقطتين اضافة قائمة بهما او لكل منهما اضافة قائمة
بها فلا يكون فاعلا لها بل … على ما هو المتنازع ولو سلم فاختلاف الحقيقة ظاهر لا … الوجه
الرابع انه لو لم يصدر عن الواحد الا الواحد لما صدر عن المعلول الاول الا واحد هو الثاني وعنه واحد
هو الثالث وهلم جرا فيكون الموجودات سلسلة واحدة فيلزم في كل موجودين فرضنا ان يكون احدهما
علة للاخر والاخر معلولا له بوسط او بغير وسط وهذا ظاهر البطلان واجيب … انما يلزم لو كان كل

في المعلول الاول مع وحدته بالذات كثير بحسب الجهات والاعتبارات ولو لم يصدر عن الواجب مع المعلول
الاول او بتوسط شيء اخر وهكذا الى ما لا يحصى بناء على ما ذكروه انه اذا صدر عن المبدأ الاول الذي ليس
فيه تكثر جهات واعتبارات شيء كان ذلك الشيء واحدا بالحقيقة والذات لكن يعقل له بحسب الاعتبارات
المختلفة امور ستة هي الوجود والهوية والامكان والوجوب بالغير ويعقل ذاته ويعقل مبدأه فيجوز ان
يصدر عنه بحسب تلك الاعتبارات امور متكثرة وتظهر ابتداء سلاسل متعددة وكذا يجوز ان يصدر عن ذلك
الشيء الذي هو المعلول الاول معلول ثان وعن المبدأ الاول بتوسط معلول ثالث وبتوسط المعلول
الاول والثاني معلول رابع وهكذا عن كل معلول بتوسط ما فوقه او ما تحته وعن الواجب بتوسط ما تحته جملة او
فرادى فيكون هناك سلاسل غير محصورة وتفصيل المخلص في رسالة في تفصيل ذلك واورده بعد ما منه
في شرح الاشارات واعترض الامام بان الوجود والوجوب والامكان اعتبارات عقلية لا يصلح علة للاشياء
الخارجية ولما كان ظاهر انها ليست عللا مستقلة بل شروطا وحيثيات يختلف بها احوال العلة الموجودة اعترض
بانه كيف … الكثرة من ان يكون الواحد مصدرا للمعلولات الكثيرة فان الواجب تعالى يصلح ان يجعل مبدأ
للممكنات باعتبار ما له من كثرة السلوب والاضافات من غير ان يجعل بعض معلولاته واسطة في ذلك
ويحكم بان الصادر الاول عنه ليس الا واحدا واجيب بان السلوب والاضافات لا تعقل الا بعد ثبوت الغير
فلو كان لها مدخل في ثبوت الغير لكان دورا واعترض بان تعقلها انما يتوقف على تعقل الغير لا على ثبوته والموقوف
عليها ثبوت الغير لا تعقله فلا دور والجواب ان المراد انه لا يصح الحكم بالسلوب والاضافات في نفس الامر الا بعد
ثبوت الغير ضرورة اقتضاء السلب مسلوبا والاضافة منسوبا فلا يصح الحكم باستناد ثبوته اليها للزوم الدور قوله
المبحث الرابع زعمت الفلاسفة ان الواحد من حيث هو واحد لا يكون قابلا للشيء وفاعلا له وبنوا على ذلك امتناع
اتصاف الواجب بصفات حقيقية واحترز بقيد حيثية الوحدة عن مثل فعل النار للحرارة بصورتها وقبولها
بمادتها وتمسكوا في ذلك بوجهين ا القبول والفعل اثران فلا يصدران عن واحد لما مر و ب بعد تسليم كون القبول
اثرا بانا لا نسلم ان الواحد لا يصدر عنه الا الواحد على انه لو صح ذلك لزم ان لا يكون الواحد قابلا للشيء وفاعلا لاخر
فان دفع باختلاف الجهة فان الفاعلية لذاته والقابلية باعتبار تأثره عما يوجد المفعول قلنا فليكن حال القابلية
والفاعلية للشيء الواحد ايضا كذلك فان قيل الشيء لا يتأثر عن نفسه قلنا اول المسألة ثم لا يجوز باعتبارين كالمعالج
نفسه فان قيل الكلام اي الكلام في الواحد من جميع الجهات على تقدير اتحاد الجهة قلنا لا يكون نزاعا اذ لا اتحاد
جهة اصلا ب ان نسبة الفاعل الى المفعول بالوجوب ونسبة القابل الى المقبول بالامكان لان الفاعل التام
للشيء من حيث هو فاعل يستلزمه والقابل له لا يستلزمه بل يمكن حصوله فيه فيكون قبول الشيء للشيء وفاعليته له متنافيين
لتنافي لازميهما اعني الوجوب والامكان واعترض بانه امكان عام لان معنى قابلية الشيء للشيء انه لا يمتنع حصوله
فيه وهو لا ينافي الوجوب وفيه بحث لان معناه انه لا يمتنع حصوله فيه ولا عدم حصوله وهو معنى الامكان الخاص ولو
… بالامكان العام فليس معناه احد نوعيه اعني الوجوب بل معناه مفهومه الاعم بحيث يحتمل الامكان الخاص
… تعين الوجوب الذي لا يجامع والجواب بعد تسليم ذلك انه يجوز ان يكون الشيء واجبا للشيء من حيث كونه
فاعلا له غير واجب من حيث كونه قابلا له قوله المبحث الخامس لا تأثير للقوى الجسمانية القائلون باستناد
الممكنات الى الله تعالى لا يثبتون للقوى الجسمانية تأثيرا ولا يشترطون في ظهور الافعال المترتبة عليها …
… دوام تلك الافعال كما في نعيم الجنة وعذاب الجحيم واما الفلاسفة فيثبتون لها تأثيرا ويشترطون
فيه الوضع قطعا … بان النار لا تسخن كل شيء والشمس لا تضيء كل شيء بل ما له بالنسبة اليها وضع مخصوص

ويعطون بانه يلزم تناهيها بحسب العدة والمدة والشدة بان يكون عدد آثارها وحركاتها متناهيا وكذا زمانها في جانبي الازدياد والانتقاص بان لا يزداد الى غير نهاية ولا ينتقص الى غير نهاية وذلك لان المصنف حقق ان التناهي واللاتناهي من لواحق الكم المتصل او المنفصل والقوة التي محلها جسم متناهي اما ان يتصف بهما باعتبار كمية المتعلق اعني الحركات والآثار الصادرة عنها اما كمية انفصاله وهي عدد الآثار واما كمية اتصاله وهي زمان الآثار وهو مقدار يمكن فيه فرض التناهي واللاتناهي في جانب الازدياد وهو الاختلاف بحسب المدة وفي جانب الانتقاص وهو الاختلاف بحسب الشدة فان ذلك ان الشيء الذي يتعلق بشيء ذو مقدار او عدد كالقوى التي يصدر عنها عمل متصل في زمان او اعمال متوالية لها عدد يعرض له التناهي واللاتناهي فيه فيكون بحسب مقدار ذلك العمل او عدد تلك الاعمال والذي بحسب المقدار يكون اما مع فرض وحدة العمل واتصال زمانه او مع فرض الاتصال في العمل نفسه لا من حيث يعتبر وحدته او كثرته وهذه الاعتبارات تصير القوى اصنافا ثلثة الاول قوى يفرض صدور عمل واحد منها في ازمنة مختلفة كرماة يقطع سهامهم مسافة محدودة في ازمنة مختلفة ولا محالة يكون التي زمانها اقل اشد قوة من التي زمانها اكثر ويجب من ذلك ان يقع عمل غير المتناهي لا في زمان والثاني قوى يفرض صدور عمل ما منها على الاتصال في ازمنة مختلفة كرماة يختلف ازمنة حركات سهامهم في الهواء ولا محالة يكون التي زمانها اكثر اقوى من التي زمانها اقل ويجب من ذلك ان يقع عمل غير المتناهي في زمان غير متناه والثالث قوى يفرض صدور اعمال متوالية عنها مختلفة بالعدد كرماة يختلف عدد رميهم ولا محالة يكون التي يصدر عنها عدد اكثر اقوى من التي يصدر عنها عدد اقل ويجب من ذلك ان يكون لعمل غير المتناهية عدد غير متناه فالاختلاف الاول بالشدة والثاني بالمدة والثالث بالعدة واما كان امتناع اللاتناهي بحسب الشدة هو ان يقع الاثر في الزمان الذي هو غاية التصغير الآن ظاهر الامتناع ان يقع الحركة الا في زمان قابل للانقسام بحيث يكون القوة التي توقع الحركة في نصف ذلك الزمان اشد تأثيرا اقصر واما بيان امتناع اللاتناهي بحسب العدة والمدة فقالوا لا شك ان التأثير القسري يختلف باختلاف القابل المقسور يعني انه كلما كان اكبر كان تحريك القاسر له اضعف لكون معاوقته وممانعته اكثر واقوى لا لا انما تعاوق بحسب طبيعته وهي في الجسم الكبير اقوى منها في الجسم الصغير لاشتماله على مثل طبع الصغير مع الزيادة فاذا فرضنا ان يحرك جسم بقوة جسمانية مبدأ معين ثم يحرك جسما آخر مثلا بحسب الطبع والكبر بحسب المقدار بتلك القوة بعينها ومن ذلك المبدأ بعينه لزم ان يتفاوت منتهى حركة الجسمين بان يكون حركة الاصغر اكبر من حركة الاكبر لكون المعاوقة فيه اقل فبالضرورة منتهى حركة الاكبر ويلزم منه انتهاء حركة الاصغر لانها انما تزيد على حركة الاكبر بقدر زيادته بمقدار المفروض انه لا تفاوت الا بذلك وان التأثير الطبيعي يختلف باختلاف القابل بمعنى ان كل ما كان الجسم اعظم مقدارا كان التأثير الطبيعي فيه اقوى واكثر آثارا لان القوى الجسمانية المتشابهة انما يختلف باختلاف محالها في الصغر والكبر لكونها متجزية بتجزيها وايضا في حول الحركة في الصغر والكبر متساويان لان ذلك للجسمية وهي فيهما على السوية فاذا فرضنا حركة الصغير والكبير بالطبع من مبدأ معين لزم التفاوت في الجانب الآخر ضرورة ان الجزء لا يقوى على ما يقوى عليه الكل فينقطع حركة الصغير ويلزم منه انتهاء حركة الكبير لكونها على نسبة حجميهما فلو لم يتفاوت الصغير والكبير في الاختلاف القسري باختلاف القابل وقوله ونسبة يعني انتهاء القول بان لعدم اختلاف الطبيعي باختلاف القابل وقوله فاذا فرضنا في حركتيهما اي حركتي الصغير والكبير شروع في تقرير الدليل وهو يتم في القسري والطبيعي ولم يقع في كلام القوم الا على النحو المفصل على ما شرحناه فان قيل هو ما الدليل اجمالا ان الحركة الفلكية فانها مع عدم تناهيها عندهم مستندة الى قوى جسمانية لها اوزان وآلات جزئية اذ العقل الكلي لا يلزمها حركة

الحركة على ما سخ ونفصلا بانه لم لا يجوز ان يكون القوى الجسمانية ازلية لا يكون لحركاتها مبدأ ولو سلم فلم لا يجوز ان لا يكون ما فرضتم من اتحاد المبدأ بل مبدأ حركة الاصغر اصغر من مبدأ حركة الاكبر ولو سلم فلم لا يجوز ان يكون التفاوت الذي لا بد منه هو التفاوت في السرعة والبطؤ بان يكون حركة الاصغر اسرع في القسرية وابطأ في الطبيعية من غير انقطاع ولو سلم فالتفاوت بالزيادة والنقصان لا يوجب الانقطاع كما اذا فرضنا الحركة لفلك القمر وفلك زحل مبدأ من سوانح نقطة معينة من الفلك الاعظم فان دورات القمر اضعاف دورات زحل مع تناهيها واجيب عن الاول بان حركات الافلاك ارادية مستندة الى ارادات وتعقلات جزئية مستندة الى نفوسها المجردة فوراتها المقارنة في اعمالها المداركة للجزئيات بواسطة الآلات وذلك مناف بانه التقوى الحالة في الاجسام وعن الثاني والثالث بان فرض المبدأ الواحد للحركتين بان يعتبر من نقطة واحدة من اوساط المسافة فجانبها الطرف الذي يليها من الجسم كاف في اثبات المطلوب والاختصار في امكانه وان لم يكن للحركة بداية وليس المراد بالمبدأ مجموع حيز الجسم حتى يكون مبدأ حركة الاصغر اصغر وعن الرابع بان الاختلاف في السرعة والبطوء يكون تفاوتا بحسب الشدة وليس الكلام فيه بل في التفاوت بحسب المدة والعدة ومعناه الزيادة والنقصان في زمان الحركة وعددها وعن الخامس بان دورات القمر او زحل ليست جملة موجودة يمكن الحكم عليها بالزيادة والنقصان ولا هناك اعداد هي موجودة تستند تلك الدورات الحاصلة اذ انما تستند الى ارادات متجددة متعاقبة لا توجد كلها مع الحركات فلا يلزم فيه فان جملة الافعال وان لم يكن حاصلة في الحال لكن كون القوة قوية عليها امر حاصل في الحال هو متفاوت بالزيادة والنقصان بالنسبة الى تحريك الصغير والكبير وفي هذا نظر وعليه زيادة كلام ذكر في ابطال التسلسل واجيب عن اصل الدليل بعد تسليم تأثير القوى بان ما ذكرتم من اختلاف القسرية باختلاف القابل والطبيعة باختلاف الفاعل بحيث يكون تفاوت القوة على المعاوقة او على التحريك في الجسم الصغير والكبير بنسبة مقداريهما حتى لو كان مقدار الصغير نصف مقدار الكبير كانت قوة معاوقته او تحريكه نصف قوة معاوقة الكبير او تحريكه لا يلزم ان يكون حركة القسرية ضعف حركة الكبير وحركة الطبيعة نصفها لم لا يجوز ان يكون القوى من الاعراض التي لا تنقسم بانقسام المحل كالوحدة والنقطة والابوة

فوق المبحث السادس

يستحيل وجود ما يسمى له الدور والتسلسل وعبر عنهما بعبارة جامعة وهي ان تأثيرا في عروض العلة والمعلولية لا الى نهاية بان يكون كل ما هو معروض للعلة معروضا للمعلولية ولا ينتهي الى ما يعرض له العلة دون المعلولية فان كانت المعروضات متناهية فهو الدور ومرتبة ان كان باثنين ومراتب ان كانت فوق الاثنين والا فهو التسلسل اما بطلان الدور فلانه يستلزم تقدم الشيء على نفسه وهو ضروري الاستحالة ووجه الاستلزام ان الشيء اذا كان علة للآخر كان متقدما عليه واذا كان الآخر علة له كان متقدما عليه والمتقدم على المتقدم على الشيء متقدم على ذلك الشيء فيكون الشيء متقدما على نفسه ويلزمه كون الشيء متأخرا عن نفسه وهو معنى احتياجه الى نفسه وتوقفه على نفسه والكل بديهي الاستحالة وربما يبين بان التقدم او التوقف او الاحتياج نسبة لا يعقل الا بين اثنين ومانع المحتاج اليه الى المحتاج الوجوب وعكسها الامكان والكل ضعيف لان التغاير الاعتباري كاف فان قيل ان اريد تقدم الشيء على نفسه التقدم بالزمان فمعنى زمني او العلية او بالعلية فنفس المدعى لان قولنا الشيء لا يتقدم على نفسه بالعلية بمنزلة قولنا الشيء لا يكون علة لنفسه قلنا المراد التقدم بالمعنى الذي يصحح قولنا وجد فوجد كما هو الله ثم في كون الشيء علة بمعنى انه عالم بوجود المعلول الا يرى انه يصح ان يقال وجدت حركة اليد فوجدت حركة الخاتم ولا يصح ان يقال وجدت حركة الخاتم فوجدت حركة اليد ولا خفاء في استحالة ذلك بالنظر الى الشيء نفسه فان قيل يجوز ان يكون الشيء علة لما هو علة له من غير لزوم تقدم الشيء على نفسه وسند المنع وجهان اولهما ان المحتاج الى المحتاج

علة مقداره

ما

عدم م

وليس

الحال م

العلم بوجوده

وهو

لا الذي لا يلزم ان يكون محتاجا الى ذلك الشيء فان العلة القريبة للشيء كافية في تحققه غير محتاج الى البعيدة والا
لزم تخلف الشيء عن علته القريبة وربما نمنع ان يكون الشيء تامة علة للشيء هو علة لوجود ذلك الشيء قلنا اللزوم
ضروري والسند مدفوع لانه ما لم يوجد العلة البعيدة للشيء لم يوجد القريبة وما لم يوجد العلة القريبة لم يوجد ذلك
الشيء فما لم يوجد البعيدة لم يوجد ذلك الشيء وهو معنى الاحتياج والتخلف انما يلزم لو وجدت القريبة بدون
البعيدة من غير وجود المعلول قبل وجود المعلول ولان كون ما منه الشيء علة لما هو علة لوجوده مع انه ظاهر
الاستحالة لما فيه من وجود المعلول قبل وجود العلة ليس مما نحن فيه اعني الدور المفسر بتوقف الشيء على ما يتوقف
عليه قوله واما الثاني احتجوا على بطلان التسلسل بوجوه الاول انه لو تسلسلت العلل والمعلولات
من غير ان تنتهي الى علة محضة لا تكون معلولة لشيء لكان هناك جملة هي نفس مجموع الممكنات الموجودة المعلول
كل من آحادها لواحد منها وتلك الجملة موجودة ممكنة اما الوجود فلانحصار اجزائها في الموجود ومعلوم ان
المركب لا يعدم الا بعدم شيء من اجزائه واما الامكان فلافتقارها الى جزئها الممكن ومعلوم ان المفتقر
الى الممكن لا يكون الا ممكنا فمن جعلها نفس الموجودات الممكنة نبه على انها مأخوذة بحيث لا يدخل فيها المعدوم
والواجب لا انه المركب من الاجزاء الموجودة قد يكون اعتباريا لا تحقق له في الخارج كالمركب من الحجر و
الانسان ومن السماء والارض لا انا نقول المراد انه ليس موجودا واحدا يقوم به وجود غير وجودات
الاجزاء والا فقد صرحوا بان المركب الموجود في الخارج قد لا يكون له حقيقة مغايرة لحقيقة الآحاد كالعشرة
من الرجال وقد يكون اما مع صورة منوعة كالنبات من العناصر واما بدونها بان لا يزداد الا هيئة
اجتماعية كالسرير من الخشبات واذا ثبت ان الجملة موجودة ممكنة فموجدها بالاستقلال اما نفسها وهو ظاهر
الاستحالة واما جزء منها وهو ايضا محال لاستلزامه كون ذلك الجزء علة لنفسه ولعلله لانه لا معنى لايجاد
الجملة الا ايجاد الاجزاء التي هي عبارة عنها ولا معنى للمستقل الموجد الا استغناؤه عما سواه
واما امر خارج عنها ولا محالة يكون موجدا لبعض الاجزاء وينقطع اليه سلسلة المعلولات لكون الموجد
الخارج عن جميع الممكنات واجبا بالذات ولا يكون ذلك البعض معلولا لشيء من اجزاء الجملة لامتناع
اجتماع العلتين المستقلتين على معلول واحد والكلام في المؤثر المستقل بالايجاد ولزم الخلف من وجهين
لان المفروض ان السلسلة غير منقطعة وان كل جزء منها معلول لجزء آخر وبما ذكرنا من التقرير يندفع نقض
الدليل تفصيلا بانه ان اريد بالعلة التي لا بد منها لمجموع السلسلة العلة التامة فلا نم استحالة كونها نفس
السلسلة وانما يستحيل لو لزم تقدمها وهو ممنوع لان العلة التامة للمركب لا يجب بل لا يجوز تقدمها لان من
جملتها الاجزاء التي هي نفس المعلول فان قيل فيلزم ان يكون واجبا لكون وجوده من ذاته وكفى
بهذا استحالة قلنا ممنوع وانما يلزم لو لم يفتقر الى جزئها الذي ليس نفس ذاتها سواء سمي غيرها او لم يسم
وان اريد العلة الفاعلية فلا نم استحالة كونها بعضها كونها بعض اجزاء السلسلة وانما يستحيل لو لزم كونها
علة لكل جزء من اجزاء المعلول حتى نفسه وعلله وهو ممنوع لجواز ان يكون بعض اجزاء المعلول المركب مستندا
الى غيرها علة كالخشب من السرير سلمناه لكن لا نم ان الخارج عن السلسلة يكون واجبا لجواز ان يكون
سلاسل غير متناهية من علل ومعلولات غير متناهية وكل منها مستند الى علة خارجة عنها داخلة في
سلسلة اخرى من غير انتهاء الى الواجب ولو سلم لزوم الانتهاء الى الواجب فلا يلزم بطلان التسلسل
لجواز ان يكون مجموع العلل والمعلولات الغير المتناهية موجودا ممكنا مستندا الى الواجب واجمالا
بانه منقوض بالجملة التي هي عبارة عن الواجب ومجموع الممكنات الموجودة فان علتها ليست نفسها ولا
جزءها

لما ذكرنا ولا خارجا عنها لاستلزامه مع تعدد الواجب معلولية الواجب واجتماع المؤثرين وان كان علة لكل جزء من
اجزاء الجملة تواجد الامرين ان كان علة لبعض الاجزاء وهو حصر الانقطاع انما قد صرحنا ان المراد بالعلة
الفاعل المستقل بالايجاد واردنا الجملة نفس جميع الممكنات بحيث يكون كل جزء منها معلولا لجزء فلم يكن الخارج
عنها الا واجبا واقل ما لزم من استقلاله بالعلية ان يوجد في الجملة جزء لا يكون معلولا لجزء آخر بل للخارج خاصة
وهو معنى الانقطاع ولم يمكن ان يكون المستقل بالعلية جزءا من الجملة للزوم كونه علة لنفسه ولعلله كما مر
لمعنى الاستقلال اذ لو كان الموجد لبعض الاجزاء شيئا آخر لتوقف حصول الجملة عليه ايضا فلم يكن احدهما
مستقلا وهذا بخلاف المجموع المركب من الواجب والممكنات فانه جاز ان يستقل بايجاده بعض اجزائه
الذي هو موجود بذاته مستغن عن غيره واما السرير فلا علة مستقلة له ليس هو النجار وحده بل مع فاعل
الخشبات نعم يرد على المقدمة القائلة بان العلة المستقلة للمركب من الاجزاء الممكنة علة لكل جزء منه اعتراض
وهو انه اما ان يراد بها انها علة مستقلة لكل جزء حتى يكون علة لهذا الجزء بعينها علة لذلك الجزء وهذا
باطل لان المركب قد يكون بحيث يحدث اجزاؤه شيئا فشيئا كالخشبات للسرير وشبه الاجتماعية بعد حدوث الجزء
الاول اذ لو وجد العلة المستقلة التي فرضناها علة لكل جزء لزم تقدم المعلول على علته وهو ظاهر وان وجد
لزم تخلف المعلول اعني الجزء الاخير عن علته المستقلة بالايجاد وقد مر بطلانه واما ان يراد انها علة لكل [علة المجموع]
جزء من المركب اما بنفسها او بجزء منها بحيث يكون كل جزء معلولا لها او لجزء منها من غير افتقار الى امر
خارج عنها واذا كان المعلول المركب مترتب الاجزاء كانت علتها المستقلة ايضا مترتبة الاجزاء بحيث يكون كل
جزء منه بجزء منها بحسب الزمان ولا يلزم التقدم ولا التخلف وهذا ايضا فاسد ههنا لانه لا يفيد
المطلوب اعني امتناع كون العلة المستقلة للسلسلة جزءا منها لان من اجزائها ما يجوز ان يكون علة بهذا المعنى من غير
ان يلزم علية الشيء لنفسه او لعلله وذلك كمجموع الاجزاء التي كل منها معروض للعلية والمعلولية بحيث لا يخرج
عنها الا المعلول المحض المتأخر عن الكل بحسب العلية المتقدم عليها بحسب الرتبة حسب تعبير الجانب المتناهي
ولهذا يعبر عن ذلك المجموع تارة بما قبل المعلول الاخير وتارة بما بعد المعلول الاول وفي الحاصل جزء من
السلسلة يتحقق السلسلة عند تحققها ويقع بكل جزء منها ولا يلزم من علتها للسلسلة تقدم الشيء على نفسه
فان قيل المجموع الذي هو العلة ايضا ممكن يحتاج الى علة اخرى قلنا علة المجموع الذي قبل ما فيه
من المعلول الاخير وهكذا كل مجموع قبله الى نهاية فان قيل ما بعد المعلول المحض لا يصلح علة
مستقلة لايجاد السلسلة لانه ممكن يحتاج الى علة وهكذا الكل مجموع يفرض فلا يوجد السلسلة الا بما وراء من
تلك العلل ولانه ليس يكفي في تحقق السلسلة بل لا بد من المعلول المحض ايضا قلنا هذا لا يقدح
في الاستقلال لان معناه عدم الافتقار في الايجاد الى معاون خارج وقد فرضنا ان علة كل مجموع امر
داخل فيه لا خارج عنه وظاهر انه لا دخل للمعلول الاخير في ايجاده فان قيل اذا اخذت الجملة اعم من ان يكون
سلسلة واحدة او سلاسل غير متناهية على ما ذكرتم فهذا المنع ايضا مندفع اذ ليس هناك معلول اخير ومجموع
مترتب قبله قلنا لنا ان نجعل علتها الجزء الذي هو المجموعات الغير المتناهية التي تحت معلولاتها
الاخيرة الغير المتناهية فان قيل لكن نقول من الابتداء علة الجملة لا يجوز ان يكون جزءا منها لعدم اولوية بعض
الاجزاء او لان كل جزء نفرضه فعلته اولى منه بان يكون علة للجملة لكونها اكثر تأثيرا قلنا ممنوع بل الجزء
الذي هو ما قبل المعلول الاخير متعين للعلية لان غيره من الاجزاء لا يستقل بايجاد الجملة على ما لا يخفى
وعلى اصل الدليل منع اخر وهو انا لا نم افتقار الجملة المفروضة الى علة غير العلل الآحاد وانما يلزم لو كان

لها وجود مغاير لوجودات الآحاد المعللة كل منها بعلة وهو لكم انها ممكن مجرد عبارة بل من جملتها كيف كل منها
بعلة ممن اين يلزم الافتقار الى علة اخرى وهذا كالعشرة من الآحاد لا يفتقر الا غير علل الآحاد وما يقال ان
وجودات الآحاد غير وجود كل منها كلام خال عن التحصيل قوله الثاني الوجه الثاني ويسمى برهان
التطبيق وعليه التعويل في كل ما يدعى تناهيه انه لو وجدت سلسلة غير متناهية الى علة محضة ننقص منها
طرفها المتناهي واحدا فيحصل جملتان احديهما من المعلول المحض والثانية من الذي فوقه ثم نطبق بينهما فان
وقع بازاء كل جزء من التامة جزء من الناقصة لزم تساوي الكل والجزء وهو محال وان لم يقع ولا يتصور
ذلك الا بان يوجد جزء من التامة لا يكون بازائه جزء من الناقصة لزم انقطاع الناقصة بالضرورة والتامة
لا تزيد عليها الا بواحد بحسب ما هو المفروض فيلزم تناهيهما ضرورة ان الزائد على المتناهي بالمتناهي متناه
واعترض بوجهين احدهما النقض اجمالا للدليل بانه لو صح لزم ان يكون الاعداد متناهية لانا نفرض جملة من
الواحد الى غير النهاية واخرى من الاثنين الى غير النهاية ثم نطبق بينهما وتناهي الاعداد باطل بالاتفاق
وان يكون معلومات الله تعالى متناهية للتطبيق بين الكل والناقص منه بواحد وتناهيها باطل عند
المتكلمين وان يكون الحركات الفلكية متناهية للتطبيق بين سلسلة من هذه الدورة والاخرى من الدورة
التي قبلها وتناهيها باطل عند الفلاسفة وثانيهما نقض المقدمة القائلة بان احاد الجملتين ان كانت النقص
من الاخرى لزم انقطاعها بان الحاصل من تضعيف الواحد مرارا غير متناهية اقل من تضعيف الاثنين
مرارا غير متناهية مع لا تناهيهما اتفاقا ومقدورات الله تعالى اقل من معلوماته لاختصاصها بالممكنات
وشمول العلم الممتنعات ايضا مع لا تناهي المقدورات عندنا ودورات زحل اقل من دورات القمر
ضرورة مع لا تناهيهما عند الفلاسفة وحاصل الاعتراض انا لا نعلم انه يقع بازاء كل جزء من التامة جزء من
الناقصة ولا نسلم لزوم تساويهما فان ذلك كما يكون للتساوي فقد يكون لعدم التناهي وان سمي مجرد ذلك
تساويا فلا نسلم استحالته فيما بين التامة والناقصة بمعنى نقصان شيء من جانبها المتناهي وانما المستحيل ذلك في
الزائدة والناقصة بمعنى كون عدد احدهما فوق عدد الاخرى وهو ليس بلازم فيما بين غير المتناهيين
وان نقص من احدهما الوف وقد يجاب عن المنع بدعوى الضرورة في ان كل جملتين اما
متساويتان او متفاوتتان بالزيادة والنقصان وان الناقص يلزمها الانقطاع وعن النقوض
بتخصيص الحكم اما عندنا فبما دخلت تحت الوجود سواء كانت مجتمعة كما في سلسلة العلل والمعلولات او لا
كما في الحركات الفلكية فانها من المعدات فلا يرد الاعداد لانها من الاعتبارات العقلية ولا يخطر الوجود
من المقدورات الا ما هو متناه وكذا المعلومات لله تعالى ومقدوراته ومعنى لا تناهيها انه لا ينتهي الى حد لا
يكون فوقه عدد او معلوم او مقدور اخر واما عند الفلاسفة فبما يكون موجودة معا مترتبة وضعا
كما في سلسلة المقادير او طبعا كما في سلسلة العلل والمعلولات فلا يرد الحركات
الفلكية لكونها متعاقبة غير مجتمعة ولا جزئيات نوع واحد كالنفوس الناطقة على تقدير عدم تناهيها لحسب
العدد لكونها غير مترتبة فان قيل التخصيص في الادلة العقلية اعتراف ببطلانها حيث تخلف المدلول
عنها قلنا معناه ان الدليل لا يجري في صورة النقض بل يختص بما عداها واما عندنا فنظرا الى
ان ما لا يحكم بنفس الامر الا بمكان التطبيق فيه الا بحسب الوهم فينقطع بانقطاعه بخلاف ما في نفس
الامر فانه لا بد ان يقع بازاء كل جزء جزء او لا يقع وهو موضع الانقطاع واما عندهم فنظرا الى ان
التطبيق بحسب نفس الامر انما يتصور فيما له مع الوجود ترتب ليوخذ بازاء جزء من هذه جزء من تلك

برهان التطبيق

بالفعل

فلا يجري في الاعداد ولا في الحركات الفلكية ولا في النفوس الناطقة والجواب ان جعل الجملتين سلسلة واحدة
ثم مقابلة جزء من هذه بجزء من تلك انما هو بحسب العقل دون الخارج فان كفى في تمام الدليل حكم العقل بانه
لا بد ان يقع بازاء كل جزء جزء او لا يقع فالدليل جار في الاعداد وفي الموجودات المتعاقبة والمجتمعة المترتبة
وغير المترتبة لان للعقل ان يفرض ذلك في الكل وان لم يكف ذلك بل اشترط ملاحظة اجزاء الجملتين
على التفصيل لم يتم الدليل في الموجودات المترتبة فضلا عما عداها لانه لا سبيل للعقل الا ذلك الا فيما
له عدد من الزمان قوله الثالث الوجه الثالث انه لو لم تنته سلسلة العلل والمعلولات
الى علة لا يكون معلولا لشيء لزم عدم تكافؤ المتضايفين واللازم باطل اي نقول لو كان المتضايفان
متكافئين لزم انتهاء السلسلة الى علة محضة والمقدم حق لان معناه انهما بحيث اذا وجد احدهما في العقل
او في الخارج وجد الآخر واذا انتفى انتفى وحاصل اللزوم ان المعلول الاخير مشتمل على معلولية محضة
وكل ما فوقه على علية ومعلولية فلو لم ينته الى ما يشتمل على علية محضة لزم معلولية بلا علية فان قيل
المكافئ بمعلولية المعلول المحض علية المعلول الذي فوقه بلا واسطة لا علية العلة المحضة قلنا نعم لا
الا ان المراد انه لا بد ان يكون بازاء كل معلولية علية وهذا يقتضي ثبوت العلة المحضة وللقوم في
التعبير عن هذا الاستدلال عبارات احديها لو تسلسلت العلل والمعلولات الى غير النهاية لزم
زيادة عدد المعلول على عدد العلل وهو باطل ضرورة تكافؤ العلية والمعلولية وبيان اللزوم ان كل
ما في السلسلة فهو معلول على ما هو المفروض وليس كل ما هو معلول فيها علة كالمعلول الاخير
وثانيتها انا نأخذ جملة من العليات التي في هذه السلسلة واخرى من المعلوليات ثم نطبق بينهما فان زادت
آحاد احديهما على الاخرى بطل تكافؤ العلية والمعلولية لان معنى التكافؤ ان يكون بازاء كل معلولية
علية وبالعكس وان لم تزد لزم علية بلا معلولية ضرورة ان في الجانب المتناهي معلولية بلا علية كما في المعلول
الاخير فيلزم التخلف لان التقدير عدم انتهاء السلسلة الى علة محضة قوله الرابع تقرير الوجه الرابع انا
نعزل المعلول المحض من السلسلة المفروضة ونجعل كلا من الآحاد التي فوقه متعددا باعتبار وصفي
العلية والمعلولية لان الشيء من حيث انه علة مغاير له من حيث انه معلول فيحصل جملتان متغايرتان
بالاعتبار احديهما العلل والاخرى المعلولات ويلزم عند التطبيق زيادة وصف العلية ضرورة سبق
العلة على المعلول فان كل علة لا تنطبق على معلولها في مرتبتها بل على معلول علتها المتقدمة عليها لمرتبة
لخروج المعلول الاخير لعدم كونه معروضا للعلية فيلزم زيادة مراتب العلل بواحد وانه باطل لان السبق
اللازم للعلية ومعنى زيادة مرتبة العلة ان يوجد علة لا تكون معلولا وفيه انقطاع للسلسلتين قوله
الخامس الوجه الخامس ان السلسلة المفروضة من العلل والمعلولات الغير المتناهية اما ان يكون
منقسمة بمتساويين فيكون زوجا او لا فيكون فردا وكل زوج فهو اقل بواحد من فرد بعده كالاربعة
من الخمسة وكل فرد فهو اقل بواحد من زوج بعده كالخمسة من الستة وكل عدد يكون اقل من عدد
آخر يكون متناهيا بالضرورة كيف لا وهو محصور بين حاصرين مبدأ ابتداء وهو الواحد الذي بعده
ورد بانا لا نسلم ان كل ما لا ينقسم بمتساويين فهو فرد وانما يلزم لو كان متناهيا فان الزوجية والفردية
من خواص العدد المتناهي وقد يقال تبطل حديث الزوجية والفردية فيقال كل عدد فهو قابل للزيادة فيكون
اقل من عدد فيكون متناهيا والمنع ظاهر قوله السادس الوجه السادس ان ما بين هذا المعلول
كالمعلول الاخير وكل علة من العلل الواقعة في السلسلة متناه ضرورة كونه محصورا بين حاصرين وهذا

يستلزم تناهي السلسلة لا نا نقول الا ان زيد على المتناهي الا بواحد لكم الحدس فانه اذا كان ما بين مبدأ المسافة
وكل جزء من الاجزاء الواقعة فيها لا يزيد على فرسخ في المسافة لا يزيد على فرسخ الا بجزء وهو المنتهى ان جعلنا المبدأ
قدر جاء على ما هو المفهوم من قولنا ستين ما بين خمسين الى ستين والا فبجزئين فيصلح الدليل للنظر واحتج
المطر وان لم يصلح للمناظرة والزام الخصم لانه ربما قد لا يذعن للمقدمة الحدسية بل ربما يمنعها مستندا بانه
انما يلزم ذلك لو كان مراتب ما بين متناهيا كما في المسافة واما على تقدير لا تناهيها كما في السلسلة فلا اذ لا
ينتهي الى ما بين لا يوجد ما بين آخر ازيد منه وقد يمنع الاستلزام بان المتألف من الاعداد المتناهية لا
يكون الا متناهيا وهو غاية الضعف لانه اعادة للدعوى بل هو ابعد منها واخفى لان المتألف من
نفس الآحاد اقرب الى التناهي من المتألف من الاعداد التي كل منها متألفة من الآحاد فالمنع عليه اظهر
وانما يتم لو كانت عدة الاعداد المتناهية متناهية وهو غير لازم ومن هنا يذهب الوهم الى ان هذا استدلال
بثبوت الحكم اعني التناهي للكل على ثبوته للكل وهو بط قوله السابع البرهان ... انه لو وجدت سلسلة
جملة غير متناهية سواء كانت من العلل او المعلولات او غيرهما مجتمعة او متعاقبة فهي لا محالة تشتمل على الوف
فعدة الالوف الموجودة فيها اما ان تكون مساوية لعدة آحادها او اكثر وهو ظاهر الاستحالة لان عدة
الآحاد يجب ان يكون الف مرة مثل عدد الالوف لان معنا ان نأخذ كل الف من الآحاد واحدا حتى
يكون عدد مائة الف مائة واما ان تكون اقل وهو ايضا بط لان الآحاد ح يشتمل على جملتين احداهما
بعدد عدة الالوف والاخرى بعدد الزائد عليها والاولى اعني الجملة التي بعدد عدة الالوف اما ان يكون
الجانب المتناهي او من الجانب الغير المتناهي وعلى التقديرين يلزم تناهي السلسلة ح وان كانت السلسلة
غير متناهية من الجانبين نفرض منقطعا يجعل جانب متناهيا فيتأتى الترديد اما لزوم التناهي على التقدير
الاول فلان عدة الالوف متناهية لكونها محصورة بين حاصرين هما طرف السلسلة والمقطع الذي هو مبدأ
الجملة الثانية اعني الزائدة على عدة الالوف على ما هو المفروض واذا كانت عدة الالوف متناهية كانت السلسلة لكونها
عبارة عن مجموع الآحاد المتألفة منها تلك العدة من الالوف ومتألفة من الجملة المتناهية الاعداد والآحاد
متناهية بالضرورة واما على التقدير الثاني فلان الجملة التي هي بعدد الزائد على عدة الالوف تقع في الجانب
المتناهي ويكون متناهية ضرورة انحصارها بين طرف السلسلة ومبدأ عدة الالوف وهي اضعاف عدة الالوف
تسعمائة وتسعة وتسعين مرة فيلزم تناهي عدة الالوف بالضرورة ويلزم تناهي السلسلة لتناهي اجزائها عدة
وآحادا على ما مر وهو خلف وعلى ... يتعرض ... منع المنفصلة القائلة بان هذا مساو لذلك او اكثر او
اقل بان التساوي والتفاوت من خواص المتناهي وان اريد بالتساوي مجرد ان يقع بازاء كل جزء من
هذا جزء من ذاك فلا نم استحالته فيما بين العددين كما في الواحد الى ما لا يتناهى والعشرة الى ما لا يتناهى وكون
احدهما اضعاف الآخر لا ينافي التساوي بهذا المعنى ولو سلم فنمنع كون الاول منقطعا فان السلسلة
اذا كانت غير متناهية كان بعضها الذي من الجانب الغير المتناهي ايضا غير متناه وكذا عدة الوفها
او مئاتها او عشراتها وحدث الخلف والقطاع اوليهما مبدأ الثانية كما مر قوله المادة للصورة
لما كانت الجزئية معتبرة في مفهومي المادة والصورة لم يكونا مادة وصورة الا باعتبار الانضمام الى ان كمل
وانما باعتبار افتقار كل منهما الى الآخر فالمادة محل وقابل وحامل للصورة والصورة حال فيها ... اخ
ان يفيضان وجود المادة عن الفاعل يكون باعانة من الصورة ضرورة احتياج المادة اليها مع امتناع
استقلالها بالعلية لان المادة انما تحتاج الى الصورة من حيث هي صورة ما لا من حيث هي تلك الصورة المعينة

صورة التي بعينها عند انعدام الصورة المعينة والصورة من حيث هي صورة ما لا يكون واحدة بالعدد
فلا يمكن ان يكون علة مستقلة للمادة الواحدة بالعدد واما لم تجعلوا المادة جزءا علة للصورة بناء
على احتياج الصورة اليها لما تقرر عندهم من ان شأن المادة القبول لا الفعل فان قيل لما احتاجت
الصورة الى المادة امتنع كونها جزءا من علتها لها للزوم الدور قلنا زعموا ان تشخص الصورة يكون
بالمحل المعين ومن حيث هو قابل لتشخصه وتشخص المحل يكون بالصورة المطلقة ومن حيث هي فاعل
لتشخصه فلا دور ولا تتقوم المادة بصورتين في درجة اما بطريق الاستقلال بان يكون كل منهما مقوما
فظاهر ان تقومها بكل منهما يستلزم الاستغناء عن الاخرى واما بطريق الاجتماع فلان المقوم ح
يكون المجموع لا الكل واحد والمجموع امر واحد ويجوز تقوم المادة بصورتين في درجتين كالصورة الجسمية
والنوعية للمادة بمعنى انها مفتقرة في وجودها الى الصورة الجسمية المفتقرة الى الصورة النوعية فيقع افتقار
المادة اليها في الدرجة الثانية قوله وقد يقال لكل من الصورة والمادة يقال بالاشتراك بمعنى غير ما
سبق فالصورة للهيئة الحاصلة في امر قابل له وحدة بحسب الذات او بحسب الاعتبار والمادة لمحل تلك الهيئة
كالبناء والجسم وبهذا الاعتبار يصح اضافة كل منهما الى الآخر والظاهر ان اطلاق الصورة والمادة
في المركبات الصناعية مثل السرير والبيت يكون بهذا المعنى لان الهيئة التي احدثها النجار وسموها
الصورة السريرية انما هي عرض قائم بالخشبات لا جوهر حال فيها وكذا صورة السقف والبيت فعلى هذا اندفع
اعتراض الامام على تفسير العلة الصورية بان الهيئة السقفية صورة للسقف وليست مما يجب معها السقف بالفعل
اذ قد يكون في خشب او حجر لا سقف واجاب الامام بانا لا نعني بوجوب المركب بل ان الصورة في
الشخص السقف مثلا توجب ذلك السقف بخلاف مادته المخصصة فانها لا توجب بل قد لا يكون بعينها
مادة لشخص آخر والصورة الحاصلة في الحجر ليست بعينها الصورة الحاصلة في الحديد بل نوعها وهذا مشعر
بان المراد بالصورة في المركبات الصناعية ايضا الجزء الذي يجب المركب معه بالفعل ولا يستقيم الا اذا
جعلنا السقف مثلا اسما للمركب من المعروض الذي هو الخشب والعارض الذي هو الهيئة فيكون كل منهما
داخلا فيه ووجوده مع الاول بالقوة ومع الثاني بالفعل واما غاية الشيء فربما ان علة الغائية
دفعا لما يستبعد من كون المتأخر عن الشيء علة له بمعنى كون غاية الشيء علة له ان ذلك الشيء يفتقر في وجوده
العيني الى وجودها العقلي بواسطة انه يحتاج الى علته الفاعلية وهي في كونها علة تحتاج الى تصور الغاية
ضرورة ان الفاعل ما لم يتصور غاية ما لا يفعل الا لغاية لم يفعل ومن ههنا قالوا ان الغاية بماهيتها
اي صورتها الذهنية علة لعلية الفاعل وبانيتها اي هويتها الخارجية معلول للفاعل بل معلولة الذي
هو ماله الغاية فان النجار يتصور الجلوس على السرير فيوجده ثم يوجد الجلوس عليه ولعموم عبارة
الآخر وهي ان الغاية بالوجود الذهني علة وبالوجود العيني معلول وهذا معنى قولهم اول الفكر آخر
العمل فان قيل الغاية قد لا يكون معلولا بل قديما كما يقال الواجب تعالى غاية الغايات وقد لا يكون
مقصودا للفاعل وان كان مختارا كالعثور على الكنز في حفر البئر وقد لا يكون للفاعل قصد واختيار
كغاية الحركات الغير الارادية مثل الوصول الى الارض لهبوط الحجر قلنا قد يطلق الغاية على ما
ينتهي اليه الفعل وان لم يكن مقصودا وبهذا الاعتبار اثبتوا للقوى الطبيعية والاتفاقيات
غايات وقالوا اما بمادي اليه السبب اما ان يكون دائما او اكثريا فهي غاية ذاتية والا فاتفاقية كمن حفر
بئرا فوجد كنزا وتحقيقه ان العلم قد يتوقف عليه على امور خارجة عن ذاته غير دائمة ولا اكثرية معها

المحصل

مع الصورة ان نوع الفاعل توجب في المركب ...

الذي هي غاية الفعل ...

فيقال انها بدون تلك الشرائط علة ناقصة فان اتفق حصول الشرائط معها ترتب المعلول عليها لا محالة
ويسمى ذلك المعلول باعتبار النسبة الى العلة وحدها معا في العاقبة وان كان باعتبار النسبة اليها مع
جميع الشرائط غاية واثره **قوله** تنبيه اكثر الاحكام السابق للعلة الفاعلية بمعنى المؤثر كالانقسام
الى البسيط والمركبة والى الكلية والجزئية وكونها معلولة لامر آخر وكونها متنافية الآثار الى غير ذلك
انما هي على رأي من يجعل بعض الممكنات مؤثرا في البعض كالفلاسفة وكثير من المتكلمين واما على رأي
القائلين باستناد الكل الى الله تعالى ابتداء فمعنى علية الممكن للشيء جري العادة بان الله تعالى يخلق ذلك
الشيء عقيبه وذلك الممكن بحيث يتبادر الى العقل ان وجوده موقوف على وجوده بحيث يصح ان يقال وجد
فوجد من غير ان يكون له تاثير فيه فعلى الاحراق يكون من النار لا الماء وان وجد عقيب مماسيهما وعلى
اكل زيد لا يكون شرب عمرو وان وجد عقيبه **قوله المقصد الثالث في الاعراض**
وفيه فصول ثمانية في المباحث الكلية وفي الكم وفي الكيف وفي الاين وفي باقي الاعراض النسبية وجعل
الاين فصلا على حدة لكثرة مباحثه وجعل المبحث الاول من الكليات تقسيم الموجود ليساق الى
بيان اقسام الاعراض اما عند المتكلمين فالموجود ان لم يكن مسبوقا بالعدم فقديم وان كان
مسبوقا به فحادث والقديم هو الواجب تعالى وصفاته الحقيقية لما تحقق من حدوث العالم والحادث
اما متحيز بالذات وهو الجوهر باقسامه التي ستاتي واما حال في المتحيز بالذات وهو العرض واما
ما لا يكون متحيزا ولا حالا في المتحيز فلم يعدوه من اقسام الموجود لانه لم يثبت وجوده لما ساتي
من ضعف ادلته وربما يستدل على امتناعه بانه لو وجد لشارك الباري في التجرد وكما في الامتياز
لا فصل فيتركب وضعفه ظاهر لان الاشتراك في العوارض سيما السلبية لا يوجب التركب والعرض اما ان يكون
مختصا بالحي كالحيوة والعلم والقدرة والارادة والكلام والادراكات اعني الاحساس بالحواس
الظاهرة والباطنة واما ان لا يكون مختصا وهي الاكوان والمحسوسات فالاكوان اربعة الاجتماع
والافتراق والحركة والسكون وزاد بعضهم الكون الاول وهو الحصول في الحيز عقيب العدم والمحسوسات
المدركات بالبصر او السمع او الشم او الذوق او اللمس على ما يجيء تفصيلها وجعل بعضهم الاكوان من
المبصرات واما عند الفلاسفة فالموجود الخارجي ان كان وجوده لذاته بمعنى انه لا يفتقر في وجوده
الى شيء اصلا فهو الواجب والا فالممكن والممكن ان استغنى في الوجود عن الموضوع فجوهر والا فعرض والمراد
بالموضوع محل مستغن عن الحال فالصورة الجوهرية انما تدخل في تعريف الجوهر دون العرض لانها وان افتقرت
الى المحل لكنها مستغنية عن الموضوع فان المحل اعم من الموضوع كما ان الحال اعم من العرض ثم خروج
الواجب عن تعريف الجوهر حيث قيد الموجود بالامكان ظاهر فالواو لكن ادراجه تقدحا ... على موضوع
فان معناه ماهيته اذا وجدت كانت لا في موضوع وليس للواجب ماهية وجود زائد عليها ومعنى وجود
العرض في المحل ان وجوده في نفسه هو وجوده في محل بحيث يكون الاشارة الى احدهما اشارة الى
الآخر بخلاف وجود الجسم في المكان فانه امر مغاير لوجوده في نفسه مترتب عليه زائل عنه عند الانتقال الى
مكان آخر وتحقيق ذلك ان مالا فاه موجود لموجود تمام الاخلاء سعل الجامع والمحاور بل بحيث لا يكون
متمايزا في الوضع وكصل الثاني بنفسه من الاول كما في السواد للجسم يسمى حلولا والموصوف الاول
حالا والثاني محلا والحال قد يكون بحيث لا يتقوم ولا يحصل المحل بدونه فيسمى صورة ومحلها مادة وقد لا يكون
كذلك فيسمى الحال عرضا والمحل موضوعا **قوله** واجناس الاعراض بحكم الاستقراء تسعة الكم والكيف

وفي هذا نظر فان المحقق الطوسي قد صرح في شرحه للاشارات بان جميع العقلاء يتفقون على ان المؤثر هو الواجب والعقل والنفوس ولم يستند اليها كالمجاز فليس ذلك من استناد الا مجازا

منه عفي عنه

ما سعى بالحس

والاين والمتى والوضع والملك والاضافة وان يفعل وان ينفعل وتسمى مقولات ولكن على الاستقراء واعترفوا
بانه لا يمكن اثبات كونها تسعا لا اقل او اكثر وان كل ما ذكره فيه فان ذلك يختلف الاحتمالات عن ضعف ووهاء
واذا كان هذا كلام ابن سينا فليكن قصد لما ذكره في المواقف من انه احتج على الحصر بان العرض ان قبل القسمة
لذاته فالكم والا فان لم يقتض النسبة لذاته فالكيف وان اقتضاها فالنسبة اما للاجزاء بعضها الى بعض
وهو الوضع او للمجموع الى امر خارج وهو ان كان عرضا فاما كم غير قار وهو الزمان فيتعلق بانتهائه فالملك
او لا فالاين ثم اما نسبة فالمضاف واما كيفية النسبة اليه اما بان يحصل منه غيره فان يفعل او يحصل
هو من غيره فان ينفعل وان كان جوهرا فهو لا يستحق النسبة له والمعنى الا العارض فيقول النسبة الى
العرض فيندرج فيما ذكرنا ثم اعترض بمنع التقسيم الى مردودات الناقصة والتعيينات الغير اللازمة
وبانه ان يقول على الاستقراء كان هذا التقسيم ضائعا ولزمه الرجوع الى الاستقراء من اول الامر فقط
لمؤنة هذه المقدمات ثم اعتذر بانه اراد الارشاد الى وجه ضبط يسهل الاستقراء وتقليل الانتشار
فلا بأس **قوله** وذهب بعض الجمهور من الحكماء الى ان الاجناس العالية للممكنات عشرة من الاعراض التسعة
والجوهر ويسمونها المقولات العشر ومعنى ذلك على ان كلا منها جنس لما تحته لا عرض عام وما تحته من
الاقسام الاولية اجناس لا انواع وليس الموجود جنسا للجوهر والعرض ولا العرض جنسا للاعراض
التسعة ولا النسبة للاعراض السبعة وهو اما يحتاج من ذلك الى البيان بان المعنى الجوهر ذات الشيء
وحقيقته فيكون ذاتيا بخلاف العرض فان معناه ما يعرض للموضوع وعروض الشيء للشيء انما يكون بعد
تحقق حقيقته فلا يكون ذاتيا لما تحته من الافراد وان جاز ان يكون ذاتيا لما فيها من الحصص كالماشي بالحقيقة
العارض للحيوان وكذا النسبة للمقولات السبع فانهم لا يعنون بها ما يدخل النسبة في ذواتها بل انها
فانها نسبة متكررة على ما سيأتي الكلام في النسبة وبان الموجود لو كان ذاتيا لهما لما كان مقولا بالتشكيك ولما
امكن تعقل شيء من الجواهر والاعراض مع الشك في وجوده ولما احتاج اتصافه بالوجود الى سبب كحيوانية الانسان
ولونية السواد ويرد بها الموجود في موضوع والموجود لا في موضوع ريثما بالاول لازم لا جزء ومع ذلك فليس اللازم
هو الوجود حتى يكون كل جوهر مثلا موجودا البتة لان معناه انه ماهية اذا وجدت لم تكن في موضوع و
هذا المعنى هو اللازم له ومع هذا فلم يثبت من ضعف مقدمات ... جنسية الجوهر وعن جنسية العرض لا يفيد
تمام المطلوب لجواز ان يكون للكل او للبعض منها ذاتي مشترك هو الجنس ولا معول سوى الاستقراء وذهب
بعضهم الى ان اجناس الاعراض ثلثة الكم والكيف والنسبة لانه ان قبل القسمة لذاته فكم والا فان اقتضى النسبة
لذاته فنسبة والا فكيف وزاد بعضهم قسما رابعا هو الحركة وقال العرض ان لم يتصور ثباته لذاته فحركة والحركة
تنقسم لذاتها من الزمان فانه لا يتصور ثباته بل انه مقدار الحركة وان تصور ثباته فنسبة او كم او كيف على
ما هو رأي الجمهور من ان الحركة في الاين من مقولة الاين وهكذا من مقولة ان ينفعل لكونها عبارة عن التغير
التدريجي والى هذا مال الامام الرازي واما الحركة في الكم او الكيف والوضع فظاهر انها ليست من الكم او الكيف او
الوضع فيتعين كونها من ان ينفعل الا انه يشكل بان الحركة موجودة وربما يدعى كونها محسوسة وان ينفعل
اعتبارية عند المحققين الا ان الحركة خارجة عن المقولات **قوله** واما مثل الوحدة والنقطة
فلم تجعل من المقولات العشر المذكورة بمعنى ان ليس تمام الماهيات الممكنة التي يحيط بها العقول لا يخرج
عنها بل يكون بعض افرادها او منحصرا فيها وزوال الاشكال بالوحدة والنقطة واضح بوجوه
انها من الامور العدمية كالعمى والجهل والحصر انما هو للامور الوجودية واعترض عليه بانه لو سلم ذلك في الوحدة

فالنقطة وحدها لكونهما ذوات وضع على ما مر ب انهما مقولة الكيف لانهما عرض لا يقتضي قسمة ولا نسبة وهذا
صادق عليهما واعترض بانهم حصروا الكيف في اقسام اربعة وهما خارجان عنها ج الزام انهما خارجان
عن المقولات العشر ولا تعلق لذلك بالحصر لان معناه ان الاجناس العالية للماهيات المتأصلة منحصرة في
المندرجة تحت الجنس هي هذه العشر وهذا لا ينافي وجود شيء لا يكون جنسا عاليا ولا مندرجا تحت جنس عال
والاشكال انما يرد لو ثبت كون كل من الوحدة والنقطة جنسا عاليا وبهذا يندفع ما قال الامام الرازي لا يمكن تمام
الجواب عن اقامة البرهان على انهما من الطبائع النوعية دون الجنسية قوله وكذا الوحدة والوجوب
والامكان يعني انها خارجة عن المقولات العشر اما الوحدة فلانه ليس بجوهر وهو ظاهر ولا عرض لان من شأن
العرض تقومه بالموضوع دون العكس ومن المحال تقوم الشيء بدون الوجود واما مثل الوجوب والامكان
فلانه ليس في الكيف لما فيه من معنى النسبة ولا من غيره وهو ظاهر ومع ذلك فلا تقدح في الحصر لانها ليست اجناسا
عالية وهذا ما قال ابن سينا واتباعه ان المعاني المعقولة التي هي اعم من هذه المقولات ولازمة لاكثر الماهيات
كالوجود والوجوب والامكان والمعاني التي هي مساوية وحدود لبعض الماهيات كالوحدة والنقطة والآن
فانما هي انواع حقيقية غير مندرجة تحت جنس فلا تقدح فيما ذكرنا من الحصر فان اصل الحصر انما هو للحقائق
الخارجية وهذه اعتبارات عقلية فلا حاجة الى ما ذكرتم فلما اكثر المعقولات ليست اعيانا خارجية كالاضافة
وان يفعل وان ينفعل قوله واما معاني للرازي يعني انها لا تقدح في الحصر وان كانت ممكنة غير داخلة تحت
شيء من المقولات العشر اتفاقا اما عند الفلاسفة فلانهم لا يثبتونها واما عندنا فلان المنقسم الى الجوهر
والعرض هو الحادث والصفات القديمة عنده الا مرانه بل مرتبة فانهم ليس بواجب لذاته ولا جوهر ولا عرض ولا اشكال
قوله المبحث الثاني قد يكون من الضروريات ما يشتبه على بعض الاذهان فيورد في المطالب العلمية ويذكر في
معرض الاستدلال تنبيها على ان الضروري او تنبيها بان الملكة كالحكم بامتناع قيام العرض باكثر من محل واحد فانه
ضروري فاحتج بان العرض العام بهذا المحل يمتنع ان يكون هو بعينه العام بمحل آخر الا انه من لمسه بان تشخص
العرض انما هو بالمحل يعني ان كل ما هو مستقل متشخص فلو قام بمحلين لزم اجتماع العلتين المستقلتين على معلول واحد
هو تشخص ذلك العرض ومن علم بان حصول العرض الواحد في محلين كحصول الجسم الواحد في مكانين علم جاز
ذلك لزم جواز هذا وهو ضروري البطلان وبانه لو جاز قيام العرض الواحد بمحلين لما حصل الجزم بان السواد
القائم بهذا المحل غير السواد القائم بذلك لجواز ان يكون سوادا واحدا قام بهما واللازم باطل بالضرورة وقد يكون
منها ما لا يحتاج الى التنبيه ايضا كامتناع قيام العرض بنفسه فالقول […] لما […] ان الله تعالى […]
ارادة عرضه […] الى كل يكون مكابرة محضة بخلاف قيام العرض بمحلين ولهذا جوزه بعض قدماء المتكلمين
زعما منهم ان القرب قائم بالمتقاربين والجوار بالمتجاورين والاخوة بالاخوين الى غير ذلك من الاضافات المتحدة
في الجانبين بخلاف مثل الابوة والبنوة فان قيام الابوة بالاب والبنوة بالابن ورد بانا لا نسلم ان […] الواحد
بالشخص قائم بالطرفين بل القائم بكل منهما فرد مغاير للقائم بالآخر وان اتحدا في النوع ولا يلزم من
اشتراك النوع اشتراك الشخص وهذا كالاخوة فانها مثل الابوة والبنوة فان مغايرة القائم بهذا
للقائم بذلك في غاية الظهور وجوزه ابو هاشم من المعتزلة زعما منه ان التأليف عرض قائم بجوهرين ويمتنع قيامه
باكثر من جوهرين حتى انه اذا الف من اجزاء كثيرة كان بين كل جوهرين تأليف مغاير للتأليف القائم بين آخرين اما
الاول فلان تفرق الجسم لا يكون الا لرابط وليس الا التأليف لانه لم يحصل عند اجتماعها في
صورة […] فلا يكون […] صورة ورد بالمنع لجواز ان يكون بسبب آخر

لانعدام

كارادة الفاعل المختار وآمنا الثاني فلانه لو قام باكثر من جزئين كالتثليث مثلا لانعدم احد الاجزاء من
انعدام الحال بانعدام المحل الذي هو جميع الاجزاء واللازم باطل ضرورة بقاء التأليف فيما بين الجزئين الباقيين
ورد بانا لا نسلم ان التأليف الباقي بين الجزئين هو بعينه التأليف القائم بالتثليث لم لا يجوز ان ينعدم ذلك
ويحدث هذا فان قيل قيام العرض الواحد باكثر مما قال به الفلاسفة كالوحدة بالعشرة والواحدة والتثليث
بمجموع الاضلاع الثلاثة المحيطة بسطح والجموع بينه منتجة الى اعضائه والقيام بمجموع اجزائه قلنا
النزاع هو ان يكون العرض الواحد القائم بمحل هو بعينه القائم بمحل آخر فلا ان يكون العرض الواحد
قائما بمجموع شيئين فصاعدا باعتبار الاجتماع محلا واحدا له كما في هذه الصور والظاهر ان مراد ابي هاشم ايضا
هذا المعنى الا انه لم يجوز القيام بما فوق الاثنين لما ذكر من لزوم انعدام التأليف عند زوال احد
الاجزاء من الاضلاع وكانه يدعي القطع ببقاء التأليف دون زوال بالتعين وحدوث آخر قوله المبحث
الثالث اتفق الحكماء على امتناع انتقال العرض من محل الى آخر لما سبق من ان معنى قيام العرض بالمحل هو
ان وجوده في نفسه هو وجوده في محله فيكون زواله عن ذلك المحل زوالا لوجوده في نفسه فما يوجد فيما حاذاه النار
من الحرارة او المسك من الرائحة او نحو ذلك ليس بطريق الانتقال اليه بل الحدوث فيه باحداث الفاعل المختار وحصول
الاستعداد للمحل ثم الافاضة عليه من المبداء عندهم واوفى ما ذكر في كلام القوم من الاحتجاج على هذا المطلوب
وجوه آ وهو للمتكلمين ان كل عرض فهو مفتقر بالذات ضرورة انه من خواص الجوهر والاستغناء عن المحل بالذات
مستقل ضرورة ان الانتقال عبارة عن الحركة الاينية اي الحصول في حيز بعد الحصول في آخر بمعنى الحدوث
لا بمعنى التحقق مع لانه سكون ورد بان كون الانتقال عبارة عن الحصول في الحيز بعد الحصول في آخر انما هو
انتقال الجوهر واما انتقال العرض فعبارة عن الحصول في موضوع بعد الحصول في موضوع آخر ولا نسلم
انه من خواص المتحيز ب وهو للحكماء ان تشخص العرض لا يجوز ان يكون لماهيته والا لزم انحصار الماهية
في شخص ضرورة امتناع تخلف المعلول عن علته الموجبة ولا لما هو حال في العرض والا لزم الدور لان الحال
الذي يحتاج اليه متأخر عنه في الوجود فلو كان علة للتشخص لكان متقدما عليه ولا لامر منفصل عنه لان
نسبته الى الكل على السواء فاختصاصه بهذا التشخص دون ذلك ترجيح بلا مرجح ولانه على ما اورده
صاحب المواقف سند المنع الحصر لان الهوية يطلق على التشخص وعلى الوجود الخارجي وعلى الماهية من
حيث كونها متشخصة وشيء من هذه المعاني ليس متقدما على التشخص ليكون علة له فتعين ان يكون تشخص العرض
لمحله فاذا قيل يجوز ان يكون لامر حال في محله قلنا ننقل الكلام الى علة تشخص ذلك الامر ويرجع آخر
الامر الى المحل دفعا للدور والتسلسل واذا كان تشخصه لمحله امتنع بقاؤه بالتشخص عند انتقاله عن ذلك
المحل ورد بانا لا نسلم ان نسبة الكل الى المنفصل على السواء لجواز ان يكون له نسبة خاصة الى هذا المعين
خاصة سيما اذا كان مختارا وهو ظاهر ج ان العرض محتاج الى المحل ضرورة فمحله المحتاج اليه اما ان يكون
معينا وهو ليس بموجود ضرورة ان كل موجود معين فيلزم ان يكون غير الموجود محلا للموجود وهو محال
واما ان يكون معينا فيمتنع مفارقته عنه وهو المطلوب ورد بان المعين هو بعينه سواء كان هذا او ذاك
كالجسم يحتاج الى حيز كذلك ولا يمتنع انتقاله عنه وهذا هو المعنى بقولهم ان المحتاج اليه معين لا بعينه ولا
يرد عليه ان ما يكون لا بعينه كان مبهما غير موجود والترجيح لقولهم انه محل غير معين يقتضي لا بشرط التعين
وهو اعم من الذي بشرط اللاتعين فلا يلزم عدمه د انه لو جاز انتقال العرض فهو حالة الانتقال اما ان يكون
في المحل المنتقل عنه او المنتقل اليه وهو ظاهر لان هذا استقرار وثبات قبل الانتقال او بعده لا انتقال

او من محل آخر ضرورة امتناع كون العرض لا في محل فينتقل الكلام الى انتقاله الى هذا المحل ويعود المحذور
ورد اولا بالنقض بانتقال الجسم من حيز الى حيز فانه حال الانتقال اما ان يكون في الحيز المنتقل عنه او
المنتقل اليه او غيرهما والكل باطل لما ذكرتم فما هو جوابكم فهو جوابنا وثانيا بانا نختار انه في حيز بالبعض
من المنتقل عنه وبعض من المنتقل اليه وهكذا حال الانتقال الى هذا المحل والى ما يليهما الى ان ينتهي او
ينتهي الى حد لا يتجزى غاية الامر انه يمتنع انتقال العرض الذي يكون في الجوهر الفرد قوله البحث الرابع
جمهور المتكلمين على انه يمتنع قيام العرض بالعرض محتجا بوجهين آ ان معنى قيام العرض بالمحل انه تابع له في
التحيز فما يقوم به العرض يجب ان يكون متحيزا بالذات ليصح كون الغير تابعا له في التحيز والمتحيز بالذات ليس
الا الجوهر ب انه لو قام عرض بعرض فلا بد بالآخرة من جوهر ينتهي اليه سلسلة الاعراض ضرورة امتناع
قيام العرض بنفسه وح فقيام بعض الاعراض بالبعض ليس اولى من قيام الكل بذلك الجوهر بل هذا
اولى لان القائم بنفسه احق بان يكون محلا مقوما للحال ولان الكل في حيز ذلك الجوهر تبعا له وهو معنى
القيام واعترض على الوجهين بانا لا نسلم ان معنى قيام الشيء بالشيء التبعية في التحيز بل معناه اختصاص
الشيء بالشيء بحيث يصير نعتا له وهو منعوتا به كاختصاص الماضي [؟] بجسم لا الجسم بالمكان والقيام بهذا المعنى
لا يختص بالمتحيز كما في صفات الله تعالى عند المتكلمين وصفات المجردات عند الفلاسفة فجاز ان يختص بالمتحيز
لا بالتبعية ثم انه لا يلزم من انتهاء قيام العرض الى الجوهر ما ذكر لجواز ان يكون لاختصاص
الناعت فيما بين بعض الاعراض بان يكون عرض نعتا لعرض لا للجوهر الذي اليه الانتهاء كالسرعة للحركة والملاسة
للسطح والاستقامة للخط فان المنعوت حقيقة بهذه الاعراض هي تلك لا الجسم فلهذا ذهبت الفلاسفة الى قيام العرض
بالعرض وزعموا ان النقطة عرض قائم بالخط والخط بالسطح يعني ان ذا النقطة هو الخط وذا الخط هو السطح
لا الجسم ومن القائلين بجواز قيام العرض بالعرض من بالغ في ذلك وتمادى في الباطل حتى زعم ان كلا من الوحدة
والوجود عرض قائم بما هو حال في محل العرض ووجوده يكون من قيام العرض بالعرض واجاب المتكلمون
بان مثل النقطة والخط عدمي ولو سلم فمن الجواهر لا الاعراض على ما مر ومثل الملاسة والاستقامة على
تقدير كونه وجوديا انما يقوم بالجسم وبان السرعة والبطؤ ليس عرضا زائدا على الحركة فانها ان الحركة ان تخللها
سكنات اقل او اكثر باعتباره تسمى سريعا او بطيئا ولو سلم ان البطؤ ليس لتخلل السكنات فقطعا [؟]
الحركات انواع مختلفة والسرعة والبطؤ عائدان الى الذاتيات دون العرضيات او هما من الاعتبارات العقلية اللاحقة
للحركة بحسب الاضافة الى حركة اخرى تقطع المسافة المعينة بزمان اقل او اكثر ولهذا تختلف باختلاف ما يضاف اليه
فيكون السريعة بطيئة بالنسبة الى الاسرع وبالعكس فليس هناك عرض هو الحركة وآخر هو السرعة او البطؤ
واما الوحدة والوجود فقد سبق ان الوحدة اعتبار عقلي بل عدمي وان الوجود في الخارج نفس
الماهية او هو من الاعتبارات العقلية او هو واسطة بين الموجود والمعدوم وبالجملة فجعل مثل ذلك من الاعراض
خطا فاحش لا ينبغي ان يقول به المحصل فان شأن العرض ان يفتقر في التقوم الى المحل ويستغني
عنه المحل قوله البحث الخامس ذهب كثير من المتكلمين الى ان شأن الاعراض انه لا يبقى زمانين بل كلها
على التقضي والتجدد كالحركة والزمان عند الفلاسفة وبقاؤها عبارة عن تجدد الامثال بارادة الله وبقاء الجوهر
مشروط بالعرض فمن هنا كان محتاجا في بقائه الى المؤثر مع ان علة الاحتياج هو الحدوث لا الامكان احتج
اهل الظاهر منهم بوجهين آ ان العرض اسم لما يمتنع بقاؤه بدلالة مأخذ الاشتقاق يقال عرض لفلان امر
اي معنى لا قرار له وهذا امر عارض وهذا الى السنة [؟] بل عارض ولهذا سمي السحاب عارضا لعدم ثباته ولعل

لما لا يقوم بذاته بل يفتقر الى محل يقومه اذ ليس في معناه اللغوي ما ينبئ عن هذا المعنى ب انه لو بقي ما كان باقيا
محله فيلزم ان يدوم بدوامه لان الدوام هو البقاء وان يتصف بما يتصف به محله من التحيز والتقوم بالذات
وغيره لكونه من توابع البقاء واما ثانيا فلانه يلزم ان يمكن بقاؤه مع فناء المحل ضرورة انه لا يتعلق
بقاؤه ببقائه وكلا الوجهين في غاية الضعف لان العرض في اللغة انما ينبئ عن عدم الدوام لا عن عدم البقاء
زمانين والاكثر ولو سلم فلا يلزم في المعنى المصطلح عليه اعتبار هذا المعنى بالكلية ولان بقاء احد
يستلزم امكان بقائه مع فناء المحل لجواز ان يكون بقاؤه مشروطا ببقاء المحل كوجوده بوجوده واحتج
اهل التحقيق بوجهين الاول انه لو كان باقيا لكان بقاؤه عرضا قائما به ضرورة كونه وصفا له واللازم
باطل ضرورة انه يستلزم قيام العرض بالعرض وقد يمنع الملازمة فان البقاء عبارة عن استمرار الوجود وانتسابه
الى الزمان الثاني والثالث وليس عرضا قائما بالباقي ويمنع انتفاء اللازم اذ لا تتم البرهان على امتناع
قيام العرض بالعرض الثاني انه لو بقي لامتنع زواله واللازم باطل قطعا وجه اللزوم انه لو امكن
زواله بعد البقاء لكان زواله حادثا مفتقرا الى سبب فسببه اما نفس ذاته فيمتنع وجوده ضرورة ان ما يكون
علة لعدمه يمتنع ان يوجد اصلا واما زوال شرط من شرائط الوجود فيتسلسل الكلام الى زوال ذلك الشرط
ويتسلسل ضرورة انه يكون لزوال احد الضدين على المحل مشروط بزوال الآخر وموقوف عليه فلو توقف
زوال الآخر على طريانه كان دورا وثانيهما ان التضاد والتنافي انما هو من الجانبين فرفع الطاري للباقي
ليس اولى من دفع الباقي اياه بل الدفع اهون من الرفع لان فيها رفع قوة استقرار وسابقة ثبات له
يكون قادر مع [؟] واما فاعل مختار او موجب مع شرط حادث فيلزم ان يكون له اثر ليصح انه مؤثر اذ ليس
الاثر لا اثر والعدم نفي محض لا يصلح اثرا ورد بالنقض بالجسم والحل اما النقض فتقريره انه لو
صح هذا الدليل لزم ان لا يكون الاجسام باقية والا لما جاز عدمها بعين ما ذكر وحينئذ بالمنافاة بقائها
كما سيأتي النظام او في جواز زوالها كما سيأتي الكرامية وبعض الفلاسفة فيندفع بان الاول ضروري و
الثاني مبين في بابه نعم يندفع عند المعتزلة بان زوال الجسم يكون بان يخلق الله تعالى فيه عرضا هو الفناء
فيفنى الفناء وعندنا بان ذات الجوهر وان كان شرطا للعرض الا ان بقاءه مشروط بالعرض فيجوز ان
ينعدم بان ينقطع تجدد ما لزمه من العرض بان لا يخلقه الله تعالى ولا يصح عدا [؟] العرض لانه لا يصلح محلا للعرض
حتى يقوم به عرض الفناء او الذي هو شرط البقاء فان قيل قيام العرض بالعرض ليس بابعد من قيام العرض
بالمعدوم قلنا مبني على اصلهم في ثبوت المعدوم فان كان جوهرا ليصلح محلا للعرض وان كان عرضا فلا
كما في حال الوجود واما الحل فلان العرض لو لم يبق فعناه اي عدمه عقيب الوجود اما بنفسه او
بفعل من زوال شرط او طريان ضد او وجود مؤثر والكل باطل بعين ما ذكر واما الحل فيمنع بطلان بعض
معان ابطال احد المنفصلة وذلك من وجوه آ انه لا نم انه لو كان زواله بنفسه لكان ممتنع الوجود وانما
يلزم لو اقتضى ذاته العدم مطلقا واما اذا اقتضاه في بعض الاحوال لكان كما بعد البقاء مثلا وذلك
كالحركة تقتضي العدم عقيب الوجود غاية الامر ان يرجح بعض الاوقات للزوال يفتقر الى شرط لئلا
يلزم تخلف المعلول عن تمام العلة ب لا نم انه لو كان زواله بزوال شرط لزم الدور او التسلسل لجواز
ان وجود العرض مشروطا بوجود اعراض متجددة لا الى نهاية على سبيل التبادل بان يتصل لاحق منها بسابق
فيتحقق في تسلسله الى ان ينتهي بلاحقها الى عرض لا يوجد الفاعل له بدلا فحينئذ يزول العرض المشروط
بهذا الشرط لزوال شرطه ج لا نم انه لو زال بطريان الضد لزم الدور المحال او الترجيح بلا مرجح اما

ويمنع

يكون

لجواز ان يكون زوال كل منهما مع زوال الآخر [؟] ... الدور دور معية [؟]

الاول خلافه ان اريد سوق طريان الضد على زوال الاخر واشتراطه به ان يحتمع ما يحتاج اليه
الزوال والزوال متقدم عليه ولو بالذات لكون تقدم الطريان عليه بالعلية دورا والدوام ممنوع ولئن
اريد انه لا يعارضه ويمتنع ان يتحقق بدونه فالاستحالة ممنوعة وذلك كدخول كل جزء من اجزاء الطالع في حيز
الافق وخروج الاخر عنه فانه لا يحصل احدهما بدون الاخر مع غيرسه الى انهم يكون الطريان سوق عليه ومعولا
يأتي المعية الزمانية على انه يجوز ان يكون العلة طريان الضد على الحل او يكون طريانه على المحل وزوال
الباقي يعد عنه معا بحسب الذات لاستلزام لاحدهما على الاخر اصلا واما الثاني فلجواز ان يكون الطارئ
اقوى بحسب السبب مرجع الباقي ولا يدفع ووان يساويا فالتضاد لانا لا نم ان العدم لا يصلح اثرا
للفاعل كيف وهو حادث يفتقر الى محدث والفاعل معدوم يلزم ان يكون اثره العدم ولو سلم فيجوز انه
نفاعل يعني ان لا يفعل العرض اي يترك فعله لا يعني ان يفعل عدمه قوله والحق يريد ان امتناع
بقاء الاعراض على الاطلاق وان كان مذهبا للاشاعرة وعليه يبتني كثير من مطالبهم الا ان الحق ان العلم
ببقاء بعض الاعراض من الالوان والاشكال سيما الاعراض القائمة بالنفس كالعلوم والادراكات
وكثير من الملكات كعدم العلم ببقاء الاجسام من غير تفرقة فان كان هذا ضروريا فكذا ذاك وان كان
ذاك باطلا فكذا هذا وليس المعول في بقاء الاعراض على مجرد المشاهدة او على قياسها على الاجسام
حتى يرد الاعراض بان الامثال المتجددة على الاستمرار وليس هذا امر اشتمر انا ثبتا كالماء المصبوب
من الانبوب وبان القياس على الحكم تمثيل بلا جامع والاعلى انه لما جاز وجود العرض في الزمان الثاني
بطريق الاعادة مع تخلل العدم فبدونه اولى لانه ممنوع عند من يعني امتناع اعادة المعدوم كما ان
المعول في بقاء الاجسام ليس على المشاهدة او الاستدلال بانه لولاه لبطل الموت والحيوة فان على
ان الحيوة عبارة عن استمرار وجود الحيوان والموت عن زوالها لجواز ان يكون الحيوة وحدها الاثنان
على الاستمرار والموت انقطاعه قوله

الفصل الثاني في الكم

ومه مباحث يلبغ لاحكامه
الكلية وللزمان والمكان ففي الاحكام الكلية بيان خواصها وهي ثلاث الاولى قبول القسمة لذاته احتج
ان عرض من الاجسام والاعراض انما يقبل القسمة بواسطة والقسمة يطلق على الوهمية وذلك بان يفرض فيه
شئ غير شئ وعلى الفعلية بان ينفصل وينقطع بالفعل اي يحدث له هويتان بعد ان كانت هوية واحدة
والجمهور عرفوا الكم بقبول القسمة فعالوا هو عرض يقبل القسمة لذاته والمراد الوهمية كما سيحي الثانية
قبول المساواة واللامساواة بمعنى انه اذا نسب الى كم آخر فاما ان يكون مساويا له او ازيد او انقص
وهذه الخاصة فرع الاولى لانه لما اشتمل على اجزاء وهمية او فعلية لزم عند نسبته الى كم آخر ان يكون عدد اجزائها
على التساوي او على التفاوت وقال الامام ان قبول الانقسام انما يلزم الكم بسبب الخاصة الاولى لان
لما كانت الاجسام متعادلا بعضها بالبعض مع عدم لزوم المساواة وجب ان يكون فيها ما يقبل المساواة واللامساواة
لذاته وهو المقدار ولا نتصور اللامساواة الا بان يشتمل احدهما على مثل الاخر مع الزيادة فلزم ان يقبل
القسمة بمعنى فرض شئ غير شئ الثالثة استمال على امر يعده اي يفنيه بالاسقاط عنه مرارا اما بالفعل
كما في الكم المنفصل فان الاربعة يعدها الواحد اربع مرات واما بالقوة كما في المتصل فان السنة يعدها الشهور
والشهر الايام واليوم الساعات وكذلك الذراع يعد بالقبضات والقبضة بالاصابع والاصبع بالشعير
والشعيرة بالشعرات وذكر الامام ان هذه الخاصة هي التي يصلح لتعريف الكم بها لا الاولى لان المساواة
لا تعرف الا بالاتفاق في الكمية فيكون تعريف الكم بها دوريا الا ان يقال المساواة واللامساواة مما يدرك

بالحس لكن مع الجهل لا مفردا وانه لا ينال الا بالعقل فقصد تعريف ذلك المعقول بهذا المحسوس واما الثالثة
لان قبول القسمة من عوارض الكم المتصل لا المنفصل فلا يشمله التعريف فلا ينعكس واجيب بانه يتناول الكل على
ان قبول الشئ عبارة عن امكان حصوله من غير حصوله بالفعل ولا شك ان الانقسام في الكم المنفصل حاصل
بالفعل واما اذا اريد بالقبول الاعم من ذلك اعني امكان فرض شئ غير شئ فلا خفاء في قبول المتصل والمنفصل
ولذا قال الامام ان قبول القسمة من عوارض المتصل دون المنفصل الا اذا اخذ القبول مشتركا الاعم
واما ما وقع في المواقف من انه كان ارادة القسمة الانفكاكية فهو ظاهر لان الامام قد صرح في هذا الموضع
بان القسمة الانفكاكية يستحيل عروضها للمقدار اذ عندها يبطل المقدار ويحدث مقداران اخران نعم المقدار
تهيئ المادة لقبول الانقسام لكن لا يلزم حصول ذلك الاستعداد في نفس المقدار ولا بقاء المقدار عند
حصول الانقسام كالحركة تهيئ الجسم للسكون الطبيعي ولا تبقى معه قوله والمتصل من احكام الكم انقسامه
الى المتصل والمنفصل ثم المتصل الى اقسامه فالكم اما ان يكون لاجزائه المفروضة حد مشترك اولا الثاني المنفصل
وهو العدد لا غير لان حقيقته مجموع الوحدات بالذات ولا معنى للعدد سوى ذلك وقد يوصف
بذلك لكونه معروضا للعدد لكون اجزائه معروضا للوحدة كالقول الذي توهم انه كم منفصل على ما سيجي بحث
الحروف والاول المتصل وهو اما ان يكون قار الذات اي مجتمع الاجزاء في الوجود اولا الثاني الزمان
والاول المقدار وهو ان قبل القسمة في جهة واحدة فقط فخط وان قبلها في جهتين فقط فسطح وان قبلها في ثلاث جهات
فجسم تعليمي فالخط امتداد واحد لا يحتمل الا التجزئة في جهة والسطح امتداد يحتمل التجزئة في جهة وامكن ان يعارضها
تجزئة اخرى قائمة عليها حتى يكون بينهما فرض تقاطع على قوائم ولا يمكن غير ذلك والجسم يحتمل التجزئة من ثلاث
جهات وحقيقته كمية ممتدة في الجهات مساحته بالسطح الواحد المحيط او بالسطوح اذا باعتبار كل جهة
امتداد لازم كما في الفلك او غير لازم بل متغير كما في الشمعة مثلا بين السطوح الستة التربيع وهو متحير
هو الجسم الطبيعي والكمية بانه سار يه فيه هو الجسم التعليمي وتسمى باعتبار كونه حشوا ما بين السطوح او السطح
الواحد المحيط ثخنا وباعتبار كونه نازلا من فوق عمقا وباعتبار كونه صاعدا من تحت سمكا والثلثة كم
متصل لان الاجزاء المفروضة للخط تلاقي على نقطة مشتركة وللسطح على خط مشترك وللجسم على سطح مشترك
وكذا الزمان اذا اعتبر انقسامه توهم فيه شئ هو الان يكون نهاية للماضي وبداية للمستقبل بخلاف الخمسة
فانها اذا قسمت الى اثنين وثلثة لم يكن هناك حد مشترك وان عين واحد من الخمسة للاشتراك كان الباقي
اربعة لا خمسة وان اخذ واحد خارج صارت الخمسة ستة قوله وبحث يعني ان الجسم التعليمي يمكن ان
يتحقق بشرط ان لا يكون معه غيره حتى ان اصحاب الخلاء جوزوا وجوده كذلك في الخارج ايضا واما الخط والسطح
فلا يمكن اخذهما كذلك والا لامكن تحقق السطح بشرط عدم الجسم والخط بشرط عدم السطح وحينئذ يلزم ان يكون
للسطح حد في جهة العمق كما له حدان من جهة الطول والعرض وان يكون للخط حدان من جهة العرض والعمق
كما له حدان من جهة الطول فيكون المتخيل جسما لا سطحا او خطا وتحقيق ذلك انه في امكان اخذها
بشرط شئ كما اذا لاحظنا مجموع الابعاد الثلثة من غير التفات الى شئ اخر من المادة وعوارضها كان
ذلك المتخيل جسما تعليميا وسمي بالخط فاذا لاحظناه من غير التفات الى شئ من السطوح وغيرها كان
خطا تعليميا قوله ومن الكم قد يقال الكم لما قبل القسمة ينقسم الى الذاتي والعرضي لان قبوله
القسمة ان كان لذاته فذاتي كالعدد والزمان والمقدار والا فعرضي بان يكون محلا للذاتي كالمعدود
والمتحرك والجسم او حالا فيه كالشكل او في محله كما في الجسم او متعلقا بمحله كالقوى التي يتصف بالتناهي

الآثار ولا تامّيّها والكم بالذات لا يقبل الشدة والضعف اي لا يقبل عدد او مقدار اشد في العددية
او المقدارية وانما يقبل الزيادة والنقصان والكثرة والقلة والفرق بينهما ان يقبل كل من الزيادة و
والنقصان لا يكون الا بالقياس بل لا يعقل الا كذلك بخلاف الكثرة والقلة والفرق بينهما وبين الاشد
ان العدد الاكثر والخط الاطول اذا ازداد امكن ان يشار فيه الى مثل ما كان مع الزيادة بان يقال هذا
هو الاصل وهذا هو الزائد بخلاف ما اذا اشتد السواد وايضا الكم بالذات لا يقبل التضاد
اما العدد فلان بعضه داخل في البعض ولا يتصور بين عددين غاية الخلاف ولا اتحاد الموضوع
واما المقدار فلانه لا يعقل بين مقدارين غاية الخلاف ولا اتحاد الموضوع ولان كلا منهما قابل
للآخر ومقول له قوله ولا ينافي يعني ان الشيء الواحد قد يكون كما بالذات وكما بالعرض كالزمان
فانه بالذات كم متصل غير قار وبالعرض كم متصل قار لانطباقه على الحركة المنطبقة على المسافة التي
هي مقدار وايضا قد يكون الشيء الواحد كما بالعرض من جهتين او اكثر من وجوه العرضية كالحركة فانها
كم بالعرض من جهة كونها حالة في محل الكم اعني الجسم المتحرك وايضا تقبل التجزي فان الحركة القائمة بنصف
المتحرك نصف الحركة القائمة بالكل ومن جهة كونها منطبقة على الكم المتصل الذي هو المسافة وايضا تنقسم
قلة وكثرة فان الحركة الى نصف المسافة اقل من الحركة الى تمامها ومن جهة كونها منطبقة على الزمان
الذي هو كم متصل غير قار وايضا [illegible] السرعة والبطء فان قطع المسافة المعينة في زمان اسرع
منه في زمانين وقد يعرض الكم المنفصل للكم المتصل القار وغير القار كما يقال هذا اليوم عشر
ساعات وهذا الذراع ست قبضات قوله والمقدار قد يوخذ يعني قد يراد بالطول والعرض
والعمق بعض المقادير على انها تكون كميات محضة وقد يراد بالطول البعد المفروض اولا او
اطول الامتدادين او البعد الماخوذ من راس الانسان الى قدمه او الحيوان الى ذنبه او من مركز
الكرة الى محيطها وبالعرض البعد المفروض ثانيا او اقصر الامتدادين او البعد الآخذ من
يمين الحيوان الى شماله وبالعمق البعد المفروض ثالثا والثخن المعتبر من اعلى الشيء الى اسفله
او من ظهر الحيوان وبطنه وح لا تكون كميات محضة بل ماخوذة مع اضافات ولهذا يصح سلبها عن
الامتداد كما يقال هذا الخط طويل وذاك ليس بطويل وهذا السطح عريض وذاك ليس بعريض
قوله وانكر المتكلمون قد اشتهر خلاف من المتكلمين في وجود الكميات على الاطلاق اما العدد
فلما مر في باب الوحدة والكثرة وكانه مبني على نفي الوجود الذهني والا فالعاقل لا يكاد ينكر الموجود في
العقل بل من الاعتبارات الذهنية واما الزمان فلما سياتي واما المقادير فلانها مبنية على ان الجسم
متالف من اجزاء لا تتجزى مجتمعة على وجه التماس دون الاتصال الرافع للمفاصل والمقاطع والمجتمع
ترتيبها على سمت واحد هو الخط وباعتباره يوصف بالطول وعلى سمتين هو السطح وباعتباره يوصف
بالعرض والمقادير راجعة الى قلة الاجزاء وكثرتها ولو سلم ان المقادير ليست جواهر فهي امور عدمية
اذ السطح نهاية وانقطاع للجسم والخط للسطح كالنقطة للخط ولا ثبت للجسم التعليمي ولو ثبت فالمناقشة من
العدل عدمي واحتج الحكماء على كون المقادير اعراضا لا جواهر بما مر من ان اجزاء الجسم اما الاتيان انها
تتبدل مع بقاء الجسم بعينه كالشمعة المعينة تجعل تارة مدورا له سطح واحد ولا خط فيه وتارة مكعبا له سطوح
وفيها خطوط والمكعب يجعل تارة مستطيلا يزداد طوله وينتقص عرضه وتارة بالعكس وايضا فانفصاله
فان ثبوت السطح للجسم موقوف على تناهيه ضرورة ان غير المتناهي لا يحيط به سطح وثبوت التناهي يفتقر

فيها

فلا برهان يدل عليه كما سيجيء في مباحث الابعاد ولو كان السطح من اجزاء الجسم لما كان كذلك وثبوت الخط للكرة
موقوف على حركتها الوضعية المستديرة ليحدث نقطتان لا تتحركان عند قطعا ما وبينهما خط هو المحور وعلى
محيطها منطقة من اعظم الدوائر او موقوف على قطعها ليحدث سطح مستدير هو قاعدة بها خط
مستدير وما هو موقوف ثبوته للشيء على الغير لا يكون نفسه ولا جزءا منه واحتجوا على كون المقادير وجودية
بانها ذوات اوضاع يشار اليها اشارة حسية بانها هنا ولا اشارة الى العدم غاية ما في الباب ان
عروض السطح للجسم التعليمي وعروض الخط للسطح وعروض النقطة للخط انما يكون باعتبار التناهي وهو
عدم الامتداد الآخذ في جهة ما بمعنى نفاد ذلك الامتداد وانقطاعه وهذا القدر لا يقتضي عدميته
فعامة الامور الجوازية ان يكون الوجودي مشروطا بالعدمي ومضافا به واجيب بان الذي يتغير ويتبدل
مع بقاء الجسم هو وضع الجواهر المفردة بعضها مع بعض بعد تجمع وتفرق وليس من الاجتماع والافتراق
هناك كمية مخصوصة فان اريد ثبوت المقادير بهذا المعنى فلا نزاع وان اريد امر زائد على الجسم غير اجزائه ومباين
ترتيبها فهو ممنوع ولا دلالة لما ذكرتم عليه وكذلك لو ثبت نفي الجزء الذي لا يتجزى وما ذكرتم من توقف السطح والخط
على امر خارج عن الجسم وما هو موقوف على الجسم لا يلزم كونهما عرضين فمرجع الى ما ذكرنا اذ حقيقتهما عندنا الجواهر
المفردة لكن على وضع وترتيب مخصوص بان يترتب على الطول من غير عرض او على الطول والعرض من غير
عمق والموقوف على الغير هو تلك الحالة او الترتيب المخصوص وما ذكرتم من كونها ذوات اوضاع فعندنا الاشارة
انما هي الى نفس الجواهر الفردة المترتبة ترتيبا مخصوصا والنهايات اعدام وانقطاعات بمعنى انه ليست
بعد تلك الجواهر جواهر اخر قوله المبحث الثاني في الزمان احتج المتكلمون على نفيه بوجوه الاول
انه لو وجد لكان بعض اجزائه متقدما على البعض للقطع بانه ليس قار الذات مجتمع الاجزاء بحيث يكون
الحادث الآن حادثا يوم الطوفان بل لو وجد لم يكن المتقدم منها الا امرا منقضيا متصرما يحدث شيء
منه بعد شيء بعدية ضرورة امتناع اجتماع المتأخر مع المتقدم ههنا واقسام التقدم ما يكون
للزمان زمان ويتسلسل الكلام الى التسلسل واجيب بان تقدم بعض اجزاء الزمان على البعض نظرا
لذاته من غير ان يجتمعا في الوجود معلوم بالضرورة لكون الامس قبل اليوم نظرا الى مجرد مفهوميهما من غير
ان يجتمعا في الوجود احتياج الى عارض فان سمي مثله تقدما زمانيا فلا اشكال وان اشترط كون كل
من المتقدم والمتاخر في زمان فلا حصر لاقسام التقدم في الخمسة بل التقدم فيما بين اجزاء الزمان قسم
سادس ما سماه البعض التقدم بالذات قوله الثاني ان الزمان اما ماض او مستقبل او حاضر ولا
وجود للاولين وهو ظاهر وكذا الثالث لانه لو وجد فاما ان يكون منقسما وهو محال ضرورة امتناع اجتماع
اجزاء الزمان في الوجود او غير منقسم وينتقل الكلام الى الجزء الثاني الذي يصير حاضرا وهلم جرا فيلزم تركب
الزمان من آنات متتالية وهو منطبق على الحركة المنطبقة على المسافة التي هي بعض الجسم او منطبقة عليه
فيلزم تركب الجسم من اجزاء لا تتجزى [illegible] او استدلالا بادلة النفاة فان قيل لو صح هذا الدليل
لزم ان لا تكون الحركة موجودة لجريانه فيها [illegible] والمستقبل ووجود الحاضر لعدم انقسامه
يستلزم الجزء الذي لا يتجزى مع ان حركة ما وجودها معلوم بالضرورة قلنا هذا النقض لا يتم الزاما
لان المتكلمين يلتزمون وجود الذي لا يتجزى ولا استدلالا لان الموجود من الحركة هو الحصول في الوسط
على استمراره من اول المسافة الى آخرها وليس مما ينقسم الى الماضي والمستقبل والحاضر ليتأتى الدليل
المذكور بخلاف الزمان فانه لم يستقم لذاته وليس بحاصل من المبدأ الى المنتهى للقطع بان الحادث يوم

تقدم

الطوفان لم يوجد الآن وحكي لهذا زيادة تحقيق في بحث الحركة واجيب عن اصل الاستدلال بانا لا نم
انه لا وجود للماضي ولا للمستقبل من الزمان كيف ولا معنى للماضي الا ما فات بعد الكون ولا للمستقبل الا ما
هو بصدد الكون بل غاية الامر انه لا وجود لهما في الحال فان قيل الماضي لا وجود له في الحال ولا في المستقبل
وهو ظ ولا في الماضي لانه اما ان يكون منقسما فيلزم اجتماع اجزائه اجزاء الزمان او غير منقسم فيلزم الجزء الذي
لا يتجزى وكذا الكلام في المستقبل اجيب بان الموجود في احد الازمنة اخص من مطلق الموجود ونفي
الاخص لا يستلزم نفي الاعم فان قيل الموجود عام ينحصر اقسامه فيما يكون موجودا في الماضي او في المستقبل
او في الحال والعام اذا انحصر في اقسام معدودة فكلما كان كل منها معدوما كان معدوما ضرورة انه لا يوجد الا في
ضمن الخاص اجيب بمنع انحصار الموجود في الاقسام الثلثة لجواز ان يكون من الموجودات ما لا يتعلق
وجوده بالزمان فهو موجود ولا يصدق انه موجود في شيء من الازمنة كالزمان بخلاف الحركة فانها لا تكون الا
في زمان فليتدبر فان قيل انتم بينتم ان عدم ما مضى من الحركات الماضية لا يوجب التسلسل لانها ليست امورا موجودة فيتصف
بالانتهاء اذ لو كانت موجودة فوجودها اما في الماضي … اما في الحال واما في المستقبل والكل محال بعين ما ذكرتم في انحصار
الزمان في الماضي والمستقبل والحال قلت في الاولين لان الحال ليس قسما ثالثا بل حدا مشتركا بين الماضي
والمستقبل ويجوز ان يكون كل منها موجودا في الجملة وان لم يوجد في شيء من الازمنة لا بد لامتناع ذلك من
دليل فان قيل الموجود في الجملة اما منقسم فيجتمع اجزاء الزمان او غير منقسم فيلزم الجزء قلنا منقسم
ولا اجتماع لان معناه المقارنة والمعية اي عدم مسبوقية البعض بالبعض او غير منقسم ولا يلزم الجزء لان انقسام
بالوهم وان لم ينقسم بالفعل وقد يجعل هذا جوابا عن اصل الاستدلال قوله الثالث لو وجد الثالث
انه لو وجد الزمان لامتنع عليه العدم بعد الوجود لان هذه البعدية لا تكون الا زمانية لان المتاخر الذي لا يجامع المتقدم
فيلزم ان يكون للزمان زمان لان هذا ليس من قبيل التقدم والتاخر فيما بين اجزاء الزمان للقطع بانه ليس
بزمانية واذا امتنع عدمه كان واجبا لوجوب وهو محال لانه مركب يقبل الانقسام ومنقض يحدث ويتغير
اجزاؤه شيئا فشيئا والواجب ليس كذلك واجيب بان كون العدم بعد الوجود لا يقتضي ان يكون في زمان
بل يجوز ان يكون في الآن الذي هو طرف للزمان الذي مضى وانقضى اعني الطرف الذي به ينقطع الزمان
ولو سلم فامتناع العدم بعد الوجود لا يقتضي الوجوب الذاتي المنافي للتركيب والتغير لجواز ان لا يقتضي
الوجود نظرا الى ذاته بل انه يكون دائما بتجدد الاجزاء على الاستمرار ولا استغناء له قوله واحتج
تمسكت الفلاسفة في وجود الزمان بوجوه الاول انا نفرض حركة في مسافة معينة بقدر من السرعة وحركة
اخرى في تلك المسافة مثل الاولى في السرعة فان تواقفتا مع حركتيهما في الاخذ والترك بان ابتدأتا معا وانتهتا
معا فبالضرورة تقطعان المسافة معا وان تواقفتا في الترك دون الاخذ بان كان ابتداء الثانية متاخرا
عن ابتداء الاولى فبالضرورة تقطع الثانية اقل مما قطعته الاولى وكذا ان تواقفتا في الاخذ والترك وكانت
الثانية ابطأ فانها تقطع اقل مما قطعته السريعة الاولى وتركها امكان قطع مسافة معينة بسرعة معينة و
امكان قطع مسافة اقل منها ببطء معين ومن اخذ السريعة الثانية وتركها امكان اقل من الامكان
بتلك السرعة المعينة فهناك امر مقدار اي قابل للزيادة والنقصان بالذات يقع فيه الحركة ويقع التفاوت
تفاوتا صريحا ان نقول التفاوت فيه بما يكون بالذات وهو الذي عبرنا عنه بالامكان وسميناه
بالزمان فيكون موجودا وليس هو نفس السرعة ولا امتداد المسافة ولا امتداد المتحرك لانه قد يختلفان
كالحركة في تمام المسافة تساوي نصف تلك الحركة في السرعة مع الاختلاف في المقدار كالحركتين المتساويتين

واما

السير يعني
في مقدار المسافة مع اختلاف مقدار هذا الامكان لاختلافهما بالسرعة والبطء او على العكس بان يقطع
ساعة فرسخا والبطيئة نصف فرسخ وكحركة الجسم الصغير والكبير مسافة معينة في ساعة او حركة الجسمين المتساويين
في المقدار بقطع المسافة احدهما في ساعة والاخرى في نصف ساعة فان قيل هذه تنبيهات اثبات وجود الزمان على
مقدمات يبنى الحكم فيها على وجود الزمان كالحكم بان هذه الحركة مع تلك او متاخرة عنها اي بالزمان واسرع
منها اي يقطع المسافة في زمان اقل او يقطع في زمان مساو لزمانها مسافة اطول فيكون دورا قلنا
لا نم توقف صحة هذه الاحكام على كون الزمان موجودا في الخارج فان المنكرين يعترفون بكون الشيء مع الشيء
او بعده وكون بعض الحركات اسرع من البعض واجاب الامام بان المقصود من هذا البرهان تعيين
ماهية الزمان وكونه مقدارا للحركة لا اثبات اصل وجوده فانه بديهي قوله الوجه الثاني ان كون الاب
قبل الابن ضروري لا يشك فيه عاقل وليست هذه القبلية نفس وجود الاب وحده لانه ربما كان فيه بحاله في
ولانه قد يوجد مع الابن بحاله فيها قوله مع عدم الابن او مع وجوده لانه لا يكون عدما لانه اتصاف الا بتصور كونه قبل
الوجود مع اتحاد العدمين في كونهما عدم الابن وهذا معنى قولهم العدم قبل كالعدم بعد وليس قبل كبعد
نفس ان يكون معلية الاب وبعدية الابن له ولا بد من ان ينتهي الى ما يلحقه القبلية والبعدية لذاته
قطعا للتسلسل وهو المراد بالزمان فانه الذي يكون جزء منه قبل وجزء منه بعد بحيث لا يتصور قبليته وله
بعدية قبل وسائر الاشياء يكون قبلا لمطابقته الجزء القبل وبعدا لمطابقته الجزء البعد حتى لو وجد الاب
في الجزء البعد والابن في الجزء القبل لكان الاب بعد الابن واجيب عن الوجهين بان ما ذكرتم من الامكان
القابل للتفاوت ومن القبلية المتصف بها وجود الابن من الاعتبارات العقلية دون الموجودات العينية
بدليل انها يتصف بها الاعدام فان بين اليوم الى راس الشهر اقل من اليوم الى راس السنة وان عدم الحادث
قبل وجوده قد عرفت ان الفلاسفة يعترفون ان المقصود التنبيه على وجود الزمان لا الاستدلال لانه ضروري تعرفه العامة
ويبنى الاستدلال الى الاكتساب ولهذا يعمونه الى السنين والشهور والايام … وتحركها الكائنات
بحسب الكائنات الاولى وانما الخفاء في حقيقته قوله فزعم … الى تعريفه العموم وان ادعى بعضهم ظهور
انيته الزمان منه اتفقوا على خفاء ماهيته فقال كثير من المتكلمين هو متجدد معلوم يقدر به متجدد
غير معلوم كما يقال آتيك عند طلوع الشمس وربما يعاكس بحسب علم المخاطب حتى لو علم وقت قعود عمرو ويقال
متى قام زيد يقال حين قعد عمرو ولو علم وقت قيام زيد وما رشة قعد عمرو يقال حين قام
زيد ولذلك يختلف بقدر المتجددات باختلاف ما يعتقد المعتقد ظهوره عند المخاطب كما يقول للعامي اطبخ
يوما والقارئ اطبخ مقدار ما تقرأ الفاتحة والكاتب مقدار ما تكتب صفحة والتركي مقدار ما يطلع رجل لجا وليا
فيجب ان ليس هذا التفسير افادة تصور ماهية الزمان واما الفلاسفة فقد ذهب ارسطو واتباعه
الى انه مقدار حركة الفلك الاعظم واحتجوا على ذلك بانه مقدار اي كم متصل اما الكم فلقبوله المساواة
واللامساواة فان زمان دورة فلك من الافلاك مساو لزمان دورة فلك منه واقل من زمان دورتين واكثر
من زمان نصف دورة واما الاتصال فلانه لو كان منفصلا لانتهى الى ما لا ينقسم اصلا كوحدات العدد
لكونه هذا هو حقيقة الانفصال فيكون بالفرض الآنات المتتالية ويلزم منه الجزء الذي لا يتجزى لانطباقه على
الحركة المنطبقة على المسافة ثم انه مقدار لا من غير قار الذات وهو الحركة والا لكان هو وانطباقه قار الذات
ايحتمع الاجزاء في الوجود فيكون الحادث اليوم حادثا يوم الطوفان وهو محال ولا يجوز ان يكون مقدار
الحركة مستقيمة لانها لا لازمة الانقطاع لتناهي الابعاد دون امتناع انفصال الحركات المستقيمة

ش

البعض

بحاسا فمساميه والزمان لا ينقطع لما ترى فيتعين ان يكون مقدار الحركة مستديرة ويلزم ان يكون اسرع الحركات
لانه يكون مقداره اقصر ليصلح لتقدير جميع الحركات فان الاقل يقدر به الاكثر من غير عكس كتقدير الثوب
بالذراع وتقدير الماء بالقفيز واسرع الحركات الحركة اليومية المنسوبة الى الفلك الاعظم فيكون الزمان
مقدارا لها فان قيل هذا تعريف للزمان ويحصل للانسان تكيف بطلبه بالحجة قلنا الشئ اذا لم يتصور بكنهه
بل بوجه ما لم يمتنع اثبات اجزائه بالبرهان كجوهرية النفس وتركب الجسم من الهيولى والصورة وههنا لم يتصور من
الزمان الا انه شئ ما عبارة يتصف الشئ بالقبلية والبعدية وليست بمقدار من جزئيات هذا المفهوم بل
من جزئيات حقيقته واعترض على هذا الدليل بانه مبني على اصول فاسدة مثل بطلان الجزء الذي لا يتجزى ومثل
امتناع اتصال الحركات ولزوم السكون بين كل حركتين مستقيمتين ومثل امتناع فناء الزمان ولزوم ان
يكون عدمه بعد الوجود متعقبا لزمان آخر ويعترض بثبوت هذه الاصول بالدليل او الالزام الخصم اياها فان
يحمل هذا احتجاجا على ما في العلا يسلم فلا نم ان القابل للتفاوت يلزم ان يكون كما مقتضيا لموضوع وانما
يلزم ذلك لو كان ذلك بحسب الذات وهو ممنوع ودعوى الضرورة غير مسموعة قوله لم عورض اي الدليل
المذكور بوجوه احدها انه لو كان الزمان مقدار الحركة لامتنع اتصاف الثابت به الا ان اللازم
ملاحظ لكونه متغيرا غير قار لان مقدار المتغير اولى بان يكون متغيرا والمتغير لا يطلق على الثابت كما يصح
الانطباق ان يكون جزء من هذا مطابقا لجزء من ذلك على انه يشتمل على المقدم والمتأخر واما بطلان اللازم فلانا
كما نقطع بان الحركة موجودة امس واليوم وغدا كذلك نقطع بان السكون بل السماء وغيرها من الموجودات
الثابتة حتى الواجب جميع المجردات موصوفة بانها في امس واليوم وغدا وان جاز انكار هذا جاز انكار ذلك
وثانيها الوجه انطبقوا اقول لا البركات ان الباقي لا يتصور بقاؤه الا في زمان مستمر فلا يكون الزمان
ويكون باقيا لا انه انما يكون بقاؤه مقدارا من الزمان فالزمان مقدار الوجود وذلك لان المقدار في نفسه ان
كان متغيرا استحال انطباقه على الثابت وان كان ثابتا استحال انطباقه على المتغير وثالثها ان الحركة
كما تطلق على كون المتحرك متوسطا بين المبدأ والمنتهى وهو امر باق مستمر الوجود وعلى الامر الممتد
في المسافة من المبدا الى المنتهى وهو معنى كتبي لا تحصل له في الخارج لعدم تقرر اجزائه فالحركة التي جعل الزمان
مقدارا لها ان اريد بالمعنى الاول لزم ان يكون الزمان قارا غير سيال وهو محال وان اريد بالمعنى الثاني
لم يكن الزمان موجودا ضرورة امتناع قيام الموجود بالمعدوم ورابعها لو كان الزمان مقدار حركة الفلك
لكان تصور وجوده بدونها تصورا محالا واللازم باطل لانا قاطعون بوجود امر سيال هو القبلية والبعدية والمضي
والاستقبال وان لم يوجد حركة ولا فلك حتى لو تصورنا انه كان الفلك معدوما فيها فوجد او ساكنا فتحرك
او يعدم فيها الفلك او حركته لم يكن ذلك بمنزلة تصورنا عدم حركة الفلك حال وجودها وان امكن انكار هذا
الامر بدون الحركة امكن انكاره معها من غير فرق وبالجملة فارتفاع الزمان بارتفاع حركة الفلك ليس بمثابة
كارتفاع مقدار الشئ بارتفاعه وهذا لم يذهب احد من العقلاء الى ما ذهب اليه الا ان الافلاك وحركاتها وبهذا يظهر
ان ليس الزمان نفس الفلك الاعظم او حركته على ما هو راي البعض وعد تحت اما عن الاول فبان
النسبة الى الزمان بالحصول فيه لا يكون الا للمتغير حقيقة بان يكون فيه تقدم وتأخر وماض ومستقبل وانقضاء
وابتداء كالحركة والمتحرك او تقديرا كالسكون فان معنى كونه في ساعة انه لو فرض بدله حركة لكانت ساعة وذكر
ابن سينا ان معنى قولنا الجسم في الزمان انه في الحركة والحركة في الزمان واما غير المتغير اصلا فلا يكون في الزمان
فانما نسبته الى الزمان بالحصول معه لا بالحصول فيه اذ ليس له جزء يطابق المتقدم من الزمان وجزء يطابق المتأخر

منه وهذا كما ان نسبة استمرار غير المتغير وثباته الى استمرار غير المتغير كالسماء الى الارض يكون بالحصول معه من غير
تصور الحصول فيه ولا خفاء في الفرق بين حصول الحركة مع الزمان وحصول السماء مع الزمان وحصول السماء
مع الارض وانها فعلت فصلا لا لتسكانه في ان تعتري كل منها تغايرا ترى انها متناسبة انها على ما قالوا
ان نسبة المتغير الى المتغير هو الزمان ونسبة الثابت الى المتغير هو الدهر ونسبة الثابت الى الثابت هو السرمد
وبعبارة الدوام المطلق والذي في الماضي ازل والذي في المستقبل هو الابد وكان الاوائل وهذا تهويل خال
عن التحصيل لان ما تعم من كان ويكون واذا كان موجودا في الاعيان فاما ان يكون متغيرا فلا يطلق على
الثابت او ثابتا فلا يطلق على المتغير وهذا التقسيم لا يندفع بالعبارة واعترض بانه لا اسم لا انطباق
من المتغير والثابت فانا نقول مطلق الفلسفة فانطبق بقاءه على الف دورة من الشمس والمتكلمون يقولون
العالم موجود في ازمنة مقدرة لا نهاية لها لا اولها والجواب انه لا يصح فاذكر من ان الزمان لما كان
غير قار استحال ان يكون مقدارا له فاذا دل على ان انطباقه على الثابت على الف دورة انما هو من انطباق
المتغير على المتغير لان المدة زمان والدور حركة ثم لا يخفى ان ليس الزمان نفس النسبة بل المتغير الذي نسب
اليه المتغير وليس المراد مطلق النسبة بل نسبة المتغير على ما صرح به التفض الا ان امتناع من خلف المتغير
على انها نسبة معه شيئين يتعاقبان في زمان واحد ثم قال وغير الحركة او المتحرك انما نسبته الى الزمان بالحصول
معه لانه وهذه المعية ان كانت تقاس بالثابت الى غير الثابت فهو الدهر وان كان تقاس بالثابت الى الثابت فهو
السرمد وهذا الكون اعني كون الثابت مع غير الثابت والثابت مع الثابت بازاء كون الزمان في الزمان
فكان المعية كانها متى للامور الثابتة ولا هو من الدهر ولكنه السرمد امتداد والا لكان مقدارا لحركة ثم
الزمان كمعلول للدهر والدهر كمعلول للسرمد فانه لولا دوام نسبة علل الاجسام الى مبادئها ما وجدت
الاجسام فضلا عن حركاتها ولولا دوام نسبة الزمان الى مبدا الزمان لما تحقق الزمان وكان ابن سينا اعتبار
احوال المتغيرات مع المتغيرات هو الزمان واعتبار الاحوال الثابتة مع الاشياء المتغيرة هو الدهر ومع الاشياء
الثابتة هو السرمد وكذا السرمد هو المحيط بالقياس الى الزمان وهو يعني ان الدهر في نفسه من باب
الازل اذا نسب الى الزمان الذي هو متغير في ذاته سمي دهرا هذا ما وقع اليه الشارح في شرح هذا الكلام و
الظاهر انه ليس له معنى محصل على ما قال الامام والرابع عن الثاني ما ذكر ان الزمان مقدار للحركة
بمعنى القطع وهي امر غير قار يوجد منها جزء بعد جزء من غير ان يحصل جزء او دفع وهذا معنى وجودها في الخارج
واما التوسط فهو المجموع الممتد من المبدا الى المنتهى فكذا مقدارها الذي هو الزمان يكون بحسب المجموع
وهميا لا يوجد منه جزء او دفعة بل لا يزال يتجدد وينصرم ويوجد منه شئ فشئ وهذا ما يقال ان الزمان
غير منقسم بالفعل سيلان في الزمان كالآن في الحركة بمعنى هو الكون في الوسط بفعل سيلانه الحركة بمعنى القطع
واعترض بان هذا اقول بتتالي الآنات لان ذلك الامر الغير المنقسم ليس غير الآن واجيب بانه
لا اجزاء هناك بالفعل لان الزمان كمية متصلة يعرض لها التجزي والانقسام بحسب الفرض والوهم دون
الخارج فورد الاشكال بانه لا وجود للزمان ح الا وليس الا مقدار موهوم والجزء معدوم فما ذا الموجود
منه ويتعذر الاختلاف الماضي فان اجزاءها وان لم يكن بالفعل الا ان المجموع المتصل الذي يتحرك في الوهم موجود
في الخارج وبخلاف الحركة فانه يوجد منها امر مستمر هو الكون في الوسط من غير لزوم محال واجيب بان المراد
ان في العقل امتدادا اذا وصل الى الخارج لكنه بحيث لو فرض وجوده وتجزئته عرضت الاجزاء المفروضة فيما
وبعوارض محدودة متفرقة ولا يكون الا في العقل لذلك الامتداد الكائن في الخارج شئ غير قار يحصل في العقل

بحسب اسمين وعدم استيعابه ذلك الامتداد الذي اذا فرض تجزيه كان لحوق التقدم والتاخر لاجزائه المفروضة
لذاتها غير اضافة زمان وكذا معية الحركة وادلة الوجود اللتين معا الا في العقل لزم كون القبلية والبعدية
العارضتين لها كذلك ولا يعرضان للعدم كيف ولو وجدا في الخارج وهما متضايفان لزم وجود معروضيهما
معا في الخارج ويلزم كون الزمان قار الذات وما يقال من ان الموصوف في الخارج من الزمان معروض للقبلية
والبعدية مجاز والمراد انه متعلق بهما بمعنى انهما بسببه يعرضان للاجزاء المفروضة للزمان المعقول هذا غاية
تحقيقهم في هذا المقام دفعا للاشكالات الموردة من قبل الامام مثل ان قبلية عدم الحادث على وجوده
لو اقتضت زمانا لكانت قبلية الامس على الغد مقتضية الحركة للزمان كذلك وان القبلية والبعدية لو وجدتا
لامتنع اتصاف العدم بهما ولكان وجودهما بالزمان تسلسل وللزم وجود معروضيهما معا ضرورة كونهما
متضايفين فيكون الزمان قار الذات لاجتماع اجزائه المعروضة للقبلية والبعدية ولو كانتا من الاعتبارات
العقلية التي لا وجود لها في الاعيان لم يلزم وجود معروضيهما في الخارج فلم يدل على وجود الزمان وان اجزاء
الزمان اما ان يكون متماثلة فيمتنع اختلافها بالقبلية والبعدية الذاتيتين او متخالفة فلا يكون الزمان
متصلا واحدا [illegible] لو لم يوجد في الخارج من الزمان ما يحصل منه في العقل ذلك الامتداد مجردا او معا
لجواز ان يحصل لا من موجود او عن موجود [illegible] والاضافات التي هي المعتبرات على ما هي
و[illegible] ان البرهان بوجود امتداد به التقدم والتاخر ومنه الماضي والمستقبل على تقدير ان
لا يكون فلك ولا حركة اصلا او يكون له عدم سابق او لاحق انما يتوهم الاحكام الكاذبة للوهم كحكمه بان خارج
العالم فضاء لا متناهي واعترض بانا نجد القطع بهذا الامتداد في حالتي وجود الحركة وعدمها على السواء
ان حقا فحق وان وهما فوهم والتردد يحتاج الى البرهان قوله وذهب القدماء اي من الفلاسفة الى ان
الزمان جوهر مستقل اي قائم بنفسه غير مفتقر الى محل يقومه او حركة تفعله فمنهم من زعم انه واجب الوجود اذ
لا يمكن عدمه لا قبل الوجود ولا بعده لان التقدم والتاخر بين الوجود والعدم لا يتصور الا بزمان فان
كان عين الاول لزم وجود الشيء حال عدمه وان كان غيره لزم تعدد الزمان بل تسلسله ورد بعد تسليم
المقدمات بان امتناع العدم قبل الوجود او بعده لا ينافي الامكان الذاتي بمعنى جواز العدم في الجملة و
منهم من اعترف بامكانه والى هذا ذهب افلاطون واتباعه وعمدتهم التعويل على التصريح بمعنى ان افلاطون
بوجود امر به التقدم والتاخر ومنه الماضي والمستقبل سواء وجد جسم وحركة اولا حتى لو فرضنا ان الفلك
كان معدوما ثم وجد ثم فني لكنا نقطع بوجود ذلك الامر وبتقدم عدم الفلك على وجوده بمعنى كونه في زمان
سابق ماض والوجود في زمان لاحق حاضر والفناء في زمان آت مستقبل فلا يكون فلكا ولا حركة ولا شيئا
من عوارضهما بل جوهرا ازليا لا يتبدل ولا يتغير و[illegible] بحسب النسب والاضافات الى المتغيرات لا بحسب
الحقيقة والذات ثم انه باعتبار نسبة ذاته الى الامور الثابتة يسمى سرمدا والى ما قبل المتغيرات دهرا والى
مقارنتها زمانا ولما لم يثبت امتناع عدمه في نفسه لم يحكم بوجوبه و[illegible] دعوى البديهة في مثل
هذه المسائل [illegible] قوله المبحث الثالث في المكان لا خفاء في
انه شيء ينتقل الجسم عنه واليه ولا يسكن فيه ولا يسع مع غيره وهو المسمى بالمكان والمعتبر الذي يقتضي ان
ما هو السطح الباطن من الجسم الحاوي المماس للسطح الظاهر من المحوي واليه ذهب ارسطو واتباعه
من المشائين او البعد الذي ينفذ فيه بعد الجسم ويتحد به واليه ذهب كثير من الفلاسفة والمتكلمين وزعموا
ان من البعد ما هو مادي يحل في الجسم ويقوم به ويمتنع اجتماعه مع بعد آخر مماثل له قائم بذلك الجسم وهو المسمى

بالجسم التعليمي ومنه ما هو مفارق لا يقوم بمحل بل يحل فيه الجسم ويلاقيه بجملته ويجامع بعد الجسم منطبقا عليه متحدا به
الا انه عند المتكلمين عدم محض ونفي صرف يمكن ان لا يشغله شاغل وهو المعنى بالفراغ المتوهم الذي
لو لم يشغله شاغل لكان خاليا وعند بعض الفلاسفة امتداد موجود قد يكون فراغا وقد يكون اقل
او اكثر وقد يسع هذا الجسم وقد يسع ما هو اصغر منه او اكبر توضيحه انا اذا توهمنا خلو الاناء من
الماء والهواء وغيرهما فما بين اطرافه امتداد قد يشغله الماء وقد يشغله الهواء فكذا عند الاشتراك ويسمونه
البعد المفطور بمعنى انه مشهور مفطور عليه البديهة فان كل احد يحكم بان الماء فيما بين اطراف الاناء وقيل
بمعنى انه يشق فطرته الجسم فما لزم البعد ويعبر عنه افلاطون تارة بالهيولى لتوارد الاجسام عليه توارد
الصور على المادة وتارة بالصورة لكونه عبارة عن الابعاد الممتدة في الجهات فهي له الصورة الاتصالية الجسمية
التي بها يتصل الجسم [illegible] وعلى هذا لا يرد ما قال ان امتناع كون جزء الجسم جزءا من
[illegible] العاقل ثم ان هذا البعد عند افلاطون واتباعه يمتنع خلوه عن شاغل وعند
البعض يمكن الخلو عنه فاصحاب الخلاء هم المتكلمون وبعض الفلاسفة وفي هذا المبحث مقامان احدهما البحث
ان المكان هو السطح او البعد وثانيهما في ان الخلاء ممكن او ممتنع قوله المقام الاول احتج القائلون بان
المكان هو السطح بانه لا يعقل غيره الا البعد او السطح والاول باطل لوجوه آ انه لو كان هو البعد فاما ان يكون
موهوما مفروضا على ما هو رأي المتكلمين وهو باطل لان المكان موجود ضرورة [illegible] بانه يقبل التساوي
والتفاوت فيه فيقال مكان هذا مساو لمكان ذاك او زائد عليه او ناقص عنه بنصف او ثلث او ربع او غير ذلك
وبانه يقبل الاشارة الحسية وانتقال الجسم منه واليه حيث يقال انتقل الجسم من هذا المكان الى ذاك والاتصاف
بالصغر والكبر والطول والقصر والقرب والبعد والانفصال والاتصال الى غير ذلك [illegible] ولا شيء من العدم المحض
في المعنى العرفي كذلك واما ان يكون متحققا موجودا على ما هو رأي افلاطون ومن تبعه وهو ايضا باطل لانه ان
كان قابلا للحركة [illegible] من مكان يلزم مكان للمكان او مكان [illegible] الكلام اليه فيلزم ترتب
الامكنة لا الى نهاية وهو محال لما مر في ابطال التسلسل ولان جميع الامكنة الغير المتناهية لكونها [illegible]
البعد على ما هو المفروض يكون قابلا للحركة فيصير [illegible] المكان فيلزم ان يكون ذلك المكان داخلا في جملة
الامكنة لكونه واحدا منها وان يكون خارجا عنها لكونها ظرفا له وذلك محال وان لم يكن ذلك البعد الذي هو
المكان قابلا للحركة لزم ان لا يكون الجسم قابلا للحركة لانه ملزوم للبعد المنافي لقبول الحركة وملزوم منافي
الشيء مناف لذلك الشيء ب ان المكان لو كان هو البعد وهو موجود ضرورة او اتفاقا لزم من
حلول الجسم في المكان تداخل البعدين اي نفوذ البعد القائم في البعد الذي هو مكانه لان هذا معنى
التمكن عندهم واللازم باطل للقطع بانه ليس في الاناء المملوء الا بعد واحد ولانه يستلزم اجتماع المثلين في
المقدار في محل واحد هو المتمكن ولانه يستلزم ارتفاع الامان من البديهيات لكون هذا البعد ذراعا
واحدا لجواز ان يكون ذراعين او اكثر تداخلا وكون المتمكن [illegible] وبالمكان في المقدار لجواز ان
يكون بعدا واحدا من الآخر ج [illegible] هذا المقدار [illegible] وكل ذلك سفسطة لا يعاق
ان البعد في نفسه اما ان يفتقر الى المحل فيمتنع تجرده عن المادة على ما تدعونه في البعد الذي هو المكان واما
ان يستغني عنه فلا يحل في المادة على ما هو شأن البعد القائم بالجسم لان معنى حلول العرض في المحل اختصاصه
به بحيث يفتقر اليه في التقوم فلا يرد ما قيل انه يجوز ان لا يفتقر في نفسه الى المحل ويعرض له الحلول فيه
واختلف عن الكلام انه يجوز ان يكون البعد القائم بالجسم محتاجا لماهيته للبعد المفارق والراسم كما مر وان

او عرض هو مطلق البعد فلا يمنع اختصاصه بقبول الحركة وايضا التمكن واختصاص البعد المفارق بالمكان
الموجود فيه ولا يكون اجتماعهما من اجتماع المثلين على ما ذكر من تعدد البعدين في المتمكن واجتماع
المثلين ليس بمستحيل لان احد بعدي المتمكن والاخر في المتمكن **قوله** حجة البعد احتج القائلون بكون
المكان هو البعد بانه لو كان هو السطح لزم اشياء امور يحكم بديهة العقل بنفيها منها ما وانه المكان
للمتمكن فان الشمعة المدورة اذا جعلناها صفحة رقيقة كان السطح المحيط بها اضعاف المحيط بالمدورة
واذا جعلنا الصفحة مدورة كان السطح المحيط بها اقل من المحيط بالصفحة مع ان الجسم في الحالين واحد
واذا جعلناه المكعب نقرة عميقة يزيد السطح المحيط به مع انتقاص الجسم ومنها كون كل جسم في مكان مع ان
الجسم المحيط بالكل لا يحويه جسم ليكون سطح الباطن مكانا له ومنها سكون الطير في الهواء عند هبوب
الرياح فانه تتبدل عليه السطوح المحيطة به مع انه متبدل الامكنة اما تبدل الحركة ان نسبة او ملزوم لها ومنها
حركة الحجر الدائر لان السطح المحيط به من الحكم والاجزاء لا تتبدل وعدم تبدل المكان ملزوم السكون لان تبدله لازم
الحركة او نفسها ومنها بقاء المكان الذي خرج منه زيد مع انه قد ملأه الهواء فلم يبق ما كان فيه من السطح
المحيط بزيد ومنها كون كل جزء من اجزاء الجسم في حيز مع ان الاجزاء الباطنة من الماء مثلا لا يكون في سطح
من الهواء الا على طريق السعة والتجوز كما يقال الماء في الفلك ومنها عدم توقف الحكم بكون الجسم هنا او هناك
على انه هل يحيط به جسم ام لا ومنها انا نتصور جسما لا نهاية … مع امتناع ان يتصور جسم الا في
حيز ومنها انا نقطع بان كلا من القطب الجنوبي والشمالي في حيز آخر وان كلا ينقطع على سطح الفلك
المحيط يتحرك بحركة من موضع الى موضع … واشياء انها امارات تفيد قوة الظن بان المكان هو البعد
لا السطح وان كان بعضها فيه مجال اسنادا لبعض اللوازم او في لزومها على ما لا يخفى **قوله** المقام الثاني
المتنازع هو الخلا بمعنى فراغ لا يشغله شاغل سواء سمي بعدا او لم يسم وسواء جعل متحققا موجودا او موهوما
فان قيل فما معنى القول بامكانه عند من يجعله نفيا محضا وعدما صرفا لا يتحقق اصلا قلنا معناه انه يمكن
ان يكون الجسمان بحيث لا يتماسان ولا يكون بينهما ما يماسهما احتج القائلون بامكان الخلاء بوجوه
أ لو فرضنا صفحة ملساء فوق اخرى مثلها بحيث يتماس سطحاهما المستويان ولا يكون بينهما جسم اصلا ورفعنا
احديهما عن الاخرى دفعة ففي اول زمان الارتفاع يلزم خلو الوسط ضرورة انه يملاه الهواء الواصل اليه
من الخارج بعد المرور بالاطراف والمقدمات اعني امكان الصفحة الملساء اي الجسم الذي له سطح مستو ليس
فيه ارتفاع وانخفاض وانضمام اجزاء من غير انفصال واتحاد وكون التماس بين السطحين لا بين اجزاء الجسمين
من الجانبين وامكان رفع العليا عن السفلى دفعة بحيث لا يكون ارتفاع احد الجانبين قبل ارتفاع الاخر
للزوم التفكك وعدم حصول الهواء في الوسط بحلول … الوصول الا من المنافذ والمسام من اجزاء
لا يحتاج مسألة عند من منعه على اصولهم واجيب بمنع امكان ارتفاع العليا عن السفلى بل هو عندنا محال
فان استلزم محالا ولو سلم امكان الارتفاع في الجملة فان اريد بكونه دفعة في آن لا ينقسم اصلا فلا نسلم
امكانه كيف والارتفاع حركة تقتضي زمانا وان اريد كون حركة جميع الاجزاء معا لئلا يلزم التفكك فلا نسلم
استلزامه للخلاء فانه حركة انما هي في زمان يجوز ان يمر الهواء الى الاطراف الى الوسط في ذلك الزمان مع
ان الخصم يمنع اللزوم ويمنع امكان الملزوم ولا يتم المطلوب الا مع بيانهم لو حصل الملزوم هو اللازم
اعني لا مماسة السطحين الحاصلة عند الارتفاع … يكون الا وصول الهواء …
الملزوم ب لو لم يكن الخلاء بل لو لم يوجد لامتنع حركة الجسم من مكان الى مكان لانه اذا انتقل الى مكان

الجسم فالجسم انما يشغل لذلك المكان اما ان ينعدم ويحدث جسم آخر يشغل المكان المنقول عنه وهذا باطل
بالضرورة … بشهادة العقل في كثير من المواضع كحركة عصا ميزان الدولاب في كل … حيز الاخر واما ان لا
ينعدم فحينئذ اما ان يستقر في مكانه او ينتقل عنه فان استقر فاما ان يبقى على مقداره فيلزم تداخل
البعدين الماديين واجتماع الجسمين في حيز واحد وهذا باطل اتفاقا وضرورة واما ان لا يبقى بل
يتكاثف اي يصغر مقداره بحيث يحصل للجسم المتحرك حيز يسعه وذلك انما يكون بكون الجسم ذا مادة
تقبل المقادير المتفاوتة في الصغر والكبر وذلك قول بالهيولى وستعلم الدلالة على بطلانها او بكونه
ذا اجزاء … فرج خلاء … تلك الاجزاء بحيث يحصل ذلك خلاء يسع الجسم المتحرك فيلزم
الخلف بهذا الخلاء على تقدير عدمه هذا ان استقر الجسم … في المكان … مكانه وان انتقل
عنه فاما الى المكان الاول فيلزم الدور لتوقف انتقال كل الى مكان الاخر على انتقال الاخر عن
مكانه لامتناع الاجتماع وتوقف انتقاله عنه على انتقال الاول اليه لئلا يلزم خلوه واما الى
مكان آخر فيلزم تصادم الاجسام باسرها وتعاقب الحركات لا الى نهاية … وصريح …
الاجسام وبعض هذه الترديدات يجري في المكان الذي ينتقل عنه الجسم فاما ان يبقى خاليا او يصير
مملوا … جسم آخر اليه او يتحلل … من الاجسام بطريق ثبوت الهيولى او فرج الخلاء بعض ان
يكون ذلك المكان الذي ينتقل اليه الجسم اما خاليا محضا واما مملوا بجسم فيه فرج خلاء تتقارب
الاجزاء فيحصل للجسم المنتقل اليه مكان ويكون حركة السمكة في البحر من هذا القبيل ولا يرد نقضا على ما
ذكرنا من الدليل واجيب بان دليل ابطال الهيولى لا يتم لما سنذكر بل عامة الامر … الخلاء
معدومات … ولو سلم فان اريد توقف انتقال كل من الجسمين الى مكان
آخر على انتقال الاخر الى مكانه امتناع كل منهما بدون الاخر كما في المتضايفين فلا نسلم استحالته لجواز ان
يكون بحسب التقدم بل المعية كما في عصا ميزان الدولاب فان انتقال كل منها الى حيز الاخر انما يتوقف على
انتقال اللاحق الى حيزه لئلا يلزم الخلاء بل التفكك وانتقال اللاحق الى حيزه يتوقف على انتقال السابق
حيزا السابق لئلا يلزم اجتماع الجسمين في حيز وهذا هو المعنى بدور المعية وان اريد التوقف بمعنى احتياج
كل الى الاخر احتياج المتقدم الى السابق حتى يكون دورا بتقدم فلا نسلم لزومه وما ذكرتم لا يفيد ذلك
… منع ابطال التحلل والتكاثف على تقدير الهيولى او فرج الخلاء **ج** انه لو لم يوجد الخلاء لكان كل
سطح ملاقيا لسطح آخر لا الى نهاية لان معنى نفي الخلاء ان يكون الجسم بحيث لا يماسه جسم آخر واللازم باطل
لما تقرر من تناهي الاجسام واجيب بمنع اللزوم بل ينتهي الاجسام الى سطح لا يكون فوقه شيء
والعدم الصرف ليس فراغا يمكن ان يشغله شاغل على ما هو المراد بالخلاء المتنازع فيه **د** انا نشاهد
امورا تدل على تحقق الخلاء فمنها ان القارورة اذا مصت جدا بحيث خرج ما فيها من الهواء
ثم كبت على الماء تصاعد اليها الماء ولو لم تصر خالية بل كان فيها ملاء لما دخلها الماء كما قبل المص
ومنها ان الزق اذا التصق احد جانبيه بالاخر بحيث لا يبقى بينهما هواء وسد رأسه وجميع
مسامه بالقار بحيث لا يدخل الهواء من خارج فاذا رفعنا احد جانبيه عن الاخر حصل فيه الخلاء ومنها
ان الزق اذا بولغ في تحليله وشد رأسه ثم نفخ فيه بقدر الامكان فاذا غرز فيه مسلة …
فانها يدخل بسهولة ولو لم يكن فيه خلاء لما دخلته لامتناع التداخل ومنها ان يملأ الدن من
التراب او اجزاء رخوة ثم جعل في ذلك الدن فانه يسعهما ولو لم يكن في التراب فرج خلاء بقدر

الوقت

رسید سوزن بزرگ

الزق لما امكن ذلك واجيب بان نشاء ما ذكر لا يستلزم تحقق الخلاء لجواز ان يتخلل قليل هواء بين في
القارورة ثم يعود الى مقداره الطبيعي عند ترك المص فيصعد الماء ضرورة امتناع الخلاء وكذا يجوز
ان ينفذ من جانبي الزق قليل هواء يتخلل عند الارتفاع او ان ينفذ الهواء في المسام وان يولج في
وكذا الزق المفتوح يدخل الماء ليكاثف ما فيه من الهواء او خروج بعضه من المسام ولما تراه الان فيجوز
ان يتكاثف او يتخلخل وينحل منه بالانفصال شيء يسير يحصل مقدار الزق قوله حجة الامتناع احتج
القائلون بامتناع الخلاء اى كون الجسمين بحيث لا يتماسان ولا يكون بينهما جسم يماسهما بل فراغ يمكن ان
يشغله شاغل موجودا كان او معدوما بوجوه الاول انه لو تحقق الخلاء لزم ان يكون زمان الحركة مع
المعاوق مساويا لزمان تلك الحركة بدون المعاوق واللازم ظاهر البطلان بيان اللزوم انا نفرض
حركة جسم في مسافة من الخلاء ولا محالة يكون في زمان ولنفرضه في ساعة ثم نفرض حركة ذلك الجسم بتلك القوة بعينها
في تلك المسافة من الملاء ولا محالة يكون في زمان اكثر لوجود المعاوق ولنفرضه ساعتين ثم نفرض حركته بتلك القوة
في ملاء ارق قواما من الملاء الاول على نسبة حركة الخلاء الى زمان حركة الملاء الاول اى يكون قوامه
نصف قوام الاول فيلزم ان يكون زمان الحركة في الملاء الارق ساعة ضرورة انه اذا اتحد المسافة والمتحرك
والقوة المحركة لم يكن السرعة والبطوء اعني قلة الزمان وكثرته الا بحسب قلة المعاوق وكثرته فيلزم تساوي
زمان حركة ذي المعاوق اعني التي في الملاء الارق وزمان حركة عديم المعاوق اعني التي في الخلاء واعترض
اولا بمنع امكان قوام يكون على نسبة زمان الخلاء الى زمان الملاء وانما يتم لو لم ينته القوام في الرقة الى قوام لا ارق
منه وهو ممنوع وثانيا بمنع انعدام المعاوقة بانعدام القوام بحيث يكون جزء المعاوق معاوقا وثالثا
ثم لو ثبت ان المعاوقة قوة سارية في الجسم منقسمة بانقسامه غير موقوف على قدر من القوام بحيث لا يوجد بدونه
ولكن يمنع امتناع ان ينتهي المعاوق في الضعف الى حيث يساوي وجوده عدمه ورابعا وهو
المنع المعول عليه اخرا بما يمكن اثبات الملازمات بتمامها على اصول العقلاء سيما انه لا يلزم من كون المعاوقين
على نسبة الزمانين ان يكون زمان قليل المعاوق مساويا لزمان عديمه وانما يلزم لو لم يكن الزمان
الا بازاء المعاوقة واما اذا كانت الحركة بنفسها تستدعي شيئا من الزمان كالساعة المفروضة في الخلاء او
في المعاوق القليل يكون ساعة بازاء نفس الحركة كما في الخلاء ونصف ساعة بازاء المعاوقة التي هي نصف
المعاوقة الكثيرة التي يقع ساعة بازائها وهذا الاعتراض لابي البركات ومعناه على ما شرحه كلامه في
المعتبر ان كل ما يقع من الحركة فهي من جهة القوة المحركة والجسم المتحرك يستدعي زمانا محدودا والجزم العقل
وان لم يتصور معاوقة المخروق ثم يزداد الزمان ان يحصل المعاوقة فيكون البعض بازاء المعاوقة و
البعض بازاء الحركة وهو زمان الخلاء ومعاوقة بحسب قوة المحرك وخاصية المتحرك والمراد بنفس الحركة
حركة ذلك الجسم بتلك القوة من غير اعتبار معاوقة المخروق لا ماهية الحركة من حيث هي ليندفع الاعتراض
بانها لو اقتضت قدرا من الزمان لزم ثبوت ذلك القدر لكل من جزئيات الحركة لامتناع تخلف مقتضى
الماهية واللازم باطل لان الحركة المفروضة في جزء من ذلك القدر من الزمان والا الحركة المجردة عن السرعة والبطوء
ليندفع ما ذكر بعض المحققين من ان الحركة يمتنع ان توجد الا على حد من السرعة والبطوء لانها لا محالة تكون في
مسافة وزمان ينقسم كل منهما لا الى نهاية فاذا فرضنا وقوعها وقوع اخرى تقطع تلك المسافة في نصف ذلك الزمان
فالاول ابطا منها او في ضعفه فاسرع فالحركة المجردة لا توجد وكما لا توجد لا تستدعي شيئا ويرد على الوجه
ان زمان الحركة قد يكون بحيث لا ينقسم الا وهما فيكون الحركة في جزء منه هي الاولى فيجب جاز ان يستلزم الخلاء

يمكن في اثبات بطوء الاولى ونفي كونها اسرع الحركات بفرض وقوع الاخرى فالم يبين امكانها فان قيل
سلمنا انتفاء البطوء لكن لا انتفاء ثبوت السرعة لامكان وقوع اخرى في زمان اكثر فلا يثبت المجردة عن
السرعة والبطوء قلنا مرجع الاعتراض الى منع ثبوت البطوء ليتفرع عليه كون الزمان بحسب المعاوقة
وذكر البطوء انما هو لحكم المقابلة ولهذا عبر في المواقف عن هذا الدفع بان الحركة لو اقتضت لذاتها لكانت الحركة
الواقعة فيه اسرع الحركات على ما مر وقد يقال ان تقرير كلام المحقق ان الحركة لا توجد الا مع وصف السرعة
والبطوء وهما بحسب المعاوقة فلا حركة الا مع المعاوقة فاذا كان الزمان بازاء الحركة كان بازاء المعاوقة
وان لم يكن لها حظ في الاقتضاء وح لا يرد الاعتراض بان امتناع وجود الحركة بدون السرعة والبطوء لا
ينافي استدعائها بنفسها شيئا من الزمان ولا النقض باللوازم التي يقتضيها الماهية مع امتناع ان يوجد الا مع
شيء من العوارض لكنه لا يدفع اعتراض ابي البركات ولا يثبت دعوى المحقق ان الحركة بنفسها لا تستدعي
شيئا من الزمان قوله الثاني الوجه الثاني انه لو وجد الخلاء لامتنع حصول الجسم فيه لان اختصاصه بحيز
منه دون حيز ترجيح بلا مرجح لكونه نفيا صرفا او عدما متشابها بالضرورة احلاف احيازه لكون اختلاف
الامثال بالمواد واجيب بعد تسليم التشابه بانه لا رجحان بالنسبة الى جميع العالم على تقدير تناهي الخلاء
لانه من جميع الاجزاء واما على تقدير لا تناهيه او بالنسبة الى جسم جسم فيجوز ان يكون الرجحان باسباب خارجة
كارادة المختار وكون طبيعة بعض الاجسام مقتضية للاحاطة بالكل وبعضها للقرب من المحيط او البعد
عنه الوجه الثالث انه لو وجد الخلاء بين الارض والسماء لزم في الحجر المرمي الى فوق ان يصل الى
السماء لان الرامي قد احدث فيه قوة صاعدة لا يقاومها الطبيعة الا بمعونة مصادمات من الملاء واجيب
بانه مبني على نفي الفاعل المختار انما يفيد كون ما بين الارض والسماء خلاء صرفا ولا ينفي خلاء حاصلا
ما بينهما او مختلطا باجزاء الهواء الوجه الرابع انه لو وجد الخلاء لزم انتفاء امور نشاهد وجودها
ونحكم بوجودها قطعا كارتفاع اللحم في المحجمة عند المص فانه لما انجذب الهواء بالمص تبعه اللحم لئلا يلزم
الخلاء وكارتفاع الماء في الانبوبة اذا غمس احد طرفيها في الماء ومص الطرف الاخر وكنفاذ الماء في الكوز
الذي اذا ملئ ... من غير ان ينزل من الثقبة عند شد راس الكوز لئلا يبقى حيز الماء خاليا
ونزوله على ما هو مقتضى طبعه عند فتح الراس لدخول الهواء وكانكسار القارورة التي جعلت راسها في الخشبة
وسدت بحيث لا يدخل فيها ولا يخرج عنها هواء ثم اخرجت الخشبة فان القارورة تنكسر الى الداخل لئلا يبقى
حيز الخشبة خاليا وان احرقت تنكسر القارورة الى الخارج لما ان فيها ملاء لا يجامع الخشبة واجيب بانه
يجوز ان يكون ذلك لاسباب اخر فان غاية ما في الامور لزومها لانتفاء الخلاء واللازم قد يكون اعم فلا
يصح الاستدلال بوجوده على وجود الملزوم نعم ربما تفيد تلك حدسيا للناظر لكن لا يقوم حجة على المناظر
قوله الفصل الثالث في الكيف لا طريق الى تعريف الاجناس العالية سوى الرسوم الناقصة
اذ لا يتصور لها جنس وحدود ولا فصل لان التركيب من الامرين المتساويين ليكون كل منهما فصلا للمجموع
احتمال عقلي لا يعرف تحققه بل ربما يقام الدلالة على امتناعه ولم يظفر للكيف بخاصة لازمة سوى المركب
من العرضية والمغايرة للكم وللاعراض النسبية الا ان التعريف بها كان تعريفا للشيء بما يساويه في المعرفة
والجهالة لان الاجناس العالية ليس بعضها اجلى من البعض فعدلوا عن ذكر كل من الكم والاعراض النسبية
الى ذكر خاصة التي هي اجلى وقالوا هو عرض لا يقتضي لذاته قسمة ولا نسبة ولا يتوقف تصوره على تصور غيره فخرج
الجوهر والكم والاعراض النسبية ويدخل النقطة والوحدة من الاعراض زايدا قيد ... الا فيما ذكرنا

عنهما وقيدوا عدم اقتضاء القسمة واللاقسمة بالذات والاولية لئلا يخرج عن التعريف العلم بالمركب وبالبسيط بحيث
يقتضي القسمة واللاقسمة نظرا الى المتعلق قال وبعض الكيفيات ما يتوقف تعقلها على تعقل شيء آخر كالعلم
والقدرة والاستقامة والانحناء ونحو ذلك اقول البعض هذا التوقف واما هو استلزام واستعقاب بمعنى ان تصوره
يستلزم تصور متعلق بخلاف النسبيات فانها لا تتصور الا بعد تصور المنسوب والمنسوب اليه وبالجملة
فالمعنى بالكيف ما ذكر فلو كان شيء مما يعد من الكيفيات على خلاف ذلك لم يكن كيفا والمشهور في تعريف الكيف
انها هيئة قارة لا يوجب تصورها تصور شيء خارج عنها وعن حاملها ولا تقتضي قسمة ولا نسبة في اجزاء حاملها واحترز
بالقيد الاخير عن الوضع وبالاول اعني القارة عن الزمان وان يفعل وان ينفعل واعترض بان الاحتراز
عن ان يفعل وان ينفعل حاصل بالقيد الثاني وعن الزمان بالقيد الثالث اعني عدم اقتضاء القسمة على ان
من الكيفيات ما ليست بقارة كالصوت ومنها ما يوجب تصورها تصور امر خارج كالعلم والقدرة على ما مر قوله
وينحصر بالاستقراء اقسام الكيف اربعة الكيفيات المحسوسة الكيفيات النفسانية الكيفيات المختصة بالكميات الاستعدادات
والمعول في الحصر على الاستقراء وقد يبين بصورة البرهان من النفي والاثبات ويحصل بحسب اختلاف التعبير
عن كل قسم بما له من الخواص طرق متعددة حاصلها ان الكيف ان كان هو القسم الاول فالاول او الثاني فالثاني
او الثالث فالثالث والا فالرابع والمنع عليه ظاهر فلا يصلح الا وجه ضبط لما علم بالاستقراء مثلا ان بعض الخواص
مما فيه نوع خفاء كتعبير الامام عن الكيفيات النفسانية بالكمال وتعبير ابن سينا عنها بما لا يتعلق بالاجسام وعن
الاستعدادات بما يختص بالجسم من حيث الطبع وعن المحسوسات بما يكون ضوء بها انها تفعل وبعضها بالحس
للافراد كتعبيره عن المحسوسات بما يكون فعلها بطريق التشبه اي جعل الغير شبيها به كالحرارة تجعل المجاور
حارا والسواد يلقي شبحه اي مثاله على العين لا كالثقل فان فعله في الجسم التحريك لا التثقيل قال الامام و
هذا تصريح منه باخراج الثقل والخفة من المحسوسات مع تصريحه في موضع آخر من الشفاء بانهما منها وذكر في موضع
آخر منه انه لم يثبت بالبرهان ان الرطب يجعل غيره رطبا واليابس يجعل غيره يابسا وكتعبيره عن الكيفيات المختصة
بالمقادير يعني بالكميات بما يتعلق بالجسم من حيث الكمية قال الامام وهذا يخرج الكيفية المختصة بالعدد يعني من
جهة انها قد تتعلق بالمجردات وبهذا اعترض على من زعم ان البحث عن احوال ما يستغني عن المادة في الذهن
دون الخارج هي الرياضيات بان من جملتها البحث عن احوال العدد وهو يستغني عن المادة في الخارج ايضا
واجيب بان البحث عنه قد يقع لا من حيث الافتقار الى المادة وهو كمباحث الوحدة والكثرة من الالهي وقد يقع
من حيث الافتقار كالجمع والتفريق والضرب ونحو ذلك مما في الحساب وهو من الرياضي وقد يقال لا نسلم ان المراد
ما يتعلق بالجسم في الجملة وان لم يختص وكيفيات العدد كذلك لانا نقول فحينئذ يكون معنى كون الكيفيات النفسانية
ما لا يتعلق بالجسم انها لا تتعلق به اصلا وهو فاسد بل المعنى انها لا تتعلق به خاصة بحيث تستغني عن النفس قوله
القسم الاول الكيفيات المحسوسة وهي ان كانت راسخة كصفرة الذهب وحلاوة العسل سميت انفعاليات لانفعال
الحواس عنها اولا ولكونها بخصوصها او عمومها تابعة للمزاج الحاصل من انفعال العناصر بموادها فالخصوص كما في
المزاج مثل حلاوة العسل والعموم كما في البسائط مثل حرارة النار فان الحرارة من حيث هي قد تكون تابعة
للمزاج ولانفعال المواد وهذا معنى قولهم بشخصها او بنوعها والا فالحرارة ليست نوعا لحرارة النار وغيرها
حقيقة وكذا الناشئ لبياض الثلج والعاج على ما تحقق وان كانت غير راسخة سميت انفعالات لانها لسرعة زوالها
شبيهة بالشيء بان ينفعل فحسب بهذا الاسم عن القسمين قوله **المبحث الاول** اصول الكيفيات الملموسة
اي التي لا تخلو عنها شيء من الاجسام العنصرية ويقع الاحساس بها اولا هي الحرارة والبرودة والرطوبة واليبوسة

ولا خفاء في تصورها مما يقال ان البرودة عدم الحرارة ليس بشيء ولا ما يشبهها مما ذكر في معرض التعريف لها تنبيها
على بعض ما لها من الخواص لا افادة لتصوراتها والمشهور من خواص الحرارة انها التي تفرق المختلفات وتجمع
المتماثلات الا انها تابعة لخاصة اخرى هي التحريك لما كان وقوعها على ما قال في الحدود الحرارة كيفية فعلية محركة
لما يكون فيه الى فوق لاحداثها الخفة فيعرض ان يجمع المتجانسات ويفرق المختلفات وتحدث تخلخلا وتكاثفا
تخلخلا من باب الكيف اي رقة قوام وتكاثفا يعني غلظ القوام وتصعد كما اللطيف ...
من باب الوضع اي انبساطا للاجزاء الوحدانية الطبع لخروج الجسم الغريب عنها وتقابل التخلخل بمعنى انتفاش
الاجزاء بحيث يتخللها جرم غريب ومعنى الفعلية ما يستتبع جعل الغير شبيها لا مجرد افادة اثر ما اعم الحركة
وغيرها ليكون حرًا فعلية محركة بمنزلة جسم حيوان على ما زعم الامام وبالجملة فالخاصة الاولية للحرارة هي احداث
الخفة والميل ثم يترتب على ذلك بحسب اختلاف القوابل اثار مختلفة من الجمع والتفريق والتبخير وغير ذلك وتحقيقه
ان ما يتاثر من الحرارة ان كان بسيطا استحال اولا في الكيف ثم افضى ذلك الى انقلاب الجوهر فيصير الماء
هواء والهواء نارا وربما يلزمه تفريق المتصل كما في تصعيد الاجزاء الهوائية من الماء وتبعها ما في الطبائع الاجزاء
الصغار المائية وان كان مركبا فان لم يشتد التحام بسائطه ولا احقاف فان الالطف اقبل للصعود لزم تفريق
الاجزاء المختلفة وهو معنى تفريق المختلفات ثم الاجتماع كل الى ما يشاكله بمقتضى الطبع وهو معنى جمع المتماثلات وان اشتد التحام
البسائط فان كان اللطيف والكثيف قريبين من الاعتدال حدث من الحرارة القوية حركة دورية لانه كلما مال
اللطيف الى الصعود جذبه الكثيف الى الانحدار والا فان كان الغالب هو اللطيف تصعد بالكلية كالنوشادر وان
كان الكثيف فان لم يكن غالبا جدا حدث تسييل كما في الرصاص او تليين كما في الحديد وان كان غالبا جدا كما في
الطلق حدث مجرد سخونة واحتيج في تليينه الى الاستعانة باعمال اخر وعدم حصول التصعيد والتفريق بناء على
المانع لا ينافي كون خاصيتها التصعيد وتفريق المختلفات وجمع المتماثلات قوله وقد يقال الحار باطلاق
الحرارة على حرارة النار وعلى الحرارة العارضة عن الاجرام السماوية النيرة وعلى الحرارة الغريزية وعلى الحرارة
الحادثة بالحركة للتشكيك لا لاشتراك اللفظ على ما يتوهم لانه لمفهوم واحد هو الكيفية المحسوسة المخصوصة
وان كانت الحرارات المذكورة مختلفة بالحقيقة واختلاف المفهوم انما هو في اطلاق الحار انما على مثل النار وعلى
الاجرام السماوية تفيض منها الحرارة وعلى الدواء والغذاء اللذين يظهر منهما حرارة في بدن الحيوان وهل في كل
من الكواكب والدواء والغذاء صفة مسماة بالحرارة كالكيفية المحسوسة في النار ام ذلك توسع واطلاق للحار على
ما منه الحرارة وان لم يتصف بمعنى يسمى بالحرارة فيه تردد قوله واختلفوا في الحرارة الغريزية بها قوام حياة الحيوان
فاختار الامام انها هي النارية فان النار اذا خالطت سائر العناصر افادت حرارتها المركب طبخا
واعتدالا وقواما لتوسطها بانكسار سورتها عند تفاعل العناصر بين الكثرة المفضية الى ابطال القوام
والقلة القاصرة عن الطبخ الموجب للاعتدال فتلك الحرارة هي المسماة بالحرارة الغريزية وحكي عن ارسطو
انها من جنس الحرارة الفائضة من الاجرام السماوية فان المزاج المعتدل يوصف بما يناسب جوهر السماء الا ...
بمعنى انه اذا امتزجت العناصر وانكسرت سورة كيفياتها حصل للمركب نوع وحدة وبساطة بها يناسب البسائط
السماوية فيفاض عليه مزاج معتدل به حفظ التركيب وحرارة غريزية بها قوام الحياة وقبول علاقة النفس وتفصيلهم
على انها مخالفة بالماهية للحرارة النارية والحرارة السماوية لاختصاصها بمقاومة الحرارة الغريبة ودفعها عن
الاستيلاء على الرطوبات الغريزية وابطال الاعتدال حتى ان السموم الحارة لا يدفعها الا الحرارة الغريزية
فانها آلة للطبيعة تدفع ضرر الحار الوارد بتحريك الروح الى دفعه وضرر البارد الوارد بالمضادة وايضا

الامام بان تلك المقاومة انما هي من جهة ان الحرارة الغريبة تحاول التفريق والغريزية احادث من النضج والطبخ
ما يعسر معه على الحرارة الغريبة تفريق تلك الاجزاء وبالجملة يجوز ان تكون لكل الحرارة السماوية او النارية وتشتد
آثاره المختص بها الى خصوصية حصول هيئة الدهن المعتدل وصورة بها حرى المزاج الخاص **قوله** واورد
المذكور في كلام بعض المتقدمين ان الجسم اما كان رطبا اذا كان بحيث يلتصق بما يلامسه ويلزم منه ان
الرطوبة كيفية يقتضي الالتصاق الجسم ورده الى ابن سينا بان الالتصاق لو كان للرطوبة لكان الاشد رطوبة اشد
التصاقا فيكون العسل ارطب من الماء بل المعتبر في الرطوبة سهولة قبول التشكل وتركه نعم كيفية بها يكون
الجسم سهل التشكل وسهل الترك للتشكل واجاب الامام بان المعتبر فيها سهولة الالتصاق ولا نزاع ان سهولة
الانفصال التي كيفية بها يستعد الجسم لسهولة الالتصاق بغيره وسهولة الانفصال عنه ولا شك ان العسل اسهل التصاقا
من الماء بل الدوام واكثر ملازمة ولا عبرة بتلك الرطوبة كيف وظاهر انه ليس اسهل انفصالا فيلزم ان لا يكون
اسهل التصاقا فكان مراد الامام بما اول كلامهم بما ذكر والا فاعتراض ابن سينا انما هو على ما نقله من كلامهم الاعلى
تفسير الرطوبة بسهولة الالتصاق والانفصال على ما اشير في كلام المواقف ومشاء على انه لا نوضع كلامهم
للانفصال اصلا ولا للسهولة جانب الالتصاق على ان ما ذكر من استلزام سهولة الالتصاق سهولة الانفصال
ثم وقد يعترض على اعتبار سهولة الالتصاق بانه يوجب ان يكون اليابس المدقوق جدا كالغبار
المحرقة رطبا لكونه كذلك ويجاب بانه يجوز ان يكون ذلك لما يخالطه من اجزاء الهوائية وهذا انما يتم على رأي
من يقول برطوبة الهواء واما على تفسير الرطوبة بسهولة الالتصاق بقوله مانع من فرط اللطافة لا على رأي الامام واعترض على اعتبار سهولة
قبول الاشكال بوجوه منها ان النار في العامر والطفها واسهلها قبولا للاشكال فيلزم ان تكون
ارطبها وبطلانه ظاهر واجيب بان الاشكال سهولة قبول الاشكال الغريبة في النار الصرفة وانما ذلك فيما نشاهد من
النار المخالطة للهواء فان تشكلها او قدا السور شبرا او شهر الشعلة ما فيه من الهواء نارا صرفة او غالبة
مع ان سهولة قبول الاشكال كما لها بل ازيد فلما لو اوقد السنة مما فيه الهواء وهي لعلة الاجزاء الهوائية
ومنها انه يوجب كون الهواء رطبا وبطلانه بالنهار على ان خلط الرطب باليابس يفيد استمساكا عن
التفتت وخلط الهواء باليابس ليس كذلك والجواب ان ذلك انما هو الرطب بمعنى ذي البلة فان اطلاق
الرطوبة على البلة شائع بل كلام الامام صريح في ان الرطوبة التي هي من المحسوسات انما هي البلة لا ما اعتبر
فيه سهولة قبول الاشكال لان الهواء رطب بهذا المعنى ولا يحس منه برطوبة ومنها انه يوجب ان يكون المعتبر
في اليبوسة صعوبة قبول الاشكال فلم يبق فرق بينها وبين الصلابة ويلزم كون النار صلبة لكونها يابسة
والجواب ان اللين كيفية يقتضي قبول الغمز الى الباطن ويكون للشيء بها قوام غير سيال فينتقل عن وضع
ولا يمتد كثيرا بسهولة والصلابة كيفية يقتضي ممانعة قبول الغمز ويكون للشيء بها لا تشكل وسيلانه ومقاومة
نحو اللا انفعال فيعتبر ان الرطوبة واليبوسة بهذا الاعتبار الا انه يشبه ان يكون مرجع قبول الغمز ولا قبوله
الى الرطوبة واليبوسة فجعلنا ما ذكرنا اللين والصلابة كيفيتان مستعدتان ويميل تمام الملموسات او استعدادات
فيه تردد وبعضهم على ان اللين عبارة عن عدم الصلابة عما من شأنه فبينهما تقابل الملكة والعدم **قوله** واما
مثل البلة ولما فعلة الملموسات البلة وهي الرطوبة الغريبة الجارية على ظاهر الجسم فان كانت نافذة الى باطنها
فهي الانتقاع والاظهر ان الجفاف عدم ملكة البلة والنداوة والليونة ومن كيفية تقتضي سهولة التشكل مع عسر
التفرق والانفصال الا بامتداد ويحدث من شدة امتزاج الرطب الكثير باليابس القليل وتقابلها الهشاشة وهي
يقتضي صعوبة التشكل وسهولة التفرق واللطافة وقد يقال لرقة القوام كما في الماء والهواء ولسهولة قبول

الانقسام الى اجزاء صغيرة جدا كما في القند ولسرعة التأثر من الملاقي كما في الورد وللشفافية كما في الفلك
والكثافة يقابلها بمعانيها والتخلخل والتلزز ومنه تزيد العضو بحيث يصير جوهر الروح الحامل قوة الحس والحركة اليه
باردا في مزاج عليظ جوهره فلا يستعملها القوى النفسانية ويجعل مزاج العضو كذلك فلا تنفذ بالتمام
القوى النفسانية واللذع ومن كيفية نفاذة حادة لطيفة تحدث الاتصال تفريقا كثير العدد متقارب
الوضع صغير المقدار فلا يحس كل واحد بانفراده ويحس بالجملة كالوجع الواحد واما الملاسة والخشونة
فالجمهور على انهما من الكيفيات الملموسة وقال الامام بل من الوضع لان الملاسة عبارة عن استواء الجسم
في الوضع بحيث لا يكون بعضها ارفع وبعضها اخفض والخشونة عن اختلافها ورده بانه يجوز ان يكون
ذلك مبدأ لهما لا نفسهما **قوله المبحث الثاني** قد يراد بالاعتماد المدافعة المحسوسة للجسم لما يمنعه من الحركة الى جهة
فيكون من الكيفيات الملموسة ولا يقع اشتباه في تحققه ومغايرته للحركة وللطبيعة لكونه محسوسا يوجد
حيث لا حركة كما في الحجر المسكن في الجو والزق المنفوخ المسكن تحت الماء وينعدم مع بقاء الطبيعة كما في
الجسم الكائن في حيزه الطبيعي وقد يراد به مبدأ المدافعة فيفسر بكيفية يكون بها الجسم مدافعا لما يمنع عن
الحركة الى جهة ما ويسمى ميلا فيقع ومغايرته للطبيعة ويقع الاشتباه في انه من اي قسم من اقسام الكيف
قوله وقد يجعل انواعه اي انواع الكيف كالاعتماد ستة بحسب الحركات في الجهات الست وتدعى تضاد ما
مطلقا ان لم يشترط من المتضادين غاية الخلاف وان اشترط انحصر التضاد فيما بين المتقابلين كالاعتماد
الصاعد والهابط مثلا وفي جعل انواع الاعتماد ستا ضعف من وجهين احدهما ان الاعتماد الطبيعي
الذي يتصور فيه الاختلاف بالحقيقة انما هو الصاعد والهابط اعني الميل الى العلو والسفل اللذين هما
الجهتان الحقيقيتان اللتان لا تتبدلان اصلا حتى لو انتكس الانسان لم يصر فوقه تحت وتحته فوق بل
صار رجله فوق ورأسه الى تحت بخلاف سائر الجهات فانها اضافية تتبدل كالمواجه للمشرق اذا واجه المغرب
صار قدامه خلفا ويمينه شمالا وبالعكس فيتبدل الاعتمادات اي يصير اعتماده الى قدام اعتمادا الى خلف وبالعكس
وكذا الى اليمين والشمال فلا يكون انواعا مختلفة وثانيهما ان حصر الجهات في الست امر عرفي اعتبره العوام
من حال الانسان في ان له رأسا وقدما وظهرا وبطنا ويدين يمينا وشمالا والخواص صحح حال الجسم في ان له ابعادا
ثلاثة متقاطعة على زوايا قوائم ولكل بعد طرفين واما بحسب الحقيقة فالجهات متكثرة جدا غير محصورة بحسب ما
للجسم من الاجزاء عند من يقول بالجوهر الفرد او غير متناهية اصلا بحسب ما يفرض فيه من الانقسامات عند من لا
يقول به وبالجملة فالحقيقي من انواع الاعتماد الذي لا يلحقه التبدل اصلا اثنان هما الثقل والخفة اعني الميل
الهابط والصاعد وكل منهما مطلق ومضاف فالثقل المطلق كيفية يقتضي حركة الجسم الى حيث ينطبق
مركز ثقله اعني النقطة التي يتعادل ما على جوانبها على مركز العالم كما في الارض والمضاف كيفية يقتضي حركة
الجسم في اكثر المسافة الممتدة من المركز والمحيط حركة الى المركز لكنه لا يبلغ المركز كما للماء فانه ثقيل بالاضافة
الى النار والهواء دون الارض والخفة المطلقة كيفية يقتضي حركة الجسم الى حيث ينطبق سطحه على سطح
مقعر فلك القمر كما للنار والمضاف كيفية يقتضي حركة الجسم في اكثر المسافة الممتدة بين المركز والمحيط حركة الى
المحيط لكنه لا يبلغ المحيط كما للهواء **قوله** وليسا راجعين الى ما ذكر من كون الثقل والخفة كيفيتين زائدتين
على الجسم غير متعلقتين بالرطوبة واليبوسة حيث كان الهواء خفيفا مع رطوبته والارض ثقيلا مع يبوستها
هو رأي الجمهور وذهب الجبائي الى ان سبب الثقل الرطوبة وسبب الخفة اليبوسة لما يظهر بالنار من رطوبة
الثقيل كالذهب وتزيد الخفيف كالخشب ورده بان غاية ظهور الرطوبة واليبوسة في بعض ما هو ثقيل

وخفيف من غير د لا الا بالعلة محققها مثل حركات وسببيتها و عموم الحكم و ذهب الاستاذ ابو اسحق الى ان الجواهر الفردة
متجانسة لاستواء في الثقل والخفة وانما تفاوت الاجسام في ذلك عائد الى كثرة الجواهر الفردة في الثقيل
وقلتها في الخفيف ورد بعد تسليم التجانس بانه يجوز ان يحدث في المركب من الاجزاء القليلة صفة الثقل والكثيرة
صفة الخفة بمحض ارادة المختار او بتغير بالاسباب كسائر الاعراض من الالوان والطعوم وغيرهما وقد
يستدل على بطلان الرأيين بان الزق الواحد يسع من الزيت اضعاف ما يسع من الماء مع ان الزيت اثقل من
الماء بكثير مع زيادة الماء في الرطوبة بالاتفاق وتساويهما في الاجزاء في الصورة المفروضة وهي ان يملأ الزق
ماء ثم يفرغ ويملأ زيتا اذ لو كان اجزاء الزيت اكثر لزم ان يكون فيما بين اجزاء الماء فرج خلاء بقدر
زيادة وزن الزيت على وزن الماء وان يحس في ظرف الماء بالاحساس الفارغة اضعاف ما يحس من المملوءة
هذا بعد تسليم وجود الخلاء وعدم انحدار الماء بالطبع الى الحيز الخالي بناء على ارادة القادر او ان في الخلاء
موجود دافع ويمكن ان يقال لا يحس بها لغاية الصغر مع فرط الامتزاج بالاجزاء المائية قوله ومنع القائلون
بالاعتماد هذا اصطلاح اصحابنا القائلون بالاعتماد ذهب بعضهم الى ان الاعتماد في كل جسم امر واحد ربما تعدد اسماؤه بحسب
الاعتبار حتى يسمى بالنسبة الى العلو خفة والى السفل ثقلا وليس له بالنسبة الى الجهات الاخر اسم خاص كما نقل
عن بعض جواز الاعتماد ان بمعناه جاز ان يعرض لذلك الامر الاعتبارات المختلفة والاضافة الى الجهات الست
وذهب بعضهم الى انها متعددة متضادة لا لعموم حكم الاعتمادين بالنسبة الى جهتين وبعضهم الى انها متعددة غير
متضادة لان من جذب حجرا ثقيلا الى جهة العلو فانه يحس منه اعتمادا الى جهة السفل ولو جذبه غيره الى جهة
السفل يحس منه اعتمادا الى جهة العلو ولان كلا من المتجاذبين يجد فيه التعاوم التساوي في القوة
يحس من الحبل اعتمادا الى خلاف جهته والحق ان الاعتمادين الطبيعيين اعني الثقل والخفة متضادان
لا يتصور اجتماعهما في شيء واحد باعتبار واحد وانه لا تضاد بين الاعتماد الطبيعي وغير الطبيعي كما في الحجر الذي
يرفع الى فوق فان الرافع يحس مدافعة هابطة والدافع مدافعة صاعدة واما غير الطبيعي من الاعتماد
فيختلف المختلفان منه متضادان كالاعتماد يمنة ويسرة لانه مبدأ قريب للحركة فلو جاز الاعتماد ان معا لجاز
الحركتان بالذات معا لاستلزام وجود المؤثر وجود الاثر ويلزم منه جواز كون الجسم آن واحد في حيزين
واما قيد بالذات لانه لا يمتنع حركتان مختلفتان اذا كانت احداهما بالذات والاخرى بالعرض كراكب السفينة يتحرك
الى خلاف الجهة التي تتحرك اليها السفينة وهذا يبطل ما قال الجبائي ان الحركتين الى جهتين متضادتان فلذا قلنا
الاعتمادان الموجبان لهما وتحقيق الامر ما قال الآمدي ان هذا تمثيل بلا جامع كيف والحركة اثر الاعتماد وتضاد
الآثار لا يوجب اختلاف المؤثر فضلا عن تضاده كالطبع يوجب الحركة بشرط الخروج عن الحيز الطبيعي والسكون
بشرط الحصول فيه على ان الوقف حاكم فان اجتماع الحركتين الى جهتين انما امتنع لاستلزامه حصول الجسم
حال واحد في حيزين ولا كذلك الاعتمادان والجواب انه ان اريد بالمبدأ القريب تمام العلة فلا نسلم ان الاعتماد
كذلك بل لا بد من انتفاء المانع وان اريد الاعم فلا نسلم انه يوجب وجود الاثر على انه لو تم هذا الدليل لزم تضاد
الطبيعي وغير الطبيعي لجريانه فيه ولكنا لا نسلم معارض بانهما لو كانا متضادين لما جاز اجتماعهما واللازم باطل
لان الحبل المتجاذب تجاذبين متساويين لا يحسن فيه مقاومتين كذلك في كل من الجانبين مدافع الى جانبه
ولا يتحرك الى ان يمتنع عن التحرك لكثرة المدافعة فيه اجتماعا قوله والمعتزلة يسمون الطبيعي
منه وهو الثقل والخفة الى العلو والسفل وغير الطبيعي مجتلبا كالاعتماد الثقيل الى العلو
والخفيف الى السفل فسرا وكذا سائر الجهات ولهم اختلافات في ان الاعتماد منها ما قال

اصاع

الحبابي ان في الهواء اعتمادا صاعدا لازما لما شاهد في الزق المنفوخ المقسور تحت الماء انه اذا شق خرج
الهواء صاعدا وسقوطه لما على الهواء اذ الماء صعد الهواء بالزق وما يتعلق به من الثقيل لا يقال يجوز ان لا يكون
ذلك لصعوده اللازم بل لضغط الماء اياه واخراجه حتى انه يشغل حيزا ليس لانا نقول لو لم يكن فيه طبع الصعود
والطفو على الماء لما رأيته ثقل طفاه الماء الا استقرارا وثباتا لكن لا نعلم سيما اذا شق الزق مستودا
وقال ابو هاشم ليس للهواء اعتماد لازم ولو كان فيه طبع صعود لانفصل عن اجزاء الخشبة التي في الماء وصعد
دون الخشبة لان سبب صعود الحبابي لصعوده وطفوها سوى تخلل اجزائها وتشبث الهواء بها لا يقال يجوز ان
يمنع التركيب حال موجبه للتلازم وعدم الانفصال سيما وهو هواء لم يوجد كتعلق المقتضي للانفصال كالانفكاك
سوى ترتبها بالامتزاج لانا نقول الكلام في الاجزاء الهوائية وهي لا الاجزاء الخشبية لا التي صارت جزء المتميز
كما في سائر المركبات على ما هو رأي الفلاسفة فالاقرب ان يقال ان احتباسه بها فيما بين الاجزاء الخشبية منعها لانفصال
او وجدت لانتفاء ومنها ما قال الجبائي ان الاعتماد غير باق لان ما كان او مجتلبا وقال ابو هاشم بل اللازم
باق بحكم المشاهدة كما في الالوان والطعوم تمسك الجبائي بان الانسان اذا حمل على حجره حائطا فاعتماده
المجتلب غير باق وكذا اللازم لا شتراكهما في اخص اوصاف النفس اعني كونه اعتمادا وهابطا واجيب بان ما لا يبقى من
الاعراض كالاصوات وغيرها لا فرق فيها من المعدود وغير المعدود وكذا في الاعتمادات التي يحملها مقدور
ولازمها غير مقدور ورد الاول بمنع كون اخص الاوصاف الاعتماد انها طلب الاعتماد واللازم والثاني
بانه تمثيل بلا جامع ومنها ما قال الجبائي ان الاعتماد لا يولد حركة ولا سكونا وانما يولدهما الحركة قال ابو
هاشم بل المولد لهما الاعتماد لانه لو انتصب عمود قائم وادعم بدعامة فاعتمد عليه انسان الى جهة الدعامة ثم ازيلت
الدعامة فان العمود يتحرك الى جهتها ويسقط وان لم يتحرك المعتمد مع كون مما ضعف لا دلالة فيه على الانحصار
فيجوز ان يكون المولد هو الحركة تارة والاعتماد اخرى وكذا ما قيل ان حركة الرامي سابق على حركة الحجر لانه قائم
يندفع عن حيزه امتنع اشتغال يد الرامي الذي لا يسع له تداخل الجسمين لانه ان اريد التأخر بالزمان فلا نسلم الذي
لا يوجبه لجواز ان يكون اندفاع هذا واشتغال ذاك في زمان واحد كما في اجزاء الحلقة التي تدور على نفسها بل الآن
كذلك وان لزم ان لا يعقل وان اريد بالذات فالامر بالعكس اذ ما لم يتحرك اليد لم يتحرك الحجر ولهذا يصح ان يقال
تحركت اليد فتحرك الحجر دون العكس فالاقرب ان المولد للحركة والسكون قد يكون الحركة وقد يكون الاعتماد
فانه يولد اشياء كثيرة من الحركات وغيرها بعضها بالذات من غير شرط كتوليده الحركة على ما سبق من انه السبب الذي
للحركة وبعضها بالذات بشرط كتوليد الاعتماد في صاع المحلق المجسم بشرط حركاته وكتوليده عود الجسم الى حيزه الطبيعي
بشرط خروجه عنه وكتوليده الاصوات بشرط المصاكة وبعضها لا لذاته كتوليده المجاورة المولدة للتأليف وكتوليده
تفرق الاتصال المولد للألم قوله والفلاسفة يسمونه اي الاعتماد ميلا ويقسمونه الى الطبيعي والقسري والنفساني
لان مبدأه وما يبعث عنه ان كان امرا خارجا عن محله فقسري كميل السهم الى فوق والا فان كان مع قصد
وشعور فنفساني كاعتماد الانسان على غيره والا فطبيعي سواء اقتضته القوة على وتيرة واحدة ابدا كميل الحجر
المسكن في الجو او اقتضته على وتيرة مختلفة كميل النبات الى التبرز والتزيد ومنهم من سمى المقرون بالقصد
والشعور اراديا وجعل النفساني اعم منه ومن ان يسمى الطبيعي اعني ما لا يكون على وتيرة واحدة للاختصاص
بذوات الانفس وربما يطلق على صنف من ذلك الصنف فهذا الاعتبار يسمى ميل النبات نفسانيا ومنهم من
جعل خارجا عن الاقسام لكونه مركبا على ما سيأتي في بحث الحركة مع زيادة كلام في هذا المقام ثم قد ذكروا

القسري ع

احكاما ولذلك تردد في ان الميل نفس المدافعة المحسوسة او مبداها القريب الذي يوجد عند كون الحجر مثلا في
الهواء او ساكنا على الارض ومنها ان الميل الطبيعي لا يوجد في الجسم عند كونه في حيزه الطبيعي والا فاما ان يكون الميل
مستلزما لطلب حصول الحاصل او غيره فيلزم ان يكون المطلوب بالطبع متروكا بالطبع ولا اما في حد ذاته مبدا الميل الذي
ربما يتخلف الاثر عنه لفقد شرط او وجود مانع ومنها ان الميل الطبيعي لا يجتمع مع الميل القسري لامتناع
المدافعة الى جهة مع المدافعة عنها ضرورة فالحجر المرمي الى فوق لا يكون فيه مدافعة هابطة بالفعل بل بالقوة
بمعنى ان من شانه ان يوجد فيه ذلك عند زوال غلبة القوة القسرية واما الى جهة واحدة فقد يجتمعان كما في الحجر
المدفوع الى اسفل فان فيه مدافعة هابطة بعضها بالقسر وبعضها بالطبع واخرى احداثهما القاسر بظاهره حسب قوته
وضعفه ولهذا يكون حركته اسرع مما اذا سقط بنفسه فيهبط وتتفاوت تلك السرعة بتفاوت قوة القاسر
ومنها ما ذكروا في بيان ان الحجر الذي يتحرك صاعدا بالقسر ثم يرجع هابطا بالطبع ان حركته القسرية تشتد
ابتداء وتضعف عند القرب من النهاية والطبيعية بالعكس لان ميل القسري يزداد ضعفا بمصاكات يتصل عليه
مقاومة الهواء المخروق مع زوال الميل الطبيعي اعني مبدا المدافعة قوة الى ان تتعادلا ثم يأخذ القسري في
الانتقاص ويأخذ الطبيعي في الغلبة فيأخذ حركته في الاشتداد ومنها استدلالهم على وجود الميل الطبيعي بان الجسمين
المرميين بقوة واحدة اذا اختلفا في الصغر والكبر اختلفت حركاتهما في السرعة والبطوء وليس ذلك الا لكون
المقاوم الذي هو الميل الطبيعي اعني مبدا المدافعة في الكبير اكثر منه في الصغير لان التقدير عدم التفاوت في
الفاعل والقابل الا بذلك واجاب الامام بان الطبيعة هو سارية في الجسم [illegible] بتفاوته فيكون في الكبير اكثر
وبزيادة المقاومة احق والعلماء [illegible] يزعمون انها امور ليس مما يشتد ويضعف او يقل ويكثر في الجسم الواحد
حتى ان طبيعة كل الماء وبعضه واحدة ولا شك في حق ذلك الا بمعرفة حقيقة ما هو المراد بالطبع ههنا وهم لم
يزيدوا على ان الطبيعة مبدا لما يصدر عنه من الحركة والسكون اولا وبالذات دون شعور وارادة وهو تعريف لها
بما يصدر عنها من غير ان يتعلق عنه ولا يتحقق الصدور الا على ما خارجه عنه كنزول الحجر الى السفل وقد يكثر كل ما يصدر عنه الحركة
على نهج واحد من دون شعور وقد يسمى كل قوة جسمانية طبيعة ومن ثمة ذلك لا يفيد معرفة حقيقته واما اطلاقها على المزاج
او على الكيفية الغالبة من الكيفيات المتضادة او على الحرارة الغريزية او على النفس النباتية فيه على ما ذكروه في الكتب
مختص بالمركبات **قوله النوع الثاني المبصرات** ذهب الفلاسفة الى ان المبصر اولا وبالذات هو الضوء
واللون وان كان ابصاره مشروطا بالاول وقد يبصر بتوسطهما ما له تعلق بالكيفيات المحسوسة من الكيفيات المختصة بالكميات
ومن المقادير والاوضاع وغير ذلك كالاستقامة والانحناء والتحدب والتقعر وسائر الاشكال وكالطول والقصر
والصغر والكبر والقرب والبعد والتفرق والاتصال والحركة والسكون والضحك والبكاء والحسن والقبح و
غير ذلك واما ما يتوهم من ان الابصار يدرك الرطوبة واليبوسة والملاسة والخشونة مبني على انه يبصر ملزوماتها
كالسيلان والتماسك الراجعين الى الحركة والسكون وكاستواء الاجزاء في الوضع واختلافها فيه **قوله**
المبحث الاول حقائق الالوان بل جميع المحسوسات ظاهرة غنية عن البيان ولا خفاء في تضاد السواد والبياض لما
بينهما من غاية الخلاف لكونهما طرفي الالوان واما ما بينهما من الحمرة والصفرة وغير ذلك فعند المحققين انواع متباينة
يختص كل منها باثار مختلفة وليست متضادة لانهم اشترطوا في المتضادين غاية الخلاف ولا اقتصاد **قوله**
والمعنى الظاهر من كلام القوم ان انواع الالوان هي السواد والبياض والحمرة والصفرة وغير ذلك وانواع
الكيفيات الملموسة هي الحرارة والبرودة والرطوبة واليبوسة ونحو ذلك الا ان المحقق هو ان انواع اللون [illegible]
هي البياضات المخصوصة التي لا تتفاوت افرادها كبياض الثلج مثلا وكذا في السواد وغيره تركيب كل ما يقال

بالتشكيك حتى ان النوع من الملموسات ليس مطلق الحرارة بل الحرارة المخصوصة التي يكون افرادها على السوية كحرارة النار
الصرفة مثلا والنوع من المبصرات ليس مطلق الضوء بل الضوء الخاص الذي لا تتفاوت فيه افراده كضوء الشمس
مثلا واما نفي الاشتداد من جهة ان الانواع قد تكون بجملة جملة منها عارض خاص واسم خاص كالبياضات
المشتركة في تفريق البصر وفي اسم البياض والسوادات المشتركة في جمع البصر وفي اسم السواد وكالحرارات
والبرودات ونحو ذلك فيتوهم ان تلك الجملة نوع واحد بخلاف الاضواء فانه لا ينفرد جملة جملة منها بعارض
واسم فلا يتوهم ذلك فيه بل ربما يتوهم كون المجموع نوعا واحدا فاللون والضوء قد وقعا في مرتبة واحدة من
المبصرات الا ان اللون جنس للالوان بخلاف الضوء لما فيه من التفاوت والضوء يتوهم نوعه لتعارض
انواعه بخلاف اللون واما يتوهم ذلك في جملة جملة من انواعه كالبياض مثلا لتعارض انواع البياض وكالسواد
في تعارض انواع السواد وعلى هذا القياس فصار الضوء نظير البياض مثلا في انه ليس نوعا بالحقيقة ولا
جنسا بل عارضا ومنشا ذلك على ما تقرر عندهم من ان المقول بالتشكيك لا يكون الا عارضا لامتناع التفاوت
في الماهية وذاتياتها لان الامر الذي فيه يتحقق التفاوت حيث يوجد في الاشد دون الاضعف ان لم يكن
داخلا في الماهية لم يتحقق التفاوت فيها بل كانت في الكل على السواء وان كان داخلا فيها لم يتحقق اشتراك
الاضعف فيها لانتفاء بعض الاجزاء مثلا الخصوصية التي توجد في نور الشمس دون القمر ان كانت من
داخليات الضوء لم يكن ما في القمر ضوءا والا لم يكن تفاوت النورين في نفس الماهية فان قيل لو صح هذا الدليل
لزم ان لا يكون العارض ايضا مقولا بالتشكيك فانه لا شك في الشدة والضعف لان القدر الزائد ان كان داخلا في مهية
العارض وما صدقه فلا اشتراك للاضعف فيه وان كان خارجا فلا تفاوت لان ما هو مفهوم العارض فيهما
على السواء مثلا الخصوصية التي توجد في بياض الثلج دون العاج ان كانت داخلة في مفهوم البياض لم يكن
ما في العاج مع موصوفاته والا كان مفهوم البياض فيهما على السواء اجيب بانه داخل في ما صدق عليه المعروض
الاشد وان لم يدخل في ما صدق عليه العارض ولا في ما صدق عليه المعروض الاضعف ولا يلزم من عدم دخوله في مفهوم العارض
ثبوته في جميع المعروضات ولقائل ان يقول [illegible] على الدليل المذكور على امتناع التفاوت في الماهية
وذلك انه كما جاز التفاوت في العارض باعتبار امر خارج عنه داخل في ما صدق عليه بعض المعروضات فلم لا يجوز
في الماهية باعتبار امر خارج عنها داخل في هوية الافراد مثلا يكون النور تمام ماهية الانوار او جنسا لها و
يكون الخصوصية التي في نور الشمس امرا خارجا عن جميع النور داخلا في هوية نور الشمس وعلى هذا القياس
وتوجيه المنع انا لا نسلم ان القدر الزائد اذا كان خارجا عن الماهية كانت الماهية في الكل على السواء وانما
يلزم لو لم يكن ذلك زيادة في نفس الماهية واذا تحقق فلا عبرة بكونه داخلا في ما صدق عليه المعروض حتى لو جعلنا
الخصوصية التي في نور الشمس من عوارضه كان التفاوت بحاله واما الفرع يكون من جنس العارض وزيادة
فيه فان الخصوصية التي في نور الشمس وبياض الثلج وحرارة النار ليست الا زيادة في نوره وبياضه وحرارته ولا
نمنع مثل ذلك في الماهية وحاصله ان عدم دخول القدر الزائد الذي به التفاوت في المعنى المشترك
الذي فيه التفاوت ان كان ما يفيد التفاوت لزم عدم تفاوت شيء من المفهومات في افراده سواء كان
عارضا لها او ذاتيا وهو خلاف المفروض وان لم يكن لم يفد تمام الدليل على امتناع تفاوت الماهية وذاتياتها
ومن ههنا ذهب بعضهم الى نفي التشكيك مطلقا تمسكا بالدليل المذكور وجوز بعضهم التشكيك والتفاوت في الماهية
وذاتياتها نظرا الى عدم دليل الامتناع بل ادعوا ان تفاوت الخط الاطول والاقصر تفاوت في الماهية
الخطية وان ما في الاطول كما هو في الاقصر [illegible] لان الزيادة التي في الاطول من جنس الخط وان لم يكن داخلا

في ماهيته وان ادعى الفرق بين ما اذا كان ذلك العدد الخارج عن البصر المدرك داخلا في ماهية الاشد وبين ما اذا
كان داخلا في مجرد هويته لم يكن مدفوع البيان مع ان الدليل المذكور لا يتم حينئذ في اجزاء الماهية لجواز ان يكون
ماله يتفاوت المحسوس خارجا عنه داخلا في ماهية بعض انواعه **قوله المبحث الثاني** زعم بعضهم انه لا
حقيقة للون اصلا والبياض انما يتخيل من مخالطة الهواء للاجسام الشفافة المتصغرة جدا كما في الثلج
فانه لا سبب هناك سوى مخالطة الهواء ونفوذ الضوء في اجزاء صغار جمدية شفافة وكما في زبد الماء والمسحوق
من البلور والزجاج الصافي والسواد يتخيل من عدم نفوذ الضوء في الجسم لكثافته وانزعاج اجزائه وباقي
الالوان يتخيل بحسب اختلاف الشفيف وتفاوت مخالطة الهواء وقد يشتد السواد لبل الماء نظرا الى
انه يخرج الهواء فلا يكمل نفوذ الضوء الى السطوح ولهذا يميل الثوب المبلول الى السواد والجمهور
على انها كيفيات حقيقية لا متخيلة وظهورها في الصور المذكورة بالاسباب المذكورة لا ينافي تحققها ولا
حدوثها باسباب اخر على ما قال ابن سينا انه لا شك في ان اختلاط الهواء بالمشف سبب لظهور اللون الابيض
ولكنا ندعي ان البياض قد يحدث من غير هذا الوجه كما في البيض المسلوق فانه يصير اشد بياضا مع ان النار
لم تحدث فيه تخلخلا وهوائية بل اخرجت الهوائية عنه ولهذا صار اثقل وكما في الدواء المسمى بلبن العذراء فانه
يكون من خل طبخ فيه المرداسنج حتى انحل فيه ثم يصفى حتى يبقى الخل في غاية الاشفاف ثم يطبخ المرداسنج في ماء
طبخ فيه القلي ويبالغ في تصفيته ثم يخلط الماءان فيتعقد فيه المنحل الشفاف من المرداسنج ويصير في غاية البياض
ثم يجف وما ذاك لحدوث تفرق واشفاف ونفوذ هواء فيه فانه كان متفرقا متخلخلا في الخل ولا يعارض
اجزاء متفرقة وانعكاس ضوء البعض الى البعض لان حالة ما في الخل بالتفرق اولى بذلك وكذا الشيء
الاسفيداج وكما في الجص فانه يبيض بالطبخ بالنار ولا يبيض بالسحق والتشويه مع ان تفرق الاجزاء
ومداخلة الهواء فيه اظهر وقد طعن ابن سينا فيما ذكر حصول البياض في الثلج وزبد الماء ومسحوق البلور والزجاج
ونحو ذلك بانه لا سبب فيه سوى مخالطة الهواء بالمشف بل ادعى حصوله باسباب اخر بعد ما كان لا يعلم
حصوله الا بهذا السبب على ما قال في موضع من الشفاء لا اعلم هل يحصل البياض بسبب اخر ام لا وكان في
صاحب المواقف فهم وجاءه من سوء الفهم بعض عبارات الشفاء حيث نقل عنه ان سبب البياض في
الصور المذكورة ان اختلاط الهواء بالمشف على الوجه المخصوص سبب لظهور لون ابيض ولزومه لون
من البياض انه يمكن وجود البياض فيها بالحقيقة فينسبه الى السفسطة وعدم استدلاله في الشفاء على حصول
البياض من غير اختلاط الهواء بالمشف بطرق الاتي ثم البياض يميل الى السواد حيث يكون من
البياض تارة الى الغبرة ثم العودية ثم السواد وتارة الى الحمرة ثم القتمة ثم السواد وتارة الى الخضرة ثم النيلية
ثم السواد فانه يدل على اختلاف طرق تركب هذه الالوان اذ لو لم يكن الا السواد والبياض ولم يكن البياض
الا لمخالطة الهواء للاجزاء الشفافة لم يكن في تركب السواد والبياض الا الاخذ في طريق واحد وان وقع فيه
اختلاف فبالشدة والضعف واما مثل انعكاس الحمرة والخضرة ونحو ذلك من الالوان فانه لو كان اختلاف
الالوان لاختلاف الشفاف نفعه لوجب ان لا ينعكس مع الاحمر والاخضر الا البياض لان السواد الاكدر
يحكم الثبوت ودلالة هذين الوجهين على ان سبب اختلاف الالوان لا يجب ان يكون هو التركيب من السواد
والبياض اظهر من دلالته على ان سبب البياض لا يجب ان يكون هو مخالطة الهواء للاجزاء الشفافة مع انه
في الملازمة نظر لجواز ان يقع تركب السواد والبياض على انحاء مختلفة وان ينعكس السواد عند الاختلاط
والامتزاج وان لم ينعكس عند الانعكاس واقتصر بعضهم على نفي البياض واثبت السواد لكن ثابت

القلي المشفف

من التقليل

القتمة نوع من الحمرة

اختلاف

والتخلخل

البياض يبلى ويقبل جميع الالوان بخلاف السواد ورد بعد تسليم الامرين بانه يجوز ان يكون الخفيف متعارفا و
لازما لزوال سببه الاول ولزوم سبب التخلخل لا يقال البياض يقبل جميع الالوان وكل ما يقبل الشيء
يكون عاريا عنه ضرورة سابقة القبول والفعل لانا نجيب بمنع الصغرى فانه انما يقبل ما سوى البياض الذي هو
فلا يلزم الا عراؤه عنها وان اريد بالقبول معنى الامكان بحيث يجامع الفعل منعنا الكبرى ونقول انا نمنع
وتدبعا لو كان القابل للشيء واجب العراء عنه لكان ممتنع الاتصاف به وهو ظاهر ولنسخ الى التعقيب
مشروط فلا يلزم الا امتناع الاتصاف ما دام قابلا ولا استحالة فيه **قوله** وقيل القابل للون المحض
السواد والبياض كيفيتين حقيقيتين منهم من زعم انهما اصل الالوان والبواقي بالتركيب كما يشاهد من
ان البياض والسواد اذا اختلطا وحدهما حصلت الغبرة وان خالط السواد ضوء كما في الغمامة التي
يشرق عليها الشمس والدخان الذي يخالطه النار فان كان السواد غالبا حصلت الحمرة وان تساويا
الحمرة القانية حصلت القتمة وان غلب الضوء حصلت الصفرة ثم ان الصفرة اذا خالطها سواد
مشرق حصلت الخضرة ثم ان الخضرة اذا انضم اليها سواد اخر حصلت الكراثية واذا انضم اليها بياض
حصلت الزنجارية ثم الكراثية ان خالطها سواد قليل حمرة حصلت النيلية ثم النيلي ان خالطها حمرة حصلت
الارجوانية وعلى هذا القياس ومنهم من زعم ان الاصل هو السواد والبياض والحمرة والصفرة والخضرة
والبواقي بالتركيب بحكم المشاهدة ولا يخفى انها انما تفيد ان التركيب المخصوص يفيد اللون المخصوص اما
ان ذلك اللون لا يحصل الا من هذا التركيب ولا يكون حقيقة منفردة فلا **قوله المبحث الثالث** الضوء
غني عن التعريف كسائر المحسوسات وتعريفه بانه كيفية هي كمال اول للشفاف من حيث هو شفاف او بانه
كيفية لا يتوقف الابصار بها على الابصار بشيء اخر تعريف بالاخفى وكان المراد التنبيه على بعض الخواص
والضوء ان كان من ذات المحل بان لا يكون فائضا عليه من مقابلة جسم اخر مضيء فذاتي كما للشمس ويسمى ضياء
والا فعرضي كما للقمر ويسمى نورا اخذا من قوله تعالى وهو الذي جعل الشمس ضياء والقمر نورا اي ذا نور والعرض
ان كان حصوله من مقابلة المضيء لذاته كضوء جرم القمر وضوء وجه الارض المقابل للشمس فهو الضوء الاول
وان كان من مقابلة المضيء لغيره كضوء وجه الارض قبل طلوع الشمس من مقابلة الهواء المقابل للشمس وكضوء
داخل البيت الذي في الدار من مقابلة هواء الدار المضيء من مقابلة الهواء المقابل للشمس فهو الضوء الثاني
والثالث وهلم جرا على اختلاف الوسائط بينه وبين المضيء بالذات الى ان ينتهي الضوء بالكلية ويعدم وهو
الظلمة اعني عدم الضوء عما من شأنه ان يكون مضيئا فهو عدم ملكة للضوء لا كيفية وجودية على ما ذهب اليه البعض والا
لكان مانعا للجالس في الغار من ابصار من هو في هواء مضيء خارج الغار كما انه مانع له من ابصار من
هو في الغار وذلك للقطع بعدم الفرق في الحائل المانع من الابصار بين ان يكون محيطا بالرائي او بالمرئي
او متوسطا بينهما ورد بمنع ذلك بانه ليس كمانع بل احاطة الضوء بالمرئي شرط للرؤية وهو مفقود في الغار
لكن لا بناء على حيلولة الظلمة لكنه مانع من الابصار تمسك القائلون بكونها وجودية بقوله تعالى وجعل الظلمات
والنور فان المجعول لا يكون الا موجودا واجيب بالمنع فان الجاعل كما يجعل الوجود يجعل العدم
الخاص كالعمى وانما المنافي للمجعولية هو العدم الصرف **قوله** ولم يتردد لاختلاف المحققين من
الحكماء في اضاءة الهواء وانما الخلاف في ان محل الضوء هو نفس الهواء الصرف او ما يخالطه من الاجزاء
البخارية والدخانية ونحو ذلك احتج القائلون الاولون بانا نشاهد الهواء المضيء في المشرق
وقت الصباح وبانه لو لم يكن مضيئا لوجب ان نرى بالنهار الكواكب التي في الجهة المقابلة للشمس اذ

او الهواء اخر يقابلها

لا مانع سوى انفعال الحس من ضوء اقوى وضعفهما باطلان الكلام في الهواء الصرف والآخر ما ذكره
الامام وهو ان اضاءة الهواء لو كان بسبب مخالطة الاجزاء لكان الهواء كلما كان اصفى كان اقل ضوءا
وكلما كان اكدر واغلظ ما كثر والامر بالعكس وفيه ايضا ضعف لجواز ان يكون الموجب مخالطة
الاجزاء الى حد مخصوص اذا جاوزه اخذ الضوء في التنقصان وحاصله تجويز ان يضر الافراط كالتفريط
التفريط تمسك الآخرون بانه لو تكيف بالضوء لوجب ان يحس مضيئا كالجدار واللازم باطل لان الهواء غير
مرئي ورد بمنع الملازمة اذ من شرائط الرؤية اللون ولا لون للهواء الصرف قوله واما الظل فهو
ما يحصل اي الضوء الحاصل من الهواء المضيء بالمضيء بالذات كالشمس والنار او بالغير كالقمر وقد يفسر
بالضوء المستفاد من المضيء بالغير والاصفياء يصدق على الضوء الحاصل من مقابلة جرم القمر مع انه ليس
ظلا وفاقا وما ذكر في المواقف من ان مراتب الظل تختلف قوة وضعفا بحسب اختلاف الاسباب والمعدات
كما يشاهد في اختلاف ضوء البيت بحسب كبر الكوة وصغرها ففيه انه يعلم ما لا نهاية له انقسام الكوة ممتنع
على ما راه الحكماء من عدم تناهي انقسامات الاجسام والمقادير وما معها وان كانت محصورة بين حاصرين
حتى ان الذراع الواحد يقبل الانقسام الى ما لا نهاية له ولو بالفرض والوهم وما تقرر من ان المحصور بين الحاصرين
لا يكون الا متناهيا فمعناه بحسب الكم الاتصالي اولا انفصاله لا بحسب الانقسام قوله واذا كان ما يشاهد
للضوء ترقرق وتلألؤ على الجسم حتى كانه يفيض منه ويضطرب مجيئا وذهابا بحيث يكاد يستر ما ان كان
ذاتيا كما للشمس سمي شعاعا وان كان عرضيا كما للمرآة سمي بريقا قوله المبحث الرابع ذهب بعض الحكماء الى ان
الضوء اجسام صغار تنفصل من المضيء وتتصل بالمستضيء تمسكا بانه متحرك بالذات وكل متحرك بالذات جسم
اما الكبرى فظاهرة واما الصغرى فلانا نجدنا بالذات لان الاعراض تتحرك تبعا لمحالها واما الصغرى فلان الضوء ينحدر من الشمس
الى الارض ويتبع المضيء الانتقال من مكان الى مكان كما في ضوء السراج المنقول من موضع الى موضع
وينعكس عما يلقاه الى غيره وكل ذلك حركة والجواب المنع بل كل ذلك حدوث للضوء في المقابل للمضيء او الحركة
وهم ويدل على بطلان هذا الراي وجوه ١ انه لو كان جسما متحركا لامتنع حركته الى جهات مختلفة ضرورة انها ليست
بالقسر والارادة بل بالطبع والحركة بالطبع انما يكون الى العلو او السفل ٢ انه لو كان جسما لامتنع حركته
في لحظة من فلك الشمس الى الارض مع خرق الافلاك كما يحكيه ٣ انه لو كان جسما والاجسام في انه محسوس
بالبصر لكان ساترا للجسم الذي يحيط به الضوء وكان الاكثر ضوءا اشد استتارا والواقع خلافه ولو سلم
عدم لزوم الاستتار لعله خفاء بانه مرئي حاملة الحامل فيلزم ان يكون الاكثر ضوءا اقل ظهورا واصعب
رؤية لا ان يكون اعون على ادراك الباصرة السليمة نعم ربما يستعان بالحائل على ابصار الخطوط الدقيقة
عند ضعف الباصرة بحيث يحتاج الى ما يجمع القوة وقد تمسك بان ذلك انما هو شان الاجسام الكثيفة لا
الشفافة واما هذا النوع من الاجسام فاطافته بالمرة شرط للرؤية قوله المبحث الخامس الحق ان الضوء
كيفية مغايرة للون وليس عبارة عن ظهور اللون على ما يراه بعض الحكماء وانه شرط لرؤية اللون لا لوجوده على
ما يراه ابن سينا ولا تمسك لهما يعتد به فيما ادعيا كيف وانه قريب من انكار الضروريات وما ذكر الامام الرازي
من ان قبول الجسم للضوء مشروط بوجود اللون فلو كان وجود اللون مشروطا بوجود الضوء لزم الدور
ضعيف لانه ان اراد بالمشروطية توقف السبق فممنوع او المعية فغير مجد على انه قد صرح بوجود الضوء بدون
اللون كما في البلور ونحوه قوله النوع الثالث من الكيفيات المحسوسة المسموعات وهي الاصوات والحروف
والصوت عندنا يحدث بمحض خلق الله تعالى من غير تاثير لتموج الهواء والقرع والقلع كسائر الحوادث وكثيرا ما

يوجد الا راى الباطل للعلا سمع من غير تعرض لتلبسه بالبطلان الا انها تحتاج الى زيادة بيان والصوت عندهم
كيفية تحدث في الهواء بسبب تموجه المعلول للقرع الذي هو امساس عنيف والقلع الذي هو تفريق عنيف
بشرط مقاومة المقروع للقارع والمقلوع للقالع كما في قرع الماء وقلع الكرباس بخلاف القطن لعدم المقاومة
والمراد بالتموج حالة شبيهة بتموج الماء تحدث بتصادم بعد تصادم مع سكون بعد سكون وليس الصوت نفس
التموج او نفس القرع والقلع على ما يتوهمه بعضهم بناء على اشتباه الشيء بسببه القريب او البعيد لان التموج
والقرع والقلع ليست من المسموعات قطعا لانما يدرك الاولان باللمس والاخران بالبصر وقد يتوهم انه لا
وجود للصوت في الخارج وانما يحدث في الحس عند وصول الهواء المتموج الى الصماخ واستدل على بطلان ذلك
بانه لو لم يوجد الا في الحس لما ادرك عند سماعه جهته وحاله من القرب والبعد لان البعد من انه لا وجود له
في مكان وجهة خارج الحس واللازم باطل قطعا لانا اذا سمعنا الصوت نعرف انه وصل الينا من جهة
اليمين او اليسار وهو من مكان قريب او بعيد لا يقال يجوز ان يكون ادراك الجهة لاجل ان الهواء المتموج
يجيء منها وتمييز القرب والبعد لاجل ان اثر القارع القريب اقوى من البعيد وان لم يكن الصوت
موجودا في الجهة والمسافة لانا نقول لو صح الاول لما ادركت الجهة التي على خلاف الاذن السامعة وليس
كذلك لان السامع قد يسد اذنه اليمنى ويحس الصوت من يمينه يسمع باذنه اليسرى ويعرف انه جاء من يمينه
مع القطع بان التموج الهواء المتموج لا يصل الى اليسرى الا بعد الانعطاف من اليمين ولو صح الثاني لم يكن
يشتبه القوة والضعف بالقرب والبعد فلم يتميز بين البعيد القوي والقريب الضعيف والحس في الصوتين
المتساويين في القرب والبعد المختلفين بالقوة والضعف انهما مختلفان في القرب والبعد وليس كذلك ولهم
نزاع في مقام اخر وهو انه اذا وصل الهواء المتموج الى الصماخ فالمسموع هو الصوت القائم بالهواء الواصل
فقط او بالهواء الخارج ايضا والحق هو الاخير والا لما ادرك جهة الصوت وحاله من القرب والبعد فانه
لو لم يقع الاحساس به الا من حيث انه في الهواء الواصل الى الصماخ دون الخارج الذي هو مبدأ حدوث
الصوت او وسطه لم يكن عند الحس فرق بين ما اذا وصل اليه من جانب الصماخ اصلا فلم يعرف
جهته ولا قربه وبعده كما ان اللمس لما لم يدرك الملموس الا من حيث اتصاله به لا من حيث انه من اول المسافة
لم يتميز بين وروده من اليمين او اليسار او القريب او البعيد وظاهر انه في معرفة جهة الصوت وحاله من
القرب والبعد لا يدل على انها مطلوبين من جهة ان هذا الشان انما بالهواء الخارج من الصماخ ايضا مسموع
وذلك يدل على انه هناك موجود وبهذا ما قال الامام ان التمييز بين الجهات وفي القرب والبعد من الاصوات
لما كان حاصلا علمنا انا ندرك الاصوات الخارجة حيث هي ولا يمكننا ان ندركها حيث هي الا وهي موجودة
في الخارج عن الصماخ وما اورد من الاشكال وهو ان المدرك بالسمع لما لم يكن الا الصوت دون الجهة لم
يمكن كون الصوت في تلك الجهة مدركا له بل يدرك الصوت الذي في تلك الجهة لا من حيث هو في تلك الجهة
بل من حيث انه صوت فقط وهذا لا يختلف باختلاف الجهات فكيف يوجب ادراك الجهة ليس بشيء لانا لا نجعل
كون الصوت في تلك الجهة مدركا بالسمع الا بمعنى انا نعرف بمجرد سماع الصوت تلك الجهة انه هناك كما نعرف
بذوق الحلاوة او شم الرائحة من هذا الجسم انها منه وان لم يكن الجسم من المذوقات والمشمومات واما
السبب لك حاصل ما ذكروا فيه انا بعد ما ادركنا الصوت عند الصماخ نتبع بتاملنا مسافة ادراكنا
الذي يصل الينا الى ما قبلها فاقبلها من جهته ومبدأ وروده فان كان تبعه ما يتبعه حتى يتبعه ادراكه الى
حيث ينقطع [illegible] وجه ندرك الوارد [illegible] وما يتبعه منه موجودا في جهته ونتفطن [illegible] وقربه وما [illegible]

قوة امواجه وضعفها ولذلك يدرك البعيد ضعيفا لانه يضعف تموجه حتى اوّلم يبق في المسافة اثر منهى بتالملا
الهواء لم يعلم من قدر البعد الا بعد ربما ينبّى قوله ويدل على كون ادراكه بوصول الهواء راى اللّادشفه
انه اذا وجد شباب الصوت موضع ينكشف بهواء ذلك الموضع يدرك الصوت ثم الى ورد الماء ومن جميع الجهات
لا ادرى انما يحس مبلغ الصوت وضعفه ولا يسمع الا المسامع التى تقع في تلك المسافة ويصل اليها ذلك
الهواء ويسكنوا الوجوه ا ان الصوت يميل مع هبوب الريح ولا يسمع من كان الصوت من جهته لعدم وصول
الهواء الى صماخه فلو لم يكن الهواء حاملا له لم يتوقف السماع على وصول ذلك الهواء لما كان كذلك ب
ان من وضع طرف انبوبة في فمه وطرفها الاخر في صماخ انسان ويتكلم فيها بصوت عال سمع ذلك الانسان دون
غيره من الحاضرين وما ذلك الا لمنع الانبوبة وصول الهواء الحامل للصوت الى الصماخ ج انا نرى ضرب الفاس
كفرضى لفاس على الخشبة مثلا ونتأخر سماع الصوت عنه زمانا ما ونحسب تفاوت المسافة قربا وبعدا
فلولا ان السماع موقوف على وصول الهواء لما كان كذلك واجيب عن الكل بان غاية ما ذكرتم ونقولها
تفيد القطع بانه يجوز ان يكون ميل الصوت مع الرياح واختصاص صاحب الانبوبة بالسماع وتاخر
السماع عن ضرب الفاس بسبب اخر فلا يدل على توقف السماع على وصول هواء حامل للصوت والحق ان هذه
امارات يفيد الحدس الحدسى للناظر وان لم يقم حجة على المناظر واستدل على بطلان توقف السماع على
وصول الهواء بوجوه ا انه لو كان كذلك لما ادركنا جهة الصوت ولا شيء من القرب والبعد لان الواصل لا يكون
الا في الصماخ والجواب ما سبق من ان المدرك لما توقف ادراكه على وصول الهواء الذى سمع القائم بالهواء
الواصل فيجوز كما في اللمس لم البعد ايضا كما في الابصار ٢ انا ندرك صوت المؤذن عند هبوب الريح ميل
من جهتها الى خلافها والجواب ان ذلك انما يكون عند امكان الوصول في الهواء وان لم يكن على وجهه ولا
لا نخرج من سمع السماع ٣ انا نسمع صوت من يتكلم معنا ومنه جدار صلب مع القطع بامتناع نفوذ الهواء في
المسافة من غير ان يزول عنه ذلك الشكل الذى هو اضعف واسرع زوالا من الرقم على الماء وقد صار مثلا
في عدم البقاء والجواب بانه اذا لم يكن ثم فلا بل منافذ ولا يكون هناك طريق اخر للهواء فلا نم السماع الاترى
انه كلما كانت المنافذ اقل كانت السماع اضعف واما بقاء الشكل فان اريد به حفظ الشكل الذى يعرض
للهواء فيصير سببا لحدوث الكيفية المخصوصة فلا حاجة لنا الى بقائه لانه من المعدات وان اريد به تلك الكيفية
المسموعة المسماة بالصوت والحرف فلا امتنع من الاستعداد في بقائه مع النفوذ في المنافذ والحق
ان قيام تلك الكيفية المخصوصة الغير القارة بكل جزء من اجزاء الهواء بدليل ان كل من في تلك المسافة سمعها
وبقاء اجزاء الهواء مع فرط لطافتها على تلك الهيئة والكيفية مع هبوب الرياح ومع النفوذ في منافذ الاجسام
الصلبة مستبعد جدا وابعد منه حدوث الصدى وهو ان الهواء اذا تموج وقاومه جسم املس كجبل او
جدار بحيث يرده ذلك التموج الى خلفه على هيئته كما في الكرة المرمية الى الحائط المقاوم لها حدث من ذلك
صوت هو الصدى وتردد فيه ان حدوثه من تموج الهواء الاول الراجع على هيئته او من تموج هواء الفضا
بين المقاوم مكتنفا بكيفية الهواء الراجع وهذا هو الاشبه وكيف ما كان فبقاء الهواء على كيفيته التى
لا استولت عليها معا وعدم الحجر الصلب ثم الرجوع على هيئته واحداث كيفية فى ماده ورد الى حد الوصول
الى الصماخ من المستبعدات التى تكاد تلحق بالمحالات قوله البحث الثاني قد يعرض للصوت كيفية بها يتميز
عن صوت اخر ما ثله في الحدة والثقل يتميز له المسموع والحرف هي تلك الكيفية العارضة في عبارة ابن سينا
وذلك الصوت المعروض في عبارة جمع من المحققين ومجموع العارض والمعروض في عبارة البعض وكلامه
اشبه بالحق

وقيد المماثلة بالحدة والثقل اى الزيرية والبمية احترازا عنهما فان كلا منهما يفيد تميز صوت عن آخر يميزا
في المسموع لكن القيد مخصوص بكونهما يختلفان بالحدة والثقل ضرورة وقيد التميز بالمسموع احترازا عن مثل
الطول والقصر والطيب وغيره فان التميز بها لا يكون بميزاء المسموع لانها ليست بمسموعة الا ان في
كونها من الكيفيات نظرا فالاولى انه احتراز عن مثل الغنة والبحوحة من النطق فالاولى تولنا
تميزا في المسموع على ان يكون ما به التميز في المسموع على العكس نوع ان الحدة والثقل من المسموعات بخلاف
الغنة والبحوحة والحق ان معنى التميز في المسموع ليس ان يكون ما به التميز مسموعا بل ان يحصل به التميز في
نفس المسموع بان يختلف باختلافه ويتحد باتحاده كالحرف بخلاف مثل الغنة والبحوحة وغيرها فانها
قد يختلف مع اتحاد المسموع وبالعكس وما وقع في الطوالع من ان الحروف كيفيات يعرض للاصوات
يتميز بعضها عن البعض في الثقل الخ كلام لا نعقل له معنى وكانه جعل قوله في الثقل متعلقا بالحدة
اى في بعض المماثل له في الثقل واراد بالخفي الحدة وترك قيد التميز في المسموع لشهرته وكفى بهذا اختلالا
والحق ان تعريف الحرف بما ذكر تعريف بالاخفى وكان المقصود منه يحصل للملاحظة الواضحة عند العقل وليسى
على خصوصياتها قوله وينقسم الى صامت ومصوت الحركات الثلث بعد عندهم في الحروف ويسمى
المصوتة المقصورة والالف والواو والياء اذا كانت كل منها مولدة من حركات تجانسها اعنى الالف من
الفتحة والواو من الضمة والياء من الكسرة يسمى المصوتة الممدودة وهي المسماة في العربية بحروف المد لانها تحدث
للحركات وما سوى المصوتة يسمى صامتة ويندرج فيها الواو والياء المتحركتان او الساكنتان اذا لم يكن قبل
الواو ضمة وقبل الياء كسرة واما الالف فلا يكون الا مصوتا واطلاقها على الهمزة باشتراك الاسم وليس
المراد بالحركة والسكون هنا ما هو من خواص الاجسام بل الحركة عبارة عن كيفية حاصلة في الحروف الصامتة
من اماله مخرجه الى مخرج احدى الالات فالى الالف فتحة والى الواو ضمة والى الياء كسرة ولاحلاف في امتناع
الابتداء بالمصوتة واما الخلاف في ان ذلك لكونه حتى تمتنع الابتداء بالساكن الصامت ايضا ولذاته لكونه
عبارة عن مدة متولدة من اشباع حركة تجانسها فلا يتصور الا حيث يكون قبلها صامت متحرك وهذا هو الحق لان
كل سليم الحس يجد من نفسه امكان الابتداء بالساكن وان كان من خواص لغة العرب كالوقف على المتحرك والجمع
بين الساكنين من الصوامت الا في الوقف مثل زيد وعمرو واذا كان الصامت الاول حرف لين والمد به
عل حكمه فيضعه فانه جائز كما اذا كان الاول مصوتا كدوابّ وعدم جواز البعض على الابتداء بالساكن لا يدل
على امتناعه كالتلفظ ببعض الحروف فان ذلك لقصور الالة والا شهد التجربة الامكان بان المصوت
انما كان مشروطا بالصامت فلو كان الصامت مشروطا به في بعض المواضع كان الابتداء لزم الدور التسخ
لان المصوت مشروط بان يسبقه صامت والصامت في الابتداء مشروط بان يلحقه مصوت مقصور فيكون معا
ولا استحالة فيه قوله وينقسم اى الحرف باعتبار آخر الى آني وزماني لانه ان امكن تمديده كالفاء فزماني
وان لم يمكن كالطاء فآني وهو انما يوجد في اول زمان ارسال النفس كالتاء والطاء او في اخر زمان حبسه كما في
غلط وما يقع في وسط الكلمة مثل بطل يحتمل الامرين وعروض الان للصوت يكون بمعنى انه طرف له كالنقطة
للخط ومن الانات ما شبه الزماني كالحاء والخاء وهو مما يمكن تمديده لكن يحكم بانه يتلفظ منهما افرادا متعاقبة
ولا يشعر الحس بامتياز زمان بعضها عن بعض فيظن حرفا واحدا قوله والى متماثل يريد ان الحروف
التسع والعشرين الواقعة في لغة العرب وما سواها مما يقع في بعض اللغات انواع مختلفة بالماهية وقد
يختلف افراد كل منها بعوارض مشخصة كالتاء التى يتلفظ بها زيد الآن او في وقت اخر او يتلفظ
بها عمرو او غيره مسموعة كالتاء والمحركة بالفتحة او الضمة او الكسرة مع قطع النظر عن الاشخاص يكون المراد

ا تم

اعلام

رب ... غلط الثا
... آخر ٢

بواحده

النوع الواحد اما متحدة في السكون والحركة كالباءان ان كتبتا او المتحركين بالفتحة او الضمة او الكسرة واما مختلفة
كالباءان ان كانت ساكنة والمتحركة او المصوتة والمصمتة وهذا هو المعنى بالتماثل والاختلاف بحسب العارض وبهذا اندفع ما
يقال انه ان اريد بالتماثل التماثل في الجميع على ما هو المصطلح لم يكن المختلف بالعارض متماثلا وان اريد
الاتحاد في العارض فما كان منها كالباءان ان كان [illegible] المختلف ضرورة انه لا يتصور التعدد بدون
اختلاف في [illegible] العارض **قوله** والصامت مع المصوت هذا ابتنى على بعض المباحث معنى المقطع مع استهاده
مما بين القوم فاورد [illegible] حرح [illegible] العارف [illegible] والامام [illegible] وعنوان الحرف الصامت
مع المصوت المقصور يسمى مقطعا مقصورا مثل لب بالفتح او الضم او الكسر ومع المصوت الممدود يسمى مقطعا
ممدودا مثل لا ولو ولي [illegible] المقطع الممدود المقطع مقصور مع حرف ساكن بعده مثل هل وقل
ويسمى لمماثلة المقطع الممدود في الوزن فانه لا حاجة الى هذا التفصيل فان المقطع الممدود ليس الا
مقطعا مقصورا مع ساكن [illegible] سواء كان مصوتا مثل لا او صامتا مثل هل ولذا قال ان المقطع
حرف مع حركة او حرف متحرك مع ساكن بعده والاول المقصور والثاني الممدود فلما المقطع الممدود باعتبار
الكل صامتان معا الهاء واللام في هل منها مصوت مقصور هو فتحة الهاء [illegible] الاول مجرد صامت ومقصور
ممدود ليس منها مصوت مقصور على ما راه اهل العربية من ان اللام والالف منها متحركة لان المصوت
الممدود ليس الا اشباعا للمصوت المقصور فيكون المقصور جزءا من الممدود [illegible] ما قال ان الحركات
ابعاض حروف المد [illegible] لا [illegible] انما مع مصوت ممدود **قوله** وما يتركب من الحروف الكلام وتفسير المقطع
من الحروف المسموعة المتميزة وتحرز بالمسموعة عن المكتوبة والمتخيلة وبالمتميزة عن اصوات الطيور والكلام ينقسم
الى المهمل والموضوع والموضوع الى المفرد والمركب والمفرد الى الاسم والفعل والحرف والمركب الى التام الذي
يصح السكوت عليه والى غير التام واللفظ اعم من الحرف والكلام وهو كلام او اللفظ المفيد بمعنى دلالته على
نسبة يصح السكوت عليها سواء كانت [illegible] مثل قم [illegible] زيد قائم [illegible] وسواء كان اللفظ مقطعا مقصورا
مثل ق او ممدودا مثل [illegible] او مركبا من المقاطع كما ذكر [illegible] اللفظ مما يتركب من المقاطع بمعنى الحرف
والمقطع ولذا قال [illegible] المركب الفاظ او حروف او مقاطع [illegible]
[illegible] مقطع ولفظ [illegible] من مقطع وحرف [illegible] لفظ وحرف [illegible]
وقوا فان كلا منها مقطع ممدود فقط [illegible] من حرفين صامت ومصوت واما مثل قم
مقطع مقصور ولفظ هو التمثيل المستتر [illegible] وهذا [illegible] كلام الباء او الواو [illegible]
مستتر هناك **قوله** وزعم [illegible] ان القول [illegible] الكم وان الكم المتصل [illegible]
وعبارة هو القول واحد [illegible] وكل ما هو كذلك [illegible] ان اجزاء
الا [illegible] مقاطع مقصورة او ممدودة [illegible] المركبات [illegible] مقصور وممدود مثل [illegible] او بالعكس
مثل كان ثم [illegible] اعظم ما [illegible] اصغر ما [illegible] الالفاظ من المقاطع
البسيطة المقصور ثم الممدود ثم [illegible] المركبة [illegible] المقصور [illegible] الممدود والقول
ربما [illegible] منها [illegible] ان [illegible] او اكثر [illegible] منها ما [illegible]
ومنها ما يحتاج الى [illegible] او اكثر [illegible] الكبرى وانما [illegible] التعدد [illegible]
للقول خاصية الكم [illegible] ان الكم [illegible] الكم المنفصل **قوله النوع الرابع**
المذوقات [illegible] ان اصول الطعوم [illegible] تسعة [illegible] للفاعل من الحلاوة والبرودة
والاعتدال [illegible] الطافة والكثافة والاعتدال منها [illegible] ما ذكر [illegible]

موكولة في المطولات ثم يتركب من التسعة طعوم لا تحصى بحسب اختلاف المركبات [illegible] قوة
وضعفا وامتزاج شيء من الكيفيات الملموسة بها بحيث لا يتميز في الحس وهذه المركبات قد يكون لها اسم كالبشاعة
للمركب من المرارة والقبض كما في الحضض بضم الضاد الاولى وفتحها نوع من [illegible] وكالزعوقة للمركب من المرارة
والملوحة كما في السبخة وقد لا يكون كالحلاوة والحرافة في العسل المطبوخ والمرارة [illegible] في الهندبا والمرارة
والحرافة والقبض في الباذنجان والفرق بين القبض والعفوصة ان القابض يقبض ظاهر اللسان والعفص
ظاهره وباطنه والتفاهة المعدودة في الطعوم هي مثل ما في اللحم والخبز [illegible] البعض [illegible] الطعم [illegible]
كالبسائط ومنها الكسر بطعمه لانه لا يتحلل منه شيء [illegible] الرطوبة اللعابية الا بالحيلة كالحديد [illegible]
يعد في الطعوم [illegible] ما قالوا ان طعم الهندبا مركب من المرارة والتفاهة [illegible] **قوله النوع الخامس المشمومات**
وليس لها اسماء [illegible] واعلم انهم وان اجروا هذه الاوصاف [illegible] الاسماء اعني المبصرات و
والمسموعات والملموسات والمذوقات والمشمومات على الانواع [illegible] من الكيفيات [illegible] الاسماء
انما هي بحسب اللغة [illegible] الموضوع على الكيفية او على المحل او عليهما [illegible] مصادر [illegible] موضوعة للكل
النوع من الادراك كالابصار والسماع او لما يضاف اليه كالمبصرات ومنها [illegible] الورد وحمرته وصفة
الصوت لا مضمونه [illegible] الحرير [illegible] الطعام وحلاوته [illegible] العنبر ورائحته **قوله القسم الثاني**
اي من الاقسام الاربعة للكيف الكيفيات المختصة بذوات الانفس [illegible] الحيوانية بمعنى انها انما تكون من بين الاجسام
للحيوان دون النبات والجماد [illegible] بعضها لبعض المجردات من الواجب [illegible] ان العاقل [illegible]
صفة الحيوة والعلم والقدرة [illegible] للواجب لا يجعلونها من جنس الكيفيات والاعراض ثم الكيفية النفسانية ان
كانت راسخة سميت ملكة والا فحالا لما [illegible] منهما [illegible] لا يكون الا بعارض [illegible] ان يكون [illegible] حالا ثم [illegible]
ملكة كما ان الشخص [illegible] الانسان يكون صبيا ثم [illegible] وان كان [illegible] الوهم [illegible] بعض
العبارات انه هو [illegible] الشخص [illegible] العوارض المشخصة فمنها الحيوة
[illegible] معنى الحيوة [illegible] واما حيوة الحي من الاجسام [illegible] اختلفت العبارات [illegible] احلاف
[illegible] عن الاطلاع عليها والتعبير عنها الا باعتبار اللوازم والاثار [illegible] الحس
والحركة مشروطة باعتدال المزاج والقيد الاخير للتحقيق على ما هو [illegible] البعض [illegible] قوة هي
مبدأ لقوة الحس والحركة وكان هذا هو المراد بالاول [illegible] عن قوة الحس والحركة [illegible] اعتدال النوع
[illegible] سائر القوى الحيوانية اي المدركة والمحركة على ما [illegible] اعتدال النوع هو ان لكل
نوع من المركبات العنصرية مزاجا خاصا هو اصلح الامزجة بالنسبة اليه [illegible] ذلك المزاج لم يكن
ذلك النوع ثم لكل [illegible] من ذلك النوع ولكل شخص [illegible] مزاج يخصه هو اصلح بالنسبة اليه
[illegible] الاول اعتدالا نوعيا والثاني صنفيا والثالث شخصيا [illegible] ذكره بحسب المزاج
[illegible] المركب [illegible] بنوع من انواع الحيوان [illegible] قوة الحيوة [illegible] الله تعالى
الحواس الظاهرة والباطنة والقوى المحركة [illegible] المنافع ودفع المضار [illegible] الحيوة مشروط باعتدال
المزاج ومبدأ لقوة الحس والحركة [illegible] بالضرورة [illegible] القوة الغاذية لوجودها في النبات بخلاف
الحيوة [illegible] لم يثبت ان الحيوة مبدأ لقوة الحس والحركة لا نفسها وان الغاذية في النبات والحيوان [illegible]
واحدة [illegible] بتلك الحيوة مغايرة [illegible] مغايرة [illegible] لقوة الحس والحركة
ولقوة الغذاء الحيوانية بان الحيوة موجودة في العضو المفلوج للحيوان [illegible] وحركة وفي العضو

الزائل من غير اغتذاء او اغتذى فان عدم الاحساس والحركة وعدم الاغتذاء انما يدلان على عدم قوة الحس والحركة وعدم
قوة التغذية لجواز ان توجد القوة ولا يصدر عنها الاثر لمانع من جهة القابل واجيب بان القوة ما يصدر عنه
الاثر بالفعل يعني انا نريد ان القوة التي يصدر عنها بالفعل آثار الحيوة كحفظ العضو عن التعفن مثلا باقية
والقوة التي يصدر عنها بالفعل الحس والحركة والتغذية غير باقية فلا يكون [illegible] ولا يشعر كلام الملخص المحقق
وليس معناه ان القوة اسم لما يصدر عنه الاثر بالفعل فانه ظاهر البطلان كيف وهو قد صرح بان في العضو المفلوج
قوة الحس والحركة باقية لكنها عاجزة عن الاحساس والحركة نعم يتوجه ان يقال لم لا يجوز ان يكون مبدأ جميع تلك
الآثار قوة واحدة وهي الحيوة وقد يتخلف عنها البعض دون البعض لخصوصية المانع لكن الحق ان مغايرة المعنى
المسمى بالحيوة للقوة الباصرة والسامعة وغيرهما من القوى الحيوانية والطبيعية مما لا يحتاج الى البيان قوله
وعندنا لا اشتراط [illegible] جمهور المتكلمين الى ان قيام المعنى المسمى بالحيوة ليس مشروطا بما عدا المزاج والبنية
والروح الحيواني للقطع بانه يمكن ان يخلقها الله تعالى في البسائط بل في الجزء الذي لا يتجزى والمراد بالبنية البدن
المؤلف من العناصر الاربعة وبالروح الحيواني جسم لطيف بخاري يتكون من لطافة الاخلاط [illegible] التجويف
الايسر من القلب ويسري الى البدن في عروق نابتة من القلب تسمى بالشرايين [illegible] وكثير من المعتزلة
لما هذا الاشتراط بناء على انا نعلم بالضرورة زوال الحيوة بانتقاض البنية وتفرق الاجزاء وبانحراف المزاج عن
الاعتدال النوعي وعدم سريان الروح في العضو لسدة او شدة ربط يمنع نفوذه ورد بان غاية ذلك الدوران
وهو لا يفيد الاشتراط بحيث يمتنع بدون تلك الامور واستدل بعض المتكلمين على امتناع كون الحيوة
مشروطا بالبنية بانها لو اشترطت بها فاما ان يقوم بالجزء من البنية حيوة واحدة فيلزم قيام العرض بالكثير من
محل واحد وقد عرفت بطلانه واما ان يقوم بكل جزء حيوة وحينئذ اما ان يكون قيام كل جزء مشروطا بالقيام بالآخر
فيلزم الدور اولا فيلزم الرجحان بلا مرجح لتماثل الاجزاء واتحاد حقيقة الحيوة لا يقال لم لا يجوز ان يقوم
بالبعض فقط لانا نقول [illegible] من الخارج الا انا نقول فيكون الحي هو ذلك البعض لا البنية المؤلفة واجيب بانها
تقوم بالمجموع الذي هو البنية المؤلفة وليس هذا من قيام العرض بمحلين على ما سبق او تقوم بكل جزء حيوة ولكن
اشتراط كل بالآخر بطريق المعية دون التقدم فلا يلزم الدور الممتنع او يكون [illegible] مشروطا بغيرها
حيوة بالآخر من غير عكس لمرجح يوجد في الخارج وان لم يطلع عليه لا يقال فحينئذ يكون الحيوة غير مشروط بالبنية
حيث تحققت في الجزء الآخر من غير شرط لانا نقول [illegible] اشتراط قيام الحيوة [illegible] بقيام حيوة بالجزء الاول لا يستلزم
عدم اشتراطه بوجود الجزء الاول الذي به يتحقق البنية قوله واما الموت فزوال الحيوة ومعنى زوال الصفة
عدمها عما يتصف بها بالفعل وهذا معنى ما قيل انه عدم الحيوة عما من شأنه اي عما يكون من جنس ما يتصف بالحيوة
بالفعل فيكون عدم ملكة الحيوة كما في العمى الطاري بعد البصر لا كمطلق العمى ولا يلزم كون عدم الحيوة عن
الجنين مبدأ استعداده للحيوة موتا فعلى هذا يكون الموت عدميا [illegible] الحيوة فيكون
وجوديا وعليه [illegible] ان يحمل ما ذكره المعتزلة من ان الموت فعل من الله تعالى او من الملك يقتضي زوال الحيوة
المختص بغير جرح واحترز بالقيد عن القتل وحمل الفعل على الكيفية المضادة مبني على ان المراد بالاثر الصادر
من الفاعل [illegible] وهو الظاهر لكان [illegible] لا بالموت وقد يستدل على كون الموت
وجوديا بقوله تعالى خلق الموت والحيوة فان العدم لا يوصف بكونه مخلوقا واجيب بان المراد بالخلق
التقدير وهو يتعلق بالوجودي والعدمي جميعا ولو سلم فالمراد خلق اسباب الموت [illegible] بحذف المضاف
وهو كثير في الكلام ومثل هذا ولو كان خلاف الظاهر كاف في دفع الاحتجاج قوله ومنها اي من الكيفيات النفسانية

الاخر

الادراك وقد سبق نبذ من الكلام فيه والذي استقر عليه رأي المحققين من العلامة ان حقيقة ادراك الشيء حضوره عند
العقل اما بنفسه واما بصورته المنتزعة او الحاصلة ابتداء المرتسمة في العقل الذي هو المدرك او آلته التي بها الادراك
وهذا معنى ما وقع في الاشارات ادراك الشيء هو ان يكون حقيقته متمثلة عند المدرك يشاهدها ما به يدرك على
ان المراد بتمثل الحقيقة حضورها بعينها او بمثالها سواء كان المثال منتزعا من امر خارجي او متحصلا ابتداء
وسواء كان منطبعا في ذات المدرك او في آلته والمراد بالمشاهدة مطلق الحضور وفي قوله يشاهدها ما به يدرك
تنبيه على انقسام الادراك الى ما يكون بغير آلة فيكون ارتسام الصورة في ذات المدرك والى ما يكون بالآلة فيكون
في محل الحس كما في الابصار بحصول الصورة في الرطوبة الجليدية او في الدماغ وكادراك الحس المشترك بحصول
الصورة الخيالية في محل يتصل به والمراد بالمشاهدة مجرد الحضور على ما هو معناه اللغوي لا الابصار او الادراك
عن الشيء الخارجي على ما هو المتعارف لئلا يلزم فساد التفسير نعم تتضمن العبارة في جانب الادراك العقلي تكرارا بحسب
اللفظ كانه قيل هو حضور عند المدرك حال الحضور عنده لان ما به الادراك العقلي هو ذات المدرك وفي جانب
الادراك الحسي تكرارا بحسب المعنى حيث كان هناك حضور عند المدرك وآخر عند الآلة وليس كذلك بل الحضور عند
النفس هو الحضور عند الآلة [illegible] لم يكن [illegible] يكاد
يشهد العقل بانه حصول امر لم يكن [illegible] ظهور الشيء عند العقل وليس
ذلك بوجوده في الخارج اذ كثيرا ما يدرك ما لا وجود له في الخارج من المعدومات بل الممتنعات وكثيرا ما يوجد الشيء
في الخارج ولا يدركه العقل [illegible] بل بوجوده في العقل بمعنى ان يحصل فيه اثر يناسب ذلك الشيء [illegible] في
الخارج لكان اياه وهذا هو المعنى بحصول الصورة وحضورها وتمثلها وارتسامها وحصول الشيء بها ونحو ذلك
ولا [illegible] من ادراك الشيء سواه والاعتراض بان الادراك صفة المدرك والحصول ونحوه صفة الصورة [illegible]
اليه عند المحصلين سواء جعلنا الادراك مصدر المبني للفاعل او المفعول وايضا [illegible] ويذكر المدرك [illegible]
[illegible] في تعريف الادراك [illegible] والجواب ان المراد المعنى الذي يقال له المدرك [illegible] وان لم يعرف حقيقة
هذا الوصف [illegible] بان هذا ليس تعريفا للادراك بل تعيينا وتخصيصا للمعنى المسمى بالادراك لا وضح عند العقل
قوله حقيقته اشارة الى ما ذكروا من ان الشيء المدرك اما ان لا يكون خارجا عن ذات المدرك كالنفس
وصفاتها واما ان يكون خارجا وحينئذ فاما ان يكون ماديا او غير مادي ففي الاول يكون حقيقته المتمثلة عند المدرك
نفس حقيقته الموجودة في الخارج ويكون ادراكه دائما وفي الثاني يكون صورة منتزعة منه وفي الثالث يكون صورة متحصلة
في العقل غير مفتقرة الى الانتزاع من حقيقة خارجية لكونها صورة لما هو موجود بنفسه كادراك المفارقات او لما لا
تحقق له ولا حقيقة اصلا كادراك المعدومات واعترض على الاول بوجوه احدها انه يقتضي ان يكون ادراك
النفس لذاتها وصفاتها دائما لدوام الحضور والا لزم [illegible] مع انا لا نطلع على اكثرها وما
[illegible] الا بعد النظر والتأمل واما الكلام في مائية النفس ولا يجوز ان يكون [illegible] عن العلم بالعلم لانه ايضا
مما يلزم دوامه [illegible] وهم يقولون ان علمنا بذاتنا نفس ذاتنا وثانيها ان حصول الشيء للشيء وحضوره عنده
يقتضي تغايرا بين [illegible] ضرورة فيمتنع علم الشيء بنفسه وثالثها ان النفس اذا كانت عالمة بذاتها وصفاتها
كانت عالمة بعلمها بذلك وهلم جرا لا الى نهاية فيلزم علوم غير متناهية بالفعل واجيب عن الاول بمنع
بطلان اللازم [illegible] وهو مكابرة وعن الاخيرين بان التغاير الاعتباري كاف والاعتبارات العقلية تنقطع بانقطاع
الاعتبار وحاصله ان ليس هناك الا شيء واحد [illegible] من حيث يعتبر
مفهوم [illegible] يكون عالما ومن حيث يعتبر ما عداه يكون معلوما ومن حيث يعتبر مفهوم [illegible] يكون علما ورجع الى ان

عنها

ع

وجود الشيء اعني حصوله وحضوره لا يزيد عليه بحسب الخارج قوله وكما ان صورة الشيء اشارة الى دفع اعتراضات
للامام وغيره منها ان العلم لو كان بحصول الصورة المساوية التي تسمى بالعلم الشيء يلزم من تصور الحرارة والبرودة
كون النفس المدركة حارة وباردة وكذا جميع الصفات وهو مع ظهور فساده مستلزم اجتماع الضدين كالحرارة والبرودة
عند تصورهما والجواب ان الحار ما قام به هوية الحرارة لا صورتها وماهيتها وكذا جميع الصفات ومن هنا
كان الهوية جزئية مكتنفة بالعوارض ما هي للصفات الخارجية والصورة كلية مجردة الا يلحقها الا الاحكام والا يترتب
عليها الآثار وحد الا اشارة وانها للهوية يعني انها يحصل ادراك وحدها في الخارج كانت اثارها ثم الامام والحكيم
كما يطلق على الصورة المعقولة كذا على الموجود العيني وبهذا الاعتبار يقال تارة ان المعقول الصور مساوية لما
وتارة انه نفس طبيعتها فضلا عن المساواة وجواب اخر وهو ان حصول الشيء للشيء يقال لمعان منها الحصول
الملك لصاحبه وبالعكس وحصول السواد للجسم وبالعكس وحصول السرعة للحركة وحصول الصورة للمادة وبالعكس
وحصول الكل منهما للجسم وبالعكس وحصول الحاضر لما حضر عنده وبالعكس ويلزم الاتصاف انما هو في حصول العرض
للمحل ولا كذلك حصول الحاضر لما حضر عنده وهو معلوم لنا بالوجدان ويتحقق كونه حصولا لنا وان لم نقدر على التعبير
عن خصوصيته بغير كونه ادراكا او شعورا او احاطة بكنه الشيء او ما يجري مجرى هذه العبارات وبهذا اعني بكون
الحصول الادراكي مغايرا للحصول العرضي للمحل المستلزم للاتصاف لا يلزم من ادراك المعاني التي يكون من
صفات النفس كالايمان والكفر والجود والبخل كون ادراك صفات النفس على الاتصاف الحصول الاتصافي فكيف
يلزم ذلك فيما ليس من شان النفس الاتصاف بها كالحرارة والاستدارة ونحو ذلك وانما الكلام في ان الحصول الاتصافي
هل يستلزم الحصول الادراكي حتى يلزم تعقل النفس لصفاتها على ما زعموا انهم لم يتنبهوا ان ذلك مبني على ان
مجرد الحصول الاتصافي كاف في ادراك النفس صفاتها او على انه مستلزم للحصول الادراكي والحق ان الكل
لوجود غير متاصل هو الصورة وتمام كونها لو كان كذلك لزم في ادراك النفس لذاتها عدم التمايز بين الصورة
وبين الصورة وتوصيفها باجتماع المثلين مدفوع بما يرسل لتغاير بين الصورة والهوية وبان التماثل المانع من
الاجتماع انما هو بين الهويتين ولو سلم فبطريق الحصول الاتصافي وما يحتاج ادراكا الحصول الادراكي غير
الحصول الاتصافي ولم يحقق كون الحصول الاتصافي لما سابق الادراك مستلزما للادراك كان علام استلزامه
مما ليس من شان الادراك كحصول السواد للحجر اولى فلا يرد ما ذكر الامام من ان الادراك اذا كان نفس الحصول كان
المدرك هو الذي له الحصول فكان الجسم الحار مدركا كالحرارة ومنها انا نعلم قطعا ان المدرك بالحس او العقل هو
الموجود العيني كهذا السواد وهذا الصوت والا كان القول بانه مثال وشبح من ذلك الموجود لا نفسه يكون
سفسطة والجواب انه لا نزاع في ان المدرك هو ذلك الموجود لكن ادراكه عبارة عن حصول صورته ومثاله
عند المدرك بحصولها فيه او في آلته ومنها انكم تجعلون المدرك للمحسوسات هو النفس او الحس المشترك مع
ان حصول الصورة ليس فيهما بل في الخيال او غيره من الالات كالرطوبة الجليدية للمبصرات فلو كان الادراك هو
الحصول لكان المدرك ما فيه الحصول والجواب انا لا نجعل ادراك المحسوسات هو الحصول في الالة بل الحصول
عند المدرك بالحصول في الالة فلا يلزم ما ذكر وبهذا يندفع اعتراض اخر وهو انه لو كان مجرد الحضور عند الحس على ما هو
المراد لما ... كان فيه الادراك لكان الحاضر الذي لا ينفك عنه النفس مدركا وليس كذلك ومنها ان الصورة
العلمية عرض قائم بالنفس وقد جعلتموها مطابقة للموجود العيني الذي ربما يكون جوهرا لا يعقل حقيقته وامتناع كون
العرض مطابقا للجوهر ونفس ماهيته معلوم بالضرورة وايضا جعلتموها كلية مع ان كون العرض القائم بالنفس
الجزئية جزئيا ضروري وايضا تجعلون العلم تارة حصول الصورة وتارة نفس الصورة مع ظهور الفرق بينهما

والجواب ان الممنع هو كون الشيء الواحد باعتبار واحد جوهرا وعرضا وكليا وجزئيا واما عند اختلاف الاعتبار فلا
لكون الصورة العقلية عرضا من حيث كونها في الحال قائمة بالموضوع الذي هو النفس لا ينافي كونها جوهرا من حيث انها
ماهية اذا وجدت في الخارج كانت لا في موضوع واما المستحيل كون الشيء جوهرا وعرضا في الخارج بمعنى كونها ماهية اذا
وجدت في الخارج كانت في موضوع ولا في موضوع وكذا كونها جزئية من حيث قيامها بالنفس الجزئية لا ينافي كليتها من
حيث مطابقتها للافراد الكثيرة بمعنى ان الحاصل في العقل من كل منها عند التجرد عن العوارض يكون تلك الصورة
بعينها ثم نسبة الحصول الى الصورة في العقل نسبة الوجود الى الماهية في الخارج فكما انه ليس للماهية تحقق في الخارج و
لعارضها المسمى بالوجود تحقق اخر حتى يجتمعا اجتماع القابل والمقبول كذلك ليس للصورة تحقق في العقل ولعارضها
المسمى بالحصول تحقق اخر وانما الزيادة بمعنى ان المفهوم من هذا غير المفهوم من ذاك فبهذا الاعتبار يصح جعل العلم
تارة نفس الصورة وتارة حصولها فان قيل لا نزاع في ان العلم عرض موجود في الخارج بمعنى حصوله في النفس
حصولا متاصلا موجبا للاتصاف كسائر صفات النفس والصورة ليست كذلك اذ لا حصول لها الا في النفس
وحصولها فيها ليس حصولا اتصافيا مثل حصول العرض في المحل على ما سبق قلنا لا كلام في هذا الاشكال
بل اكثر الاشكالات الواردة على كون الادراك صورة ونحاه ما يمكن ان الصورة قد تؤخذ من حيث ان الحصول
بعينها فيكون عرضا قائما بالنفس حاصلا لها حصولا متاصلا اتصافيا فيكون موجودا عينيا كسائر صفاتها وقد
تؤخذ من حيث ان الحصول غيرها فيكون صورة وماهية للموجود العيني الذي ربما يكون من الجواهر فلا تتصف النفس بها
ولا يحصل للنفس حصولا متاصلا وهي بهذا الاعتبار تسمى الصورة لا تحصل لها الا في الذهن واطلاق المعلوم عليها لكون
لان المعلوم ما له صورة في العقل لا نفس الصورة نعم قد يسامح فيطلق العقل ويلحقها احكام وعوارض لا تحاذي بها
امرا في الخارج تسمى بالمعقولات الثانية وبهذا الاعتبار يصح جعل الكلية من عوارض المعلوم كما يجعل من عوارض
المفهوم واما المعلوم الذي هو ما له الصورة اعني الموجود العيني فلا تتصف بالكلية الا بمعنى ان الحاصل منه في
العقل كلي وذكر في المواقف عن الحكماء ان الموجود الذهني هو العلم والمعلوم وان تغاير كون لا ان كلا
هو ان الصورة الحاصلة منه في العقل المجردة عن المشخصات كلية او ان المعلوم بها كلي ثم قال وهذا انما يصح على
راي من يجعل العلم والمعلوم هي الصورة الذهنية او يجعل للامور المتصورة ارتساما في غير العقل والا كان المعلوم
موجودا في الخارج فيكون جزئيا لا كليا وانت خبير بانه اذا اريد بالمعلوم الصورة الذهنية لم يكن بين الوجهين فرق و لا
لقولها معنى قوله والمتكلمون يعني ان من لم يقل بالوجود الذهني وحصول التعقل بالصورة جعل العلم اما
مجرد اضافة وتعلق بين العالم والمعلوم واما صفة لها تلك الاضافة فالصفة العلم والاضافة العالمية واثبت القاضي
وراء العلم والعالمية اضافة اما الاضافة فيكون هناك ثلثة امور او لكل منها فيكون اربعة وعلى هذا ليس شيء من
الادراكات فان اورد عليهم علم الشيء بنفس ذاته فان التعلق لا يتصور الا بين شيئين احتاجوا الى التغاير
الاعتباري كما في على ما ترى في حصول الشيء للشيء نعم يرد عليهم العلم بالمعدوم فانه من الممكنات كثير من الاشكال
الهندسية والممتنعات كالمفروضات التي تبنى بها الخلف فانه لا تحقق لها في الخارج واذا لم يتحقق في الذهن ايضا لم يتصور
الاضافة بينها وبين العالم وما يقال من ان امكان كونها قائمة بانفسها على ما هو راي افلاطون او بغيرها من
الاجرام الغائبة عنا فيندفع ان المطلق من الممتنعات لا يعقل ما فيه الثابت الصورة الذهنية في العلم بالمعلومات
علمنا الادراك معنى واحد لا يختلف الا بالاضافة الى المدرك والمدرك واعلم انه غير بين الاضافة في موضع
علم كونه كذلك مطلقا فانما يستقبل العلم بالمعدومات و ... على القول بالصورة ايضا لان الصورة انما يكون لذي الصورة
لا للمعدوم المحض فاما ان يكون في الخارج فلا يكون معدوما والكلام فيه او في الذهن فيكون فيه من المعدوم امر هو

الصورة وامر آخر له الصورة وهو ظاهر لم يتعلق العلم بما في الذهن كل مرة واحد هو الصورة ومعنى كونها صورة للمعدوم
انها بحيث لو امكن في الخارج لكانت هي وكيف يدرك المعدوم لكانت اياه ثم انها حيث ما بها في الذهن وحصولها له
علم بصفة في النفس ومن حيث ذاتها وماهيتها العقلية اعني مع قطع النظر عن قيامها بالذهن معلوم لوجود
غير متأصل وهذا الخلاف الموجود فان العلم ما في الذهن والمعلوم ما في الخارج كما مر وبهذا اندفع اشكال آخر وهو
انه ان اريد بالصورة انما تكون علما اذا كانت مطابقة للخارج وذلك لان هذا انما هو في صور الاعيان الخارجية
واما المعدومات من الاعتبارات في غير ما بمعنى مطابقتها ما ذكرنا هذا وفي كلام ابن سينا اعتراف بان العلم بالممتنعات
ليس بحصول الصورة لانه ذكر في الشفاء ان المستحيل لا يحصل له صورة في العقل ولا يمكن ان يتصور شيء هو اجتماع
النقيضين بل يتصور المستحيل انما يكون على سبيل التشبيه بان يعقل بين السواد والحلاوة امر هو الاجتماع ثم يقال
مثل هذا الامر لا يمكن بين السواد والبياض او على سبيل النفي بان يحكم العقل بانه لا يمكن ان يوجد مفهوم هو
اجتماع السواد والبياض وعلى هذا يحمل ما ذكره صاحب المواقف كلام ابن سينا حيث جعل العلم بالمستحيل على لا معلوم لبناء
على ان المعلوم شيء والمستحيل ليس بشيء وحينئذ لا يرد اعتراض الامام بانه مناقض لما سبق للمعلوم سوى ما يتعلق
به العلم ولا يحتاج الى ما ذكره الامدي من انه لم يرد ان يصطلح على ان المعلوم ما يتعلق العلم من الاشياء قوله

المبحث الثاني

الاحساس ادراك للشيء الموجود في المادة الحاضر عند المدرك على هيئات مخصوصة محسوسة من الاين
والوضع والكيف والكم وغير ذلك والتخيل ادراك لذلك الشيء مع الهيئات المذكورة ولكن في حالتي حضوره وغيبته والتوهم ادراك المعاني
غير المحسوسة من الكيفيات والاضافات المخصوصة بالشيء الجزئي الموجود في المادة والتعقل ادراك الشيء من حيث هو هو
فقط لا من حيث هو شيء آخر سواء اخذ وحده او مع غيره من الصفات المدركة بهذا النوع من الادراك فالاحساس مشروط
بثلاثة اشياء حضور المادة واكتناف الهيئات وكون المدرك جزئيا والتخيل مجرد عن الشرط الاول والتوهم مجرد عن
الاولين والتعقل مجرد عن الجميع بمعنى ان الصورة تكون مجردة عن العوارض المادية الخارجية وان لم تكن عارية عن
العوارض الذهنية مثل تشخصها بحسب حلولها في النفس الجزئية ومثل عرضيتها وحلولها في تلك النفس ومقارنتها
لصفات تلك النفس وفي كون هذه من العوارض الذهنية كلام عرفته في كتب الحكمة وعند الشيخ ابي الحسن
الاشعري الاحساس بالشيء علم به فالابصار علم بالمبصرات والسماع علم بالمسموعات وهكذا البواقي ورده الجمهور بانا
نجد فرقا ضروريا بين العلم التام بهذا اللون وبين ابصاره وهكذا بين العلم بهذا الصوت وبين سماعه وبين العلم
بهذه الرائحة وشمها ونحو ذلك والجواب بالالتزام ان ما يتعلق به الاحساس يمكن تعلق العلم به بطريق آخر ولو سلم
فيجوز ان يكونا علمين متخالفين بالماهية او بالهوية وفيه ضعف اما اولا فلان امكان تعلق علم آخر ضروري كيف
والحكم عليه عند عدم الاحساس ايضا وثانيا فلان مقصود الجمهور نفي ان يكون حقيقة ادراك الشيء بالحس
حقيقة ادراكه المسمى بالعلم بحيث لا تفاوت الا في طريق الحصول كما في العلم بالشيء بطريق الاستدلال او الالهام او
الحدس واما بعد تسليم كونهما نوعين مختلفين من الادراك فيصير البحث لفظيا مبنيا على ان العلم اسم لمطلق الادراك او
لنوع منه والحق ان اطلاقه على الاحساس مخالف للعرف واللغة فانه اسم لنوع من الادراكات وقد يخص بادراك
الكلي او ادراك المركب ويسمى ادراك الجزئي او ادراك البسيط معرفة وقد يخص العلم باحد اقسام التصديق اعني
اليقين منه وهو ما لا يعارض الجزم والمطابقة والثابت ويسمى غير الجازم ظنا وغير المطابق جهلا مركبا وغير الثابت
اعتقاد المقلد وقد لا يعتبر في الاعتقاد المطابقة فيعم الصحيح والفاسد وقد يطلق على مطلق التصديق فيعم
العلم وغيره وقد يراد بالظن ما ليس بيقين فيعم الظن العرفي والجهل المركب واعتقاد المقلد وظاهر عبارة البعض
ان النقيض يعارض الحكم بامكان النقيض والظن العرفي يعارض الحكم بامكان النقيض وان كان مرجوحا

لكن التحقيق هو ان المعتبر في النقيض ان يكون بحيث لو اخطر النقيض بالبال لحكم بامتناعه وفي الظن انه لو
اخطر لحكم بامكانه مرجوحا ان كلا منهما اعتقاد بسيط لا مركب عن حكمين واعترض على اعتبار الثبات في اليقين
بانه ان اريد به عدم الزوال فربما يكون اعتقاد المقلد كذلك وان اريد امتناع الزوال فالعلم بالمحسوسات النظريات
قد يزول بالموت بعرض مبادئه فيشك فيه بل ربما يحكم بخلافه والجواب انه ان اريد الوصول بمجرد علم
الحضور بالعقل فان كان الطريان ان الشك ح ممنوع وان اريد الزوال بحيث يصير بلا يحصل والانتفاء ح
فلا نقض ح بالحكم البطري ونحوه انما الحكم بامتناع الشك في النقيض ما دام تعينا فالتصديق على ما ذكرنا يحصر في
العلم والجهل المركب والاعتقاد الصحيح والظن لان غير الجازم لا يكون راجحا لانه اذا لم يترجح الحكم في
نفس النفس واذعانها بوقوع النسبة او لا وقوعها وما ذكره الامام وجمع من المتأخرين ان غير الجازم اما ان يكون
راجحا فظن او مساويا فشك او مرجوحا فوهم مخيل لظهور ان الشك تردد في الوقوع واللاوقوع والوهم
ملاحظة للطرف المرجوح وكلاهما تصور لا حكم معه اصلا فان قيل المراد بالحكم مساوي الطرفين عند
العقل قلنا هذا تصديق يكون احد الاقسام الاربعة بمنزلة قولك انا شاك في كذا قوله والذهول شرع في
الفرق بين السهو والنسيان وقد لا يفرق بينهما ونسبتهما الى العلم نسبة الموت الى الحيوة بمعنى انهما عدم ملكة
للعلم مع خصوصية قيد الطريان وآية عدم ملكة للعلم التصديقي فيكون جهلا بسيطا بالنظر اليه وان كان
علما من حيث التصور واما الجهل المركب اعني الاعتقاد الجازم الغير المطابق وسمي مركبا لانه جهل بما في الواقع
مع الجهل بانه جاهل به فضاد العلم لصدق حد الضدين عليهما لكونهما معنيين يستحيل اجتماعهما لذاتيهما وكونهما
متقابلين وجوديين ليس تعقل احدهما بالقياس الى تعقل الآخر وبالليت المعتزلة فيما بينهما فلان الحقيقة
واحدة والاختلاف انما هو بالعارض اما اولا فلانهما لا يختلفان الا في مطابقة الواقع ولا مطابقته وذلك
خارج لان النسبة لا تدخل في حقيقة المنتسبين والاختلاف بالخارج لا يوجب الاختلاف بالذات واما ثانيا
فلان من اعتقد ان زيدا في الدار طول النهار وقد كان فيها في صدر النهار ثم خرج كان له اعتقاد واحد مستمر لا اختلاف
في ذاته مع انه كان علما ثم صار جهلا والجواب ان المطابقة واللامطابقة اخص صفات النفس للعلم والجهل
فالاختلاف فيهما يستلزم الاختلاف في الذات وظاهره معارضة ويمكن تنزيله على المنع اي لا نسلم ان الاختلاف
بالعارض لا يوجب الاختلاف بالذات وانما يكون كذلك لو لم يكن لازما ولا نسلم ان الذات واحدة بل الاعتقاد
يتجدد ما دام زيد في الدار فالمتجدد علم وحين خرج فجهل قوله المبحث الثالث العلم اما قديم لا يسبقه العدم
وهو علم الله تعالى واما حادث يسبقه العدم وهو علم المخلوق والحادث قسمان الاول ما يكون بالقوة المحضة
وهو الاستعداد للعلم وحصوله للضروريات يكون بالحواس الظاهرة والباطنة كما يستعد ويحس الطفل ان
حنو الام راحة فيستعد للعلم بان كل ما راحة وعلى هذا القياس والنظريات يكون بالضروريات بترتيب
مكتسب النظر والثاني العلم الاجمالي كمن علم مسألة ثم غفل عنها ثم سئل فانه يحضر الجواب في ذهنه دفعة
من غير تفصيل وحقيقته حالة بسيطة اجمالية هي مبدأ لتفاصيل المركب والثالث العلم التفصيلي وهو حضور
صورة المركب بحيث يعرف اجزاؤه متميزا بعضها عن بعض ملاحظا كل منها على الانفراد وذلك كما اذا نظرنا
الى الصحيفة دفعة فلا شك انا نجد حالة اجمالية من الابصار ثم اذا حدقنا النظر وابصرنا حرفا حرفا على الانفراد
حصلت لنا حالة اخرى مع ان الابصار حاصل في الحالين فالاولى بمنزلة العلم الاجمالي والثانية بمنزلة العلم
التفصيلي وبهذا تبين معنى كلام من قال ان العلم بالماهية يستلزم العلم باجزائها لكن اجمالا لا تفصيلا واعترض
الامام بان الحاصل في العلم الاجمالي اما ان يكون صورة واحدة فيلزم ان يكون للحقائق المختلفة صورة واحدة

واحدة مطابقة لكل منها على انها مساوية لها بل بعض ما صدقها وأما ان يكون صورا متعددة لكل المختلفات فيكون العلم التفصيلي بها حاصلا وغاية المعرفة ان يقال ان حصول الصور ان كان دفعة واحدة فعلم اجمالي وان كان على ترتيب زماني بان يحضر واحد بعد واحد فتفصيلي لكن على هذا لا يكون الاجمالي مرتبة متوسطة بين القوة المحضة والفعل المحض التفصيلي على ما زعموا ويمكن الجواب بان الحاصل في الاجمالي صورة واحدة مطابقة للكل من غير ملاحظة لتفاصيل الاجزاء وفي التفصيلي صور متعددة مطابقة لكل منها واحدة من الاجزاء على الانفراد وقيل معناهم من العلم الاجمالي مجرد تميز الشيء عند العقل وفي التفصيلي ذلك مع العلم بتميزه ويكون الكلام في ان العلم بالشيء هل يستلزم العلم بالعلم به وفي انه على تقدير الاستلزام هل يلزم من العلم بشيء واحد علوم غير متناهية بناء على تغاير العلم بالاشياء وما سيأتي الا مسائل وهكذا الا غير النهاية قوله المبحث الرابع قال الامام لا يجوز اطلاق العلم البديهي كسبيا وبالعكس لان كون تصور الموضوع والمحمول كافيا في جزم الذهن بالنسبة بينهما او مفتقرا الى النظر امر ذاتي له والذاتي لا يزول وهذا مع ظهور المنع على مقدمته الاولى مختص بالاوليات وذكر الامدي وغيره ان اطلاق النظري ضروريا جائز اتفاقا بان يخلق الله تعالى في العبد علما ضروريا متعلقا بما تعلق به النظري وان المعتزلة قالوا في الجواز على ما ليس من العلوم ومنعوا الوقوع فيما يكون مكلفا به كالعلم بالله وصفاته لئلا يلزم التكليف بغير المقدور وانه قبيح ممتنع وقوعه من الله تعالى فان قيل فالملازم نفي الجواز دون مجرد الوقوع فلتفسا ليس معنى كلامهم ان في العلم بالله الاطلاق جائز وليس بواقع بل انه جائز نظرا الى كونه علما وانما امتنع وقوعه لعارض من خارج هو كونه مكلفا به واما اطلاق الضروري نظريا فجوزه القاضي وبعض المتكلمين لان العلوم متجانسة اي متماثلة متفقة الماهية بناء على كون التعلق بالمعلومات والتميز الحاصل بواسطة الخصوصيات والعوارض التي ليست مقومة للذات واذا كانت متماثلة وحكم الامثال واحد جاز على كل منها ما جاز على الاخر كما جاز على الاول انه التمييز ما جاز على غيره فانظر ما بعض الاثناء ثم اقول قد سبق ان التصور والتصديق مختلفان بالحقيقة ثم العلم ان اريد به العلم بما هو احد اقسام التصديق على ما اشتهر فيما بين المتكلمين او ادعى ان حقيقة الكلام للصنف الموجب للتمييز على ما سبق او اريد ان التصورات متماثلة وكذا التصديقات فيجوز على الضروري من كل منها ان ينقلب النظري منه والجواب بعد تسليم التجانس انه ان اريد بالجواز عدم الامتناع عقلا فهو ولا نزاع فيه لحصول الامكان لكل ... ان يمتنع بواسطة العوارض والخصوصيات على البعض ما يجوز للبعض الاخر وان اريد عدم الامتناع نظرا الى ماهية العلم فغير متنازع وثانيا ذكره الامدي من انه لو سلم التجانس فلا مشترك الا حصلا في النوع والشخص ... ملحقا للنوع او الشخص فمنع ذلك مبني على انه نهم في التجانس الا اشتراك في الجنس على ما هو مصطلح الفلاسفة ولا انه كيف وهو عليه مصطلح المتكلمين وان مثل القاضي لا يجعل الاشتراك في الجنس دليلا على انه يجوز على كل من المتشاركين ما يجوز على الاخر والجمهور على ان الضروري لا يجوز ان ينقلب نظريا والا لزم جواز خلو النفس المخلوق عنه مع التوجه والالتفات وسائر شرائط حصول الضروريات لكن ذلك من لوازم النظريات فان قيل هذا لا يرد الا على من يعترض بان الضروري ما لا يحصل العقل شرطا او مستعدا له الا انهم انما يقولون باستحالة الخلو عن الضروري على الوجوه ان وجه صعف لان غايته الدلالة على عدم الخلو دون استحالته بل ليس الكلام الا في الاحتمال ان الكلام الخلو عن الضروري انما يمتنع ما دام ضروريا وبعد الانقلاب لا يبقى هذا الوصف وقد هب امام الحرمين وهو اخذ بقول القاضي الى انه لا يجوز في ضروري هو شرط لكمال العقل الذي هو مناط التكاليف النظريات لانه لو انقلب نظريا لزم كونه شرطا لنفسه وهو محال فان قيل هذا التفصيل مشعر بان القول الاول للقاضي هو الجواز مطلقا اي في كل ضروري وفيه نظر لظهور استحالة النظري بدون ضروري فلتم انما امنع في كل

اجماع الكل على الامتناع بحيث لا يبقى شيء من الضروريات لا في جواز انقلاب كل على الانفراد قوله والخلاف قد اصطلحوا على ان العلم الضروري هل يستند الى النظري ام لا تمسك المانع بانه لو استند اليه ابتنى وتوقف على النظري الموقوف على النظر لزم توقفه على النظر فلا يكون نظريا لا ضروريا هذا خلف وتمسك المجوز بان العلم بامتناع اجتماع النقيضين ضروري وهو موقوف على العلم بوجوده مثلا لان الاجتماع واللااجتماع فرع الوجود والجواب منع توقف العلم بامتناع اجتماع النقيضين ضعيف لانه ان اريد انا لا نتصور اجتماعهما ولا نجزم بامتناعه فمكابرة بل متناقض لان الحكم بعدم تصوره وعدم الجزم بامتناعه يستدعي تصوره وان اريد انا لا نتصور شيئا هو اجتماع النقيضين وانما ذلك على سبيل التشبيه كما سبق في اجتماع الشيئين فلا يضر بالمقصود لكنا حكمنا بان لا اجتماع الواقع فيما بين السواد والحلاوة لا يمكن فيما بين السواد والبياض هو موقوف على العلم بوجود بل الجواب منع ذلك فان كون الاجتماع واللااجتماع فرع الوجود على تقدير صحته لا يستدعي توقف العلم بامتناع الاجتماع على العلم بالوجود بل على تصور النقيضين بوجه ومطلقا لا يلزم ان يكون بالنظر نعم ربما يكون التصديق المستغني عن النظر فيه مفتقرا الى النظر في تصور الطرفين فان سمي مثله ضروريا كان مستندا الى النظري لكن ههنا قيل ان هذا النزاع لفظي يرجع الى تفسير التصديق الضروري انه الذي لا يتوقف على النظر اصلا او لا يتوقف على النظري بعد الحكم وان كان طرفاه بالنظر والحق ان مراد المتكلمين بالعلم ما هو من اقسام التصديق وبالضروري منه ما لا يكون حصوله بطريق الاستدلال عليه والمتنازع فيه انه هل يجوز ان ينبني على علم حاصل بالاستدلال قوله المبحث الخامس اتفق القائلون بالعلم القديم على انه واحد يتعلق بمعلومات متعددة واختلفوا في الحادث فذهب الشيخ وكثير من المعتزلة الى ان الواحد منه يمتنع ان يتعلق بمعلومين وهذا هو المعنى بقولنا يتعدد العلم بتعدد المعلوم وذهب بعض الاصحاب الى انه يجوز وجعل الامام الرازي الخلاف مبنيا على الخلاف في تفسير العلم انه اضافة فيكون التعلق بهذا غير التعلق بذاك او صفة ذات اضافة فيجوز ان يكون للواحد تعلقات بامور متعددة كالعلم القديم ومحل الخلاف هو التعلق بالمتعدد على التفصيل من حيث انه كثير فلا يكون التعلق بمجموع المشتمل على الاجزاء من هذا القبيل ما لم يلاحظ الاجزاء على التفصيل ثم رد على الامام ان الجواز الذهني اعني عدم الامتناع عند العقل بالنظر الى كون العلم صفة ذات تعلق لا يستلزم الجواز الخارجي اعني عدم الامتناع في نفس الامر على ما هو المتنازع لجواز ان يمتنع بدليل من خارج كما نقول ان كان صفة اي ليس عددا او ليس عددا فلو تعلق بما فوق الواحد لزم تعلقه بما لا نهاية له وكما قال ابو الحسن الباهلي انه يمتنع في المعلومين النظريين والا لزم اجتماع النظرين في محل واحد ضرورة ان النظر المؤدي الى وجود الصانع غير المؤدي الى وحدانيته واجيب بمنع اللزوم لجواز ان يكون المعلومان بعلم واحد حاصلين بنظر واحد لا امتناع في ان يحصل بنظر واحد امور متعددة كالتسبيح ونفي المعارض وكون الحاصل علما لا جهلا وكما قال القاضي وامام الحرمين انه يمتنع ان كان المعلومان بحيث يجوز انفكاك العلم باحدهما عن العلم بالاخر والا لزم جواز انفكاك الشيء عن نفسه ضرورة ان العلم بهذا نفس العلم بذاك والمعترض جواز انفكاكهما واجيب بانه يكفي في جواز الانفكاك كونهما معلومين بعلمين في الجملة وهذا لا ينافي معلوميتهما بعلم واحد في بعض الاحيان ومع الانفكاك فان قيل الامكان لا يمكن دوامه فيمتنع الانفكاك دائما وهو المطلوب قلنا نعم الا انه لا ينافي الامتناع بالغير وهو ان المعلومين بعلم واحد فان عند تعلق العلم الواحد بهما جاز الانفكاك بحالة ان يتعلق بهما علمان فان قيل ففرض الكلام في معلومين يجوز انفكاكهما في العقل كيف يعلما علما واحدا فلهذا امكان معلومين بذلك البحث بعض المسائل وقد يستدل بانه لو جاز كون الصنف الواحد مبدأ الاحكام المختلفة كالعلم بالسواد

والعالمية بالماضي لما ذكر كونها مبدا للعالمية والقادرية ويلزم استغناء الاشياء عن تعدد الصفات على تقدير اثباتها
بلا صفة ولا هي وتحاشيا انه غير قابل للاجتماع كثير من الاحكام ههنا مبني انه بخلاف مثل العالمية والقادرية واما فيما لا
يجوز الانفكاك كالمجاورة والمماثلة والمضادة وغير ذلك فيجوز ان يتعلق علم واحد بمعلومين بل لا يجب كما في العلم
بالشيء مع العلم بالعلم به فان هناك معلومات غير متناهية لان العلم بالشيء يستلزم العلم بالعلم به ضرورة وهو العلم بالعلم
بالعلم به وهكذا لا الى نهاية فلو لم يكن جميع ما في المعلومات معلومة بعلم واحد لزم ان يكون لكل منها علم فثبت علوم
غير متناهية وهو ظاهر البطلان وجوابه منع الاستلزام المذكور لجواز ان نعلم الشيء ولا نلتفت الذهن الى العلم به ولو
سلم فلا تغاير بين العلم بالشيء والعلم بالعلم به الا بحسب الاعتبار فينقطع بانقطاع الاعتبار قوله ثم على التعدد
لا خفاء في جواز تعلق العلمين بمعلوم واحد وهل يجوز تماثلهما فيه خلاف وتفصيل ذلك ان العلم محله هو العالم ومتعلقا
هو المعلوم فاذا تعدد المحل كعلم زيد وعمرو بان الصانع قديم فالعلمان مختلفان ان جعلنا اختصاص كل منهما بمحله
لذاته والا فمثلان واذا تعدد متعلقهما فالعلمان مختلفان سواء كان المعلومان متماثلين كالعلم بسوادين او مختلفين او
متقابلين كالعلم بالسواد والبياض اذ لو كانا مثلين لم يجتمعا في محل واذا اتحد متعلقهما فالجمهور على انهما مثلان
سواء اتحد وقت المعلوم او اختلف اما عند الاتحاد فظاهر واما عند الاختلاف فلظهور ان اختلاف الوقت لا يوجب اختلاف
العلمين كما لا يوجب اختلاف الوقت وتعدده [illegible] اختلاف [illegible] والامر [illegible] بان الوقت فان الشيء
معنا [illegible] متعلق العلم كالعلم بقدوم زيد الآن وقدومه غدا [illegible] اختلاف [illegible] كلاف
كون الجوهر [illegible] خارج عنه واما نظر ذلك العلم بالشيء وقيل لا العلمين بمعلوم فقيد بوقتين [illegible]
والحق ان المعلوم اذا اختلف [illegible] كان متعددا لا متحدا وان اتحد مع تعدد العلم [illegible] اختلاف
وقت العلم والظاهر انهما مثلان او عند اختلاف [illegible] مثلان او مختلفان قوله

المبحث السادس قد دلت الادلة السمعية من الكتاب والسنة على ان محل العلم [illegible] ولذلك
عقلا بل يجوز ان يخلق الله تعالى في اي جوهر شاء لكن الظاهر من كلام كثير من المحققين ان ليس المراد بالقلب ذلك
العضو المخصوص الموجود لجميع الحيوانات بل الروح الذي به انسانية الانسان وظاهر كلام الفلاسفة
ان محل العلم بالكليات هو النفس الناطقة المجردة وبالجزئيات المشاعر الظاهرة والباطنة الا ان المحققين
منهم على ان محل الكل هو النفس الا انه في الكليات يكون بالذات وفي الجزئيات بتوسط الآلات يعني
المشاعر ويجيء بيان ذلك في مبحث النفس قوله **المبحث السابع** لا خلاف في ان مناط التكاليف الشرعية هو العقل
حتى لا تتوجه على فاقده من الصبيان والمجانين والبهائم ويجيء ان لفظ العقل مشترك بين معان كثيرة [illegible] الشيخ
الا ان المراد ههنا العلم ببعض الضروريات اي الكليات البديهية بحيث يتمكن من اكتساب النظريات [illegible] ولو كان
غير العلم لصح انفكاكهما بان يوجد عالم لا يعقل [illegible] ولو كان ان العلم بالنظريات هو مشروط
بالعقل لزم اشتراط الشيء بنفسه ولو كان العلم بجميع الضروريات لما صدق على من يفقد بعضها العقل شروطها
من البديهيات او التجربيات او المتواترات [illegible] مع انه عاقل اتفاقا واعترض بمنع الملازمة فان المتغايرين قد يتلازمان
كالجوهر مع العرض والعلة مع المعلول وقد يمنع بطلان اللازم فان العاقل لا يكون بدون العلم كما في النوم [illegible]
[illegible] والاظهر ان العقل قوة حاصلة عند العلم بالضروريات بحيث يتمكن بها من اكتساب النظريات [illegible]
الامام انها غريزة يتبعها العلم بالضروريات عند سلامة الآلات [illegible] بعضهم انها قوة بها يميز بين الامور الحسنة والقبيحة
وما قال بعض علماء الاصول انه نور يقذف في [illegible] طريق يبتدأ به [illegible] حاصل للنفس
عند ادراك الجزئيات بها يتمكن من سلوك طريق اكتساب النظريات وهو الذي يسميه الحكماء العقل بالملكة قوله

ومنها اي من الكيفيات النفسانية الارادة ويشبه ان يكون معناها واضحا عند العقل غير ملتبس بغيرها الا انه يعسر
معرفتها بكنه الحقيقة والتعبير عنها بما يفيد تصورها وهي تغاير الشهوة كما ان مقابلها وهي الكراهة تغاير النفرة
ولهذا قد يريد الانسان ما لا يشتهيه كشرب دواء كريه ينفعه وقد يشتهي ما لا يريده كأكل طعام لذيذ يضره وذهب
كثير من المعتزلة الى ان الارادة اعتقاد النفع او ظنه فان نسبة القدرة الى طرفي الفعل على السوية فاذا حصل
في القلب اعتقاد النفع في احد طرفيه او ظنه ترجح بسببه ذلك الطرف وصار مؤثرا عنده وذهب بعضهم الى انها
ميل يعقب اعتقاد النفع او ظنه لان القادر كثيرا ما يعتقد النفع او يظنه ولا يريده ما لم يحدث هذا الميل واجيب
بان الانبعاث لمجرد اعتقاد النفع بل نفع له او لغيره ممن يؤثر خيره بحيث يمكن وصول ذلك النفع اليه ولا غرض غيره
مانع من تعب او معارضة وما ذكر من الميل انما يحصل لمن لا يقدر على تحصيل ذلك الشيء قدرة تامة كالشوق للمحبوب
لمن لا يصل اليه اما في القادر التام القدرة فيكفي الاعتقاد المذكور وذهب اصحابنا الى ان الارادة قد توجد بلا
اعتقاد النفع او ميل يتبعه فلا يكون شيء منهما لازما لها فضلا ان يكون نفسها وذلك كما في الاشياء التي يرجح فيها
المختار احد الامرين المتساويين من جميع الوجوه بمجرد ارادته من غير توقف على طلب المرجح واعتقاد نفع في ذلك
الطرف والمعتزلة ينكرون ذلك ويعتقدون ويدعون الضرورة فانه لا بد من مرجح حتى لو تساويا من كل وجه امتنع الامر
امتنع اختيار احد الامرين [illegible] سلوك احد الطريقين وانما يستبعد عند فرض التساوي وهو لا يستلزم
الوقوع والاصحاب يدعون الضرورة بان ذلك الترجيح ليس الا بمحض الارادة من غير رجحان واعتقاد نفع في
ذلك المعين فالارادة عندهم صفة بها يرجح الفاعل احد مقدوريه من الفعل والترك وهذا معنى الصفة المخصصة
لاحد طرفي المقدور بالوقوع وهذا التفسير [illegible] لا يستدعي كونها جنس الاعتقاد او الميل كذلك لا يقتضي وكذا لا
يقتضي كون متعلقها مقدورا لجواز ان يكون صفة يتعلق بالمقدور وغيره ويكون من شأنها الترجيح والتخصيص
لاحد طرفي المقدور ولهذا جاز ارادة الحيوة والموت تبطل ما قيل ان متعلق الارادة على هذا التفسير لا يكون
الا مقدورا [illegible] تعلقها بالارادة او الكراهة وبالعكس الا اذا جعلنا [illegible] مقدورات [illegible] الله تعالى
وضح ما قيل في الفرق بين الارادة والشهوة بان الارادة قد تتعلق بالارادة وبالكراهة بان يريد الانسان
ارادته لشيء او كراهته له وكذا الكراهة ولا يلزم منه كون الشيء مرادا او مكروها معا لان ارادة الكراهة وكراهة
الارادة لا توجب ارادة المكروه وكراهة المراد وهذا بخلاف الشهوة فانه لا معنى لاشتهائها الا ان شهوته
لشيء لا بمعنى الارادة كما قيل للمريض ايش تشتهي فقال اشتهي ان اشتهي وكذا النفرة لا تتعلق بالنفرة قوله
والعلامة يعني انهم ذهبوا الى ان الله تعالى موجب بالذات لا فاعل بالاختيار والارادة وعللوا ان في نفي الارادة
عنه تعالى شناعة والحاقا لافعاله بافعال الجمادات جاؤوا باثبات كونه مريدا وغيروا لاثبات كونه موجبا فزعموا
ان الارادة عبارة عن العلم بما هو عند العالم كمال او خير بحيث هو كذلك او عن العلم بكون الفاعل عالما بفعله
اذا كان ذلك العلم سببا لصدور ذلك الفعل عنه حال كونه غير مغلوب في ذلك ولا مستكره والله تعالى عالم بذلك
فيكون مريدا واعترض بان الارادة والكراهة لو كانا نوعين من العلم لا صفتا نوعي العلم والاول [illegible]
لان الحركة بالارادة مأخوذة في تعريف مطلق الحيوان فاحالوا بان المراد بالارادة المحركة من الحيوان
حالة هي ميلانه الى الفعل او الترك وهي منتفية عن الواجب قوله **المبحث الثاني** ذهب الاشعري واتباعه الى ان
الارادة للشيء نفس كراهة ضده اذ لو كانت غيرها لكان اما مماثلا لها او مضادا او مخالفا والكل باطل اما
الملازمة فلان المتغايرين ان استويا في صفات النفس اعني ما لا يحتاج الوصف به الى تعقل امر زائد كالانسانية
للانسان والجسمية والوجود والشيئية له بخلاف الحدوث والتحيز ونحوه فمثلان كالسوادين والا فان تنافيا

بأنفسهما متضادان كالسواد والبياض والأمثلين لعارض كالسواد والحلاوة وأما بطلان اللازم فلأنهما لو كانا ضدين
أو مثلين لامتنع اجتماعهما وهذا ظاهر لزوما وفسادا أو لو كانا متخالفين لجاز اجتماع كل منهما مع ضد الآخر ومع خلافه
لأن هذا شأن المتخالفين كالسواد المخالف للحلاوة تجتمع مع ضدها الذي هو الحموضة ومع خلافها الذي هو
الرائحة فيلزم جواز اجتماع إرادة الشيء مع إرادة ضده لأن ضد كراهة الضد إرادة الضد وأجيب بأن عدم
الاتحاد لا يستلزم التغاير ليلزم أحد الأمور الثلاثة مسلما لكن لا نم جواز اجتماع كل من المتخالفين مع ضد الآخر
لجواز أن يكونا متلازمين وامتناع اجتماع الملزوم مع ضد اللازم ظ أو متضادين لأمر واحد كالشك للعلم والظن
فاجتماع كل منهما مع ضد الآخر يستلزم اجتماع الضدين وعورض بأن شرط إرادة الشيء وكراهة ضده الشعور به ضرورة
وقد يريد الشيء أو يكره من غير شعور بضده فإرادة الشيء لا تستلزم كراهة ضده فضلا أن يكون نفسها إلا أن
يقال المراد أنها نفسها على تقدير الشعور بالضد بمعنى أنها نفس كراهة الضد المشعور به والإطلاق لاشتراط
كون الشيء نفس الشيء شرط واختلف القائلون بالتغاير في أنها تستلزم أم لا فذهب القاضي والعراقي إلى أن إرادة
الشيء تستلزم كراهة ضده المشعور به إذ لو لم يكن مكروها لكان مرادا لزوم إرادة الشيء تستلزم كراهة ضده المشعور
الضدين وهو محال لأن إرادة أحد المتعلقين بالضدين معا محال واحتج منع المعتزلي بجواز أن لا يتعلق
بالضد كراهة ولا إرادة ككثير من الأمور المشعور بها وبجواز أن يكون كل من الضدين مرادا من وجه إرادة على
السوية أو مع ترجيح أحدهما بحسب ما فيه من نفع راجح واعترض لو صح ما ذكر لكان كراهة الشيء مستلزمة لإرادة ضده
المشعور به فيلزم في إرادة الشيء الذي له ضدان أن يكون كل منهما مكروها لكونه ضد المراد ومرادا لكونه ضد
المكروه ولا مخلص إلا بالتخصيص أو تخصيص الدعوى بما له ضد واحد … فلا يجوز إرادة كل من
الضدين بحيث لا يصلح معرض إبطال حكم القاضي بالاستلزام المذكور لجواز أن يكون كل منهما مكروها أيضا بجهة وإنما
يصلح معرض الجواب … بأنكم تجعلون متعلق الإرادة معارضا لها فيلزم من الإرادة الضد أن
كان كلاما على السند مع أنه ضعيف لأن القول بأن متعلق الإرادة الحادثة لا يكون إلا معدوما لم يلزم معارضا
لا إرادة لا تتعلق بفعل الغير مما يستقبل ويكون ذلك من قبيل التمني دون الإرادة … للغير والتوقف
والتحقيق قوله ومنها القدرة لفظ القوة يقال للصفة التي بها يتمكن الحيوان من مزاولة أفعال شاقة
ويقابلها الضعف وقد يقال للصفة المؤثرة مطلقا بمعنى مبدأ التغير من شيء آخر من حيث هو آخر …
أو … وجوب التغاير بين المؤثر والمتأثر وقيد الحيثية إشعار بأنه يكفي التغاير بحسب الاعتبار
كالطبيب يعالج نفسه فهو مؤثر من حيث إنه عالم بالصناعة ومتأثر من حيث إنه جسم ينفعل عما يلاقيه من الدواء وهذا بالنظر
إلى ظاهر الإطلاق وإلا فعند التحقيق التأثير للنفس والتأثر للبدن ولو تمثل بالمعالج نفسه في تهذيب
الأخلاق وتبديل الملكات لكان أقرب ثم القوة التي هي وصف المؤثرية إما أن تكون مع قصد وشعور
بآثارها أو لا وعلى التقديرين فإما أن تكون آثارها مختلفة أو لا فالأولى هي الصفة المؤثرة مع القصد
والشعور واختلاف الآثار والأفعال هي القوة الحيوانية المسماة بالقدرة والثانية هي القوة المؤثرة
على سبيل القصد والشعور على نهج واحد من غير اختلاف في آثارها هي القوة الفلكية والثالثة هي مبدأ
الآثار والأفعال المختلفة لا على سبيل القصد والشعور هي القوة النباتية والرابعة هي مبدأ الأثر على
نهج واحد بدون القصد والشعور هي القوة العنصرية … كلها من قبيل العرض مما … الصوفي
وهي المبادي القريبة للأفعال وأما أن لكل منها أو لبعضها مبادي من قبيل الجواهر تسمى بالصور النوعية فهو
مما … على إثبات القوى الفلكية والنباتية إذا أريد بها غير النفوس والصور اه فن

هذا القول اعتبر بعضهم في كون القوة قدرة مقارنتها للقصد والشعور فخص القدرة بصفة تؤثر وفق الإرادة
فخرج صفات … لا تؤثر كالعلم وما تؤثر لا على وفق الإرادة كالقوى النباتية والعنصرية وأما القوى
والصور النوعية التي هي من قبيل الجواهر فلا تشملها الصفة واعتبر بعضهم اختلاف الآثار فخص القدرة
بصفة تكون مبدأ لأفعال مختلفة فالقوة الحيوانية تكون قدرة بالتفسيرين لمقارنتها القصد والاختلاف
والقوة العنصرية لا تكون قدرة بشيء من التفسيرين لخلوها عن الأمرين والقوة الفلكية قدرة بالتفسير الأول
دون الثاني والنباتية بالعكس وهذا ظاهر بين التفسيرين عموم من وجه فإن قيل القدرة الحادثة غير
مؤثرة عند الشيخ فلا تدخل في شيء من التفسيرين قلنا ليس المراد التأثير بالفعل بل بالقوة بمعنى أنها صفة من
شأنها التأثير والإيجاد على ما صرح به الآمدي حيث قال القدرة صفة وجودية من شأنها تأتي الإيجاد والإحداث
بها على وجه يتصور ممن قامت به الفعل بدلا عن الترك والترك بدلا عن الفعل والقدرة الحادثة كذلك لكن لم
تؤثر لوقوع متعلقها بقدرة الله تعالى على ما يجيء إن شاء الله تعالى وهذا أبدع ما يقال لأنه من القول بكون فعل العبد
مقدورا … هو مذهب المعتزلة أو بنفي قدرة العبد أصلا على ما ذهب إليه الجهمية مع الفرق الضروري بين حركتي
المرتعش والبطش وحركتي السقوط والنزول وأما قولهم إنا قاطعون بوجود صفة شأنها الترجيح والتخصيص
والتأثير ولا امتناع في أن لا تؤثر بالفعل لمانع وأي نزاع في أنها دون التأثير بالفعل هل يسمى قدرة … في القول
بتقدم قدرة الله تعالى مع حدوث المقدورات على ما هو رأينا وبثبوت القدرة الحادثة قبل الفعل على ما هو رأي
المعتزلة تؤيد ما ذكرنا قوله والوجدان يشهد بنفسه على أن طريق معرفة القدرة هو الوجدان على ما هو
رأي الأشاعرة فإن العاقل يجد من نفسه أن له صفة بها يتمكن من حركة البطش وتركها دون الرعشة
لا العلم بتأتي الفعل من بعض الموجودين وتعذره على الغير على ما ذهب إليه المعتزلة لأن الممنوع قادر
عندهم مع تعذر الفعل إلا أن يقال الفعل يتأتى منه على تقدير ارتفاع المنع لا يقال وكذا العاجز
على تقدير ارتفاع العجز لأنا نقول … الممنوع … وصفاته وأما العجز فأمر من خارج بخلاف
العاجز فإنه تغير من صفة إلى صفة ولا العلم بصحة … الأفعال على ما ذهب إليه الجبائي لأن النائم
كذلك وليس بقادر … لا يقال النوم … ثم الوجدان كما دل عليها دل على أنها صفة زائدة على المزاج الذي
هو … الكيفيات المحسوسة … طريق القصد والاختيار وعلى سلامة البنية … من قبل الأجرام
على ما نسب إلى ضرار وهشام من أن القدرة على البطش هي اليد السليمة وعلى المشي هي الرجل وهذا إنما
القدرة بعض الظاهر وإن فسرنا بأنها صفة الفاعل فهو مذهب الجمهور وما قيل إنها بعض المقدور فإنما يصح القدرة
بمعنى المقدورية أي كون الفعل بحيث يتمكن الفاعل منه ومن تركه وقد يعتبر عن المعتزلة أنها عبارة عن سلامة
النفس من الآفات وإليه مال الإمام الرازي وأجيب عنه بما ذكره القوم من أنا نميز بالضرورة بين حركتي البطش
والرعشة وما ذاك إلا بوجود صفة غير سلامة البنية … البعض … دون البعض كالقدرة على الكتابة لزيد
دون عمرو وعلى بعض الأفعال دون البعض كقدرة زيد على القراءة دون الكتابة … قيل
الفعل … عندكم … ممنوع لامتناع العدم حال الوجود وأيضا حصول الحركة حال ما خلقها الله تعالى ضروري
… الاختيار وأيضا حصول الفعل عند استواء الدواعي محال وعند عدم الاستواء يجب الراجح
ويمتنع المرجوح فلا يثبت التمكن والجواب أن الضروري هو التفرقة بمعنى التمكن من الفعل والترك بالنظر
… حركة البطش مع قطع النظر عن الأمور الخارجة بخلاف حركة المرتعش وحاصله أن الوجوب
والامتناع بحسب أخذ الفعل مع وصف الوجود أو العدم أو بحسب أن الله تعالى خلقه أو لم يخلقه أو بحسب الترجيح

حوادث الفعل والترك لا انتفاء تساوي الطرفين بالنظر الى نفس القدرة **قوله المبحث الثاني** اختلفوا
في ان الاستطاعة اي القدرة الحادثة على الفعل تكون قبله او معه بعد ما اتفقوا على انها
مع الفعل لا قبله واكثر المعتزلة الى انها قبل الفعل ثم اختلفوا في انه هل يجب بقاؤها الى حال وجود المقدور لنا
وجوه ١ ان القدرة عرض والعرض لا يبقى زمانين فلو كانت قبل الفعل لانعدمت حال الفعل فيلزم وجود المقدور
بدون القدرة والمعلول بدون العلة وهو محال ولا يرد النقض بالقدرة القديمة لانها ليست من قبيل الاعراض واجيب
بعد تسليم امتناع بقاء العرض بان المحال هو وجود المعلول بدون ان يكون له علة اصلا واللازم هو وجوده بدون
مقارنة العلة بل مع سبقها واليه اشار بقوله بعد المنع ولو سلم فيجوز ان تنعدم القدرة ويحدث مثلها فيكون
لها بقاء بتجدد الامثال على الاستمرار حال الفعل كما هو شان العلم والميل والتمني ونحو ذلك مما لا نزاع في جواز
سبقها على متعلقاتها وفيه نظر لان وجود المقدور ح اما بالقدرة الزائلة فيعود المحذور او الحاصلة وهو
المط ثم لا يخفى ان الكلام الزامي على من يقول بتأثير القدرة الحادثة ب ان الفعل حال عدمه ممتنع لاستحالة
اجتماع الوجود والعدم ولا شيء من الممتنع بمقدور وفاقا ج لو كانت القدرة قبل الفعل لكان الفعل قبل وقوعه
ممكنا لكنه مح لانه يلزم من فرض وقوعه كون القدرة معه لا قبله هف والجواب عن الوجهين معارضا وعن الوجهين بالنقض بالقدرة
القديمة وحلا ان اريد امتناع الفعل حال العدم وقبل الحدوث امتناعه مع وصف كونه معدوما فغير واقع ولا مستلزم لكنه
لامتناع المقدورية وامكان الحصول من القادر وان اريد امتناعه في زمان عدمه وكونه غير واقع فممنوع بل هو ممكن
بان يحصل بدل عدمه الوجود كما هو شان سائر الممكنات وهذا كالقيام لزيد فانه ممتنع مع القعود وبشرطه لكنه ممكن
حال القعود وفي زمانه بان يزول القيام ويحصل القعود واحتجت المعتزلة بوجوه ١ ان القدرة لو لم تتعلق بالفعل
الا حال وجوده وحدوثه لزم محالات ا ايجاد الموجود وتحصيل الحاصل لان هذا معنى تعلق القدرة ٢ بطلان التكليف
لان التكليف بالفعل انما يكون قبل حصوله ضرورة انه لا معنى لطلب حصول الحاصل فاذا كان الفعل قبل الوقوع ع
غير مقدور كان جميع التكاليف الواقعة تكليفا بما لا يطاق وهو باطل بالاتفاق لان القائلين بجوازه لم يقولوا بوقوعه
فضلا عن عمومه ٣ كون جميع الممكنات الواقعة بقدرة الله تع قديمة لان المقارن للازلي ازلي بالضرورة فان قيل ازلي م
المعتزلة لا يقولون بالقدرة القديمة قلنا لا بل انما ينازعون في كونها صفة زائدة على الذات ولو سلم فيكون الزاميا
والجواب عن الاول بعد تسليم ان معنى تعلق القدرة الحادثة بالفعل ايجاده هو ان المستحيل ايجاد الموجود بوجود
حاصل بغير هذا الايجاد واما بهذا الايجاد فلا وعن الثاني ان من يقول بكون القدرة مع الفعل لا يشترط في المكلف
ان يكون مقدورا بالفعل حال التكليف بل ان يكون جائز الصدور عن المكلف معلوما له في الجملة كما في الكافر
بخلاف خلق الاجسام ونحوه مما لا يصح تعلق قدرة العبد به اصلا وتقريره على ما قال ان معنى تعلق التكليف شروطا
بالقدرة ان يكون هو او ضده متعلق القدرة وههنا قد تعلقت القدرة بترك الايمان وعن الثالث بمنع الملازمة
وانما تتم لو كانت القدرة القديمة والحادثة متماثلتين فيلزم من كون الثانية مع الفعل لا قبله كون الاولى كذلك
… وقد يجاب بان الكلام انما هو في تعلق القدرة والازلي انما هو نفس القدرة وكونها قديمة لا ينافي ان
يكون تعلقها حادثا فلا يلزم من كون تعلق القدرة القديمة مع الفعل قدم الحادث او حدوث القديم
وتوجيه ما قال الآمدي ان القدرة القديمة وان كانت متعلقة بجميع المقدورات لكنها انما تتعلق بالافعال الممكنة
والفعل في الازل غير ممكن فلا تتعلق به في الازل بل فيما لا يزال على ان هذا المعنى لم يرد عليه اعتراض المعترض بان
فيه التزام ما الزمه المعترض من ان تعلق القدرة القديمة بالحوادث انما يحصل فيما لا يزال لا في الازل
وان امتنع لكنه امكن فيما لا يزال وفي زمان سابق على الزمان الذي وقع فيه فما تعلق القدرة به … لزم منه … [illegible]

اذا نسب الى المقدور كان صدوره عن القادر واذا م

لزم كون الفعل في الزمان السابق دون اللاحق نعم يرد ان الكلام في تعلق القدرة بالمعنى الذي يصح قولنا
فلان قادر على كذا اي متمكن من فعله وتركه وهو لا ما هو من نفس القدرة لان المعنى الذي هو سلب القدرة كان الاتيان
بالمقدور وهو انما يسلب القادر كان حالة واحدة له فان هذا معارض بلا نزاع حادث في العدم ايضا
قوله ويتفرع على كون القدرة مع الفعل ان الممنوع اي الذي منع من فعل يصح صدوره عنه في الجملة
لا يكون قادرا عليه حال المنع كالزمن الذي هو عاجز عن الفعل ثم ان القدرة الواحدة لا تتعلق بالمقدورين سواء
كانا ضدين او مثلين او مختلفين فان ما نجده في نفوسنا عند صدور احد المقدورين غير ما نجده عند صدور الآخر عندم
واعترض بانه ان اريد المغايرة والاختلاف بحسب التعلق على ما قال الامام ان مفهوم التمكن من هذا غير مفهوم
التمكن من ذلك فغير قادح وان اريد تغاير الحالين بالذات في المفهوم او كون القدرة اسما لمجموع التمكن المشترك
مع ما به الاختلاف فكان لفظ القدرة مقولا بالاشتراك ولم يقل به احد وذهبت المعتزلة الى ان الممنوع قادر
والمنع لا ينافي القدرة وانما ينافي المقدور وسواء كان المنع بما ينافي ملاصقا كما بيننا شرطا في وقوع المقدور او
وجودا بضده كالسكون للحركة او مولدا للضد كالثقل المولد للحركة السفلية المضادة للحركة العلوية واستدلوا
بانا نفرق بالضرورة بين المقيد الممنوع من المشي والزمن العاجز عنه وما ذاك الا بوجود القدرة في المقيد دون
العاجز وبان المقيد لم يخرج بغير ذاته ولا صفاته ولم يطرأ عليه ضد من اضداد القدرة وقد كان قادرا على
المشي فكذا مع القيد لان القدرة من صفات النفس واجيب عن الاول بان الفرق عندنا عائد الى جري
العادة بخلق القدرة في المقيد بارتفاع القيد بخلاف الزمن العاجز فانه وان كان ارتفاع العجز ممكنا
لكن لم تجر العادة بذلك وعن الثاني بمنع عدم التغير في الصفة واتفقت المعتزلة على ان القدرة الواحدة تتعلق بالمتماثلات
لكن على مرور الاوقات اذ يمتنع وقوع مثلين في محل واحد بقدرة واحدة في وقت واحد واختلفوا في تعلقها
بالضدين فجوز اكثرهم تعلقها بهما على سبيل البدل اذ لو لم يكن القادر على الشيء قادرا على ضده لكان مضطرا
لا قادرا لكن المقدور حيث لم يتمكن من تركه مخير وتردد ابو هاشم ثم قطع تارة ان كلا من القدرة القائمة بالقلب والقدرة
القائمة بالجوارح يتعلق بجميع افعال محلها دون محل الاخرى بمعنى ان القائمة بالقلب يتعلق بالارادات و
والاعتقادات مثلا دون الحركات والاعتمادات والقائمة بالجوارح على العكس وتارة ان كلا منهما يتعلق
بالجميع الا انها لا تؤثر الا في افعال محلها مثلا القائمة بالقلب يتعلق بافعال القلوب والجوارح لكن يمتنع ايجاد افعال
الجوارح بها لفقد الشرائط والقائمة بالجوارح بالعكس وتارة ان القائمة بالقلب يتعلق بجميع افعال القلب والقائمة
بالجوارح لا يتعلق بجميع افعال الجوارح وتارة ان القائمة بالقلب يتعلق بافعال القلوب والجوارح جميعا وان لم
تؤثر في افعال الجوارح والقائمة بالجوارح لا يتعلق بافعال القلب والى القولين الاخيرين اشار المتن بقوله
وتارة خصص التخصيص بالقلب واراد بالتخصيص التعلق بجميع افعال محلها خاصة والتعلق بجميع افعال محلها ومحل الآخر
واورد الامام الرازي كلاما حاصله انه ان اريد بالقدرة القوة التي هي مبدأ الافعال المختلفة سواء كانت جامعة
بآثارها او لم تكن فلا شك في كونها قبل الفعل ومعه وبعده وفي جواز تعلقها بالضدين وان اريد القوة التي كملت
جهات تأثيرها فلا خفاء في كونها مع الفعل بالزمان لا قبله وفي امتناع تعلقها بالضدين بل بالمقدورين مطلقا ضرورة
ان الشرائط المخصصة لهذا غير الشرائط المخصصة لذاك الا ان الشيخ لما لم يقل بتأثير القدرة الحادثة بمعنى الايجاد
فسرها بالتأثير والمبدأ بما يعم الكسب الذي هو شان القوة الحادثة وذلك بحصول جميع الشرائط التي جرت العادة
بحصول الفعل عندها فصار الحاصل ان القوة مع جميع جهات حصول الفعل بها لزوما او معها عادة مقارنة ولا
وكل … **قوله المبحث الثالث** الجمهور على ان العجز عرض يثبت مضاد للقدرة للقطع بان في الزمن معنى لا يوجد

في الممنوع مع اشتراكهما في عدم التمكن من الفعل وعند ابي علي هو عدم ملكة للقدرة وليس في الموضع منعه تضاد
القدرة بل الفرق ان الزمن ليس بعاجز والممنوع عاجز بالفعل او بسببه القدرة بطريق جري العادة على ما
سبق وتفريع على كون العجز ضد القدرة ما ذهب اليه الشيخ الاشعري من انه انما يتعلق بالموجود كالقدرة لكن
تعلق العجز الموجود بالمعدوم فمثال من عجز الزمن يكون عن القعود الموجود لا عن القيام المعدوم
ولا خفاء في ان هذا مكابرة وان العجز على تقدير ان يكون وجوديا وان لم يقم عليه دليل فلا امتناع في تعلقه
بالمعدوم كالعلم والارادة ولهذا اطبق العقلاء على ان عجز المتحدين بمعارضة القرآن انما هو عن الاتيان بمثله لا
عن السكوت وترك المعارضة والقول بانه يستلزم لفظ العجز عدم القدرة فيكون عدميا يتعلق بالمعدوم
دون الموجود وبين [illegible] المعارض عنه فيكون وجوديا يتعلق بالموجود دون المعدوم خلاف العرف
واللغة وكلام في الكلام بما هو المتعارف الشايع الاستعمال قوله وفي تضاد النوم للقدرة تردد لاصحابنا
في جواز بعض الافعال عن النائم وامتناع الاكثر واختلفوا في انه يضاد القدرة فذهب المعتزلة وبعض اصحابنا الى انه يضاده
وان النوم لا يضاد القدرة وبقاء الاستاذ ابو اسحق رحمه الله الى التضاد كالعلم والادراك وتوقف القاضي
وبعض الاصحاب وللمعتزلة في القدرة تفريعات وتفصيلات تطول الكتاب بذكرها قوله وتضاد الخلق يريد ان
من الكيفيات النفسانية الخلق وهو ملكة تصدر بها عن النفس افعال بسهولة من غير تقدم فكر وروية فخرج الراسخ
من صفات النفس لا يكون خلقا كغضب الحليم وكذا الراسخ الذي يكون مبدأ لافعال الجوارح بسهولة كملكة الكتابة
او يكون نسبته الى الفعل والترك على السواء كالقدرة او يفتقر في صدور الفعل عنه الى فكر وروية كالبخيل اذا
حاول الكرم وكالكريم اذا قصد بالعطاء الشهرة ولما كانت القدرة تصدر عنها الفعل لا بسهولة واستغناء عن روية
وكانت نسبتها الى طرفي الفعل والترك على السوية حكم بانها تضاد الخلق مضادة مشهورة ويلزم ما قال في التجريد ان
القدرة تضاد الخلق لتضاد احكامهما قوله ومنها اي من الكيفيات النفسانية اللذة والالم وتصورهما
بديهي كسائر الوجدانيات وقد تفسران تفسيرا الى تعيين المسمى وتلخيصه فيقال اللذة ادراك الملائم من حيث هو
ملائم والالم ادراك المنافي من حيث هو منافي والملائم للشيء كماله الخاص به كالحلاوة للذائقة [illegible]
وتعقل الاشياء على ما هي عليه للعاقلة وقيد بالحيثية لان الشيء قد يكون ملائما من وجه دون وجه فادراكه لا من
جهة الملائمة لا يكون لذة كالصفراوي لا يتلذذ بالحلو والمراد بالادراك الوصول [illegible] الملائم الى [illegible]
فان تخيل اللذيذ غير اللذة ولذا كان الاولى ما قال ابن سينا ان اللذة ادراك ونيل لوصول ما هو عند المدرك كمال
وخير من حيث هو كذلك والالم ادراك ونيل لوصول ما هو عند المدرك آفة وشر من حيث هو كذلك فذكر مع الادراك
النيل اعني الاصابة والوجدان لان ادراك الشيء قد يكون بحصول صورة تساويه ونيله لا يكون الا بحصول ذاته واللذة
لا تتم بحصول ما يساوي اللذيذ بل انما تتم بحصول ذاته وذكر الوصول لان اللذة ليست ادراك اللذيذ فقط بل هي
ادراك حصول اللذيذ للمتلذذ ووصوله اليه والفرق بين الكمال والخير هو ان حصول ما يناسب الشيء ويليق به
من حيث [illegible] وبراءته [illegible] الى الفعل كمال له ومن حيث كونه مؤثرا خير ثم المعتبر كماليته وخيريته
بالقياس الى المدرك لا في نفس الامر لانه قد يعتقد الكمال له والخيرية فيه فيلتذ به وان لم يكونا فيه [illegible]
[illegible] فلا يلتذ به ولهذا يحصل من شيء معين لذة او الم لزيد دون عمرو وبالعكس وكل من اللذة والالم [illegible]
الادراك اعتبر فيه [illegible] ملائم او منافي [illegible] بالقياس الى المدرك [illegible]
من حيث هو كذلك الا للصورة الحاصلة منه [illegible] ان المريض [illegible]
[illegible] اللذة والالم [illegible]

انا نجد من انفسنا حالة نسميها باللذة ونعرف ان هناك ادراكا للملائم لكن لم يثبت لنا ان اللذة عين ادراك الملائم
او غيره ويستلزم المغايرة بل [illegible] معلولة له [illegible] المعلول له لكن يمكن حصولها بطريق اخر ثم قال ولا نسلم
ان الالم ليس هو نفس ادراك المنافي ولا هو [illegible] في حصول الالم التي [illegible] الطبيب فقد شهدت بان سوء المزاج
الرطب غير مؤلم مع ان هناك ادراك اثر طبيعي ويتكلم على ذلك وزعم محمد بن زكريا ان اللذة عبارة عن التدلل و
الخروج عن حالة غير طبيعية الى الحالة الطبيعية وهو صرح جالينوس في مواضع من كلامه وهو معنى الخلاص عن الالم وكذلك
كالاكل للجوع والجماع لدغدغة المني [illegible] واطلق ابن سينا وغيره بانه يحصل اللذة من غير سابقة الم وحالة غير
طبيعية كما في [illegible] ومطالعة جمال من غير طلب وشوق [illegible] بان لم يخطر ذلك بالبال
قط لا جزئيا ولا كليا وكذلك ادراك الذائق الحلاوة اول مرة وقد يحصل ادراك البدل من غير لذة كما في حصول
الصحة على التدريج وكذا ورود المستلذات من الطعوم والروائح والاصوات وغيرها على [illegible] الشوق
[illegible] وقد عرض له شاغل عن الشعور والادراك [illegible] فان
الالم واللذة لا يمكن الا بالادراك والادراك الحسي خصوصا اللمسي لا يحصل الا بالانفعال عن الضد ولذلك
استمرت الكيفية الموجبة لذلك لم يحصل الانفعال فلم يحصل الادراك فلم يحصل لذة ولا الم [illegible]
يحصل اللذة الا عند تبدل الحالة الغير الطبيعية [illegible] ولا خفاء في ان معارضة هذا الكلام بالمثل
ودفعها بما سبق من الوجهين قوله ثم كل من اللذة والالم يعم الحسي والعقلي [illegible] ادراك فانه
يعم البهائم [illegible] عند ارباب النظر اما الحسي فظاهر كتكيف العضو الذائق بالحلاوة والقوة الغضبية [illegible]
[illegible] والوهم [illegible] الى غير ذلك واما العقلي فلان الجوهر العاقل ايضا [illegible]
[illegible] ما يعقل من الواجب [illegible] ما يعقل من صور معلولات المترتبة اعني الوجود كله عقلا [illegible]
خاليا عن شوائب الظنون والاوهام بحيث يصير عقلا مستفادا على الاطلاق ولا شك ان هذا الكمال
خير بالنسبة اليه وانه مدرك لهذا الكمال ولحصول هذا الكمال له فاذن هو ملتذ بذلك وهذا هي اللذة العقلية
واما الالم فهو ان يحصل له ضد هذا الكمال ويدرك حصوله من حيث هو ضد ثم ادعى ابن سينا ان اللذة العقلية
اكثر كمية واقوى كيفية اما الاول فلان عدد تفاصيل المعقولات اكثر [illegible] واما الثاني فلان
العقل يصل الى كنه المعقول والحس لا يدرك الا ظواهر المحسوس [illegible] فيكون الكمال العقلي اكثر
[illegible] وبهذا يعرف حال الالم عند التنبه لفقد الكمال واما
ان العاقل قد لا يلتذ بالادراكات ولا يتألم بالجهالات فلعله لا [illegible] بعض الشروط والقيود المعتبرة في
كون الادراك لذة او الما قوله الحسي من اللذة والالم ينبغي ان يعد في الكيفيات المحسوسة دون
الكيفيات النفسانية لان المدرك بالحس هو الكيفية التي يلتذ بها او يتألم كالحلاوة والحرارة مثلا واما نفس
اللذة والالم اللذين هما من جنس الادراك والنيل فلا [illegible] ادراكها والحسي من الالم
[illegible] ان لفظ اللذة او الالم [illegible] دون العقلي [illegible] العرف
فالظاهر انه [illegible] المعنوي حيث [illegible] الادراك [illegible] من الاحساس والعقل ولا يرد الاعتراض
بان [illegible] حرارة غير طبيعية ولا يتألم بذلك لان [illegible] الحمى المطابق
[illegible] ملائم [illegible] وان كانت حاصلة لانها صارت
[illegible] الطبيعة فلم يكن هناك انفعال وشعور فلم يكن الم [illegible] والتفسير انما هو للحسي خاصة
واما الوجع فمختص بالحسي في العرف [illegible] اختصاصه باللمس [illegible] وان كان [illegible]

كلام أئمة اللغة أنه مرادف الألم فلا وقلت الحس من الألم إنما اللمس يسمى وجعا واتفقت كلمة الأطباء على أن كلا من تفرق
الاتصال وسوء المزاج المختلف يقع سببا للوجع في الجملة وإن لا سبب له سواهما أما بحكم الاستقراء وأما لأنه لا يتبدل الكمال
وإن كان ضعيفا وهو أن كمال العضو صحته وهي بالمزاج المعتدل والهيئة التي بها تتأتى الأفعال على ما يجب
فالمنافي لهذا الكمال يكون مبطلا لاعتدال المزاج وهو سوء المزاج أو للهيئة وهو تفرق الاتصال وأما اختلفوا
في أن كلا منهما يصلح سببا بالذات كما يكون بالعرض وهو مذهب ابن سينا أو السبب بالذات هو تفرق الاتصال
فقط وسوء المزاج إنما يكون سببا بواسطة ما يلزمه من تفرق الاتصال وهذا هو المشهور من مذهب جالينوس وكثير
من الأطباء أو بالعكس أي السبب بالذات هو سوء المزاج فقط والتفرق إنما يكون سببا بواسطته وإلى
هذا مال الإمام الرازي وجمع من المتأخرين وعلى كل من المذاهب احتجاجات واعتراضات أعرضنا عنها في
التطويل ونعاضلها في شرح القانون واشترط ابن سينا في سوء المزاج المؤلم أن يكون حارا أو باردا أو
رطبا أو يابسا وأن يكون مختلفا لا متفقا أما الأول فلأن الرطوبة واليبوسة من الكيفيات الانفعالية دون
الفعلية وفيه بحث لأنه إن أريد أنهما ليستا فاعلتين والمؤلم بالذات فاعل فمشكل لجعل اليبوسة سببا لتفرق
الاتصال وكلتاهما أكثر من الأعراض فلتكونا سببين للوجع بذلك المعنى من غير توسط تفرق الاتصال فلا تحصر
السبب في سوء المزاج الحار أو البارد وأما السبب بالذات بمعنى المؤثر بالطبع فلا دليل على كون الحار
والبارد وتفرق الاتصال كذلك وإن أريد أن الوجع إحساس ما والإحساس انفعال ولا انفعال لا يكون
إلا عن فاعل وهما ليستا من الكيفيات المحسوسة بل أوائل الملموسات فبعد خروجهما عن الاعتدال يكونان مشاكل
فإدراكهما حيث ما كذلك يكون الألم ذكر ابن سينا أن سوء المزاج اليابس قد يكون مؤلما بالعرض
لأنه قد يتبع بتبع التقبيض تفرق الاتصال المؤلم بالذات وفي اعترض عليه أن الرطب أيضا قد يستتبع بواسطة
التمديد اللازم لكثرة الرطوبة المحوجة إلى مكان واسع وأجيب بأن ذلك إنما يكون في الرطوبة التي مع
المادة فيكون الموجب هو المادة لا الرطوبة نفسها وأما الثاني فلأن سوء المزاج المتفق غير مؤلم
ولذلك لا يشعر به المستسقي حيث صار المزاج الأصلي في عدم الإيلام وذلك لأنه عبارة عن الذي يستقر
في جوهر العضو ويبطل المقاومة ويصير في حكم المزاج الأصلي فلا انفعال فيه إلا منه فلا إحساس فلا ألم
وأيضا المنافاة إنما تتحقق بين شيئين فلا بد من بقاء المزاج الأصلي عند ورود الغريب ليتحقق إدراكه فعنه ما
لكيفية العضو فيتحقق الألم وأيضا الدق أشد حرارة من الغب لأن الحمى الصلبة لا تنحل إلا عن جرم صلب مع قوة
ولا يكاد يشعر فيها بحرارات أقوى مما يستعمل في الغب ولأنها تؤدي إلى الذبول مفرطا من الأعضاء الأصلية
الصلبة منها وصاحب الدق لا يكاد يدرك التهابها كما يحس صاحب الغب وما ذاك إلا لكون سوء المزاج المتفق
لا يحس وأيضا المستحم في الشتاء يستشعر بدنه عن الماء الفاتر وما حرّ به ثم إنه بعد حركة يستلذه ويستطيبه
ثم إذا استعمل إياه الأول استبرده وتألم به وذلك لما ذكرنا واعلم أن سوء المزاج المختلف فلا يوجع
بل لا يدرك بالكلية وذلك إذا كان حدوثه بالتدريج فإن الحادث منه أولا يكون قليلا جدا فلا يشعر به
وتنافي أنه ثم في الزمان الثاني يكون الزيادة على ذلك الحاصل غير مشعور بها وكذا في كل زمان وهذا خلاف ما حدث
دفعة فإنه لكثرته يكون مدركا ثم يستمر إدراكه ما دام مختلفا حوشي واعترض الإمام بأنه إذا في الخ
السنة التي أوردها الإمام على كون تفرق الاتصال سببا للوجع عنها أن التفرق بما هو من الانفعال
وهو عدمي فلا يصلح علة للوجع لأنه وجودي وجوابه أن الانفعال المراد في التفرق ليس هو عدم
الاتصال بل حركة بعض الأجزاء عن البعض فلا يكون عدميا ولو سلم فلا منافاة لم يكن بعينه كون العضو فاقدا

الفاضل متكلم بشرح ابن سينا في مواضع من كتبه بل طائفة القوم على أنهما من الكيفيات م

صح

ما ... الآخر به ثم بعد حركته يستلذه ثم إذا استعمل م

صح

كماله اللائق به وإمكان إدراكه من تلك الجهة فيكون موجعا بذاته بمعنى أنه ليس بتوسط سوء المزاج وإن كان بتوسط
ما يلزمه من خروج الهيئة العضوية عن كمالها ولو سلم فالعدمي لا يلزم أن يكون معدوما فيمتنع كونه علة
للموجود ولو سلم فالمراد بالسبب ههنا المعد لا الفاعل لإعداد العضو لقبول الوجع لا المؤثر الموجد ولا
امتناع في أن يكون التفرق العدمي بحيث متى حصل اقتضى الوجع كسوء المزاج ومنها أنه لو كان سببا
للوجع لكان الإنسان دائما في الوجع لأنه دائما في تفرق اتصال بواسطة الاغتذاء والتحلل لأن الاغتذاء و
النمو إنما يكون بنفوذ الغذاء في الأعضاء والتحلل إنما يكون بانفصال أجزاء عن الأعضاء لا يقال هذا التفرق
لكونه في غاية الصغر لا يؤلم أو لا يحس به سيما وقد صار مألوفا بدوامه لأنا نقول كل تفرق وإن كان
صغيرا لكن جملتها كثيرة جدا ولو كان التفرق حسيا كان مألوفا غير مؤلم لكان كل تفرق كذلك لأن حكم
الأمثال واحد ومنها أن التفرق لو كان سببا بالذات لما تأخر عنه الأثر لكن الوجع ... واللازم باطل
لأن قطع العضو بآلة في غاية الحدة وقطعا في غاية السرعة لا يحس معه بالألم إلا بعد لحظة ريثما يحصل سوء
المزاج وجوابهما أن الأمثال بمعنى يكون تفرق الاتصال سببا للوجع بالذات أنه نفسه تمام العلة بحيث لا
يتخلف الوجع عنه أصلا بل بمعنى أن القدر المحسوس من التفرق إذا كان في عضو حساس مع التفات
النفس إليه والشعور به من غير أن يصير مستمرا مألوفا وبشرط أن يدرك من جهة كونه منافيا لكيفية
العضو فهو مؤلم بالذات بمعنى عدم التوقف على سوء المزاج وإن كان إيلامه بواسطة ما يلزمه من فقدان
ملائم العضو كماله اللائق به وح يجوز أن لا يكون التفرق في الاغتذاء والتحلل بقدر ما يدرك الحس أو
يكون مألوفا لا يضر ولا يؤلم أو يكون إدراكه لا من جهة كونه منافيا وتفرقا بل من جهة كونه ملائما و
للبدن بفضل الصحيح والعون ونقاء البدن من الفضول وما ذكر من لزوم استواء التفرقات في الأحكام
ظاهر الفساد كيف والتفرق الغذائي طبيعي دائم في أجزاء صغيرة مألوف يترتب عليه للبدن مصالح كثيرة
وقطع العضو ليس كذلك وأما قطع العضو سريعا بآلة في غاية الحدة فإن كان مع التفات النفس والشعور
فلا يتأخر الألم وإن كان بدونه فلا إشكال لأنه إن عرض التفرق وكرّ به إلى مراتب شريفة لما هو
عليه أو حسي كاللعب بالنرد والشطرنج أو متوسط كالأسد الوجع أقوى أو الوقوع في معركة أو الاهتمام
بمهم ديني ربما لا يدرك ألم الجوع والعطش وكثير من الموذيات وكذا المستلذات ومنها أنه لو كان
سببا لكانت الجراحة العظيمة أقوى إيلاما من لسعة العقرب لكون التفرق في الجراحة أكثر وجوابه
أن ذلك إنما يلزم لو كان ألم لسعة العقرب أيضا لتفرق الاتصال وهو ليس بلازم لجواز أن يكون لما يحصل
بواسطة السم من سوء مزاج مختلف أقوى بآثار الجراحة العظيمة حوشي ومنها أي من الكيفيات
النفسانية الصحة والمرض أما الصحة فقد عرفها ابن سينا أول القانون بأنها ملكة أو حالة تصدر
عنها الأفعال من الموضوع لها سليمة وليست كلها أولى بالتعريف بل الأولى للنفس على الحس أن الصحة
هو الكيفية النفسانية سواء كانت راسخة أو غير راسخة ولا يختص بالراسخ كما زعم البعض على ما قال الشفاء
إنها ملكة في الجسم الحيواني تصدر عنه لأجلها أفعاله الطبيعية وغيرها على المجرى الطبيعي غير مأوفة وأورد
ما هو صحيح بالاتفاق وهذا ما قيل إن جنسها هو المسمى بالحال أو الملكة وليس هو كالشكل في ذاته للصحة ولا
عرضي على ما قال الإمام أنه لا يلزم من الشك في اندراج الصحة تحت الحال أو الملكة شك في شيء من مقومات
الصحة بل في بعض عوارضها لأن الحالية أو الملكية إنما هي بعوارض الرسوخ وعدمه وإنما قدم
الملكة على الحال في الذكر مع أنها سابقة عليها في الوجود حيث تكون الكيفية أولا حالا ثم تصير ملكة لكن

الملكة لو سوّ حوها اشرف من الحال ولانها اعلا في الصحة وقال الامام لانها انفع احتلاف كونها صحة بخلاف الحال لانها
غاية الحال والعادة متعددة في العلم وهذا التعريف يتناول صحة الانسان وغيره من الحيوانات وما ذكر الامام
من انه يتناول صحة النبات ايضا وهو ما ادرك ان افعاله من الجذب والهضم سليمة ليس بمستقيم لان الحال
والملكة انما تكون من الكيفيات النفسانية اي المختصة بذوات الانفس الحيوانية على ما صرح به وعلى هذا
يكون في تعريف الشفاء تكرار اللهم الا ان يراد بالملكة والحال الراسخة وغير الراسخة من مطلق الكيفية او يراد
بالانفس ما يعم من الحيوانية والنباتية وكلاهما خلاف الاصطلاح واما ما ذكر في موضع آخر من القانون ان الصحة
هيئة بها يكون بدن الانسان في مزاجه وتركيبه بحيث تصدر عنه الافعال كلها صحيحة سليمة مبني على ان الصحة
المبحوث عنها في الطب هي صحة الانسان والمراد بصحة الافعال وسلامتها خلوصها عن الآفة وكونها على
المجرى الطبيعي على ما يناسب المعنى اللغوي فلا يكون تعريف صحة البدن والعضو بها تعريف الشيء بنفسه وقد
قال الامام ان الصحة في الافعال امر محسوس وفي البدن غير محسوس وتعريف غير المحسوس بالمحسوس
جائز واجيب عن الاعتراض بان قوله تصدر عنها الافعال مشعر بان المبدأ هي تلك الملكة او الحال وقوله
في الموضوع مشعر بانه الموضوع اعني البدن او العضو فاجيب عنه بوجهين احدهما ان الصحة مبدأ
فاعلي والموضوع قابل والمعنى كيفية تصدر عنها الافعال الكائنة من الموضوع الحاصلة فيه وثانيهما ان الموضوع
فاعل والصحة واسطة بمنزلة الآلة والمعنى تصدر لاجلها وبواسطتها الافعال من الموضوع ويحتمل
ان القوى الجسمانية لا تصدر عنها افعالها الا بشركة من موضوعاتها فالمسخن هو النار والنار به على الحقيقة
النار بسخونتها فالمراد ان الصحة علة لصيرورة البدن مصدر الفعل السليم وهذا المعنى واضح في عبارة القانون
في التعريف الثاني واوضح منه في عبارة الشفاء لان اللام اوضح في التعليل من الباء ومن عن فيما وقع في التعبير
عنها في غاية الظهور والامام انما اورده على العبارة الاولى فما ذكر في المواقف ان الصحة ملكة او حال تصدر بها
الافعال عن الموضوع لها سليمة وان الامام اورد عليه هذا الاعتراض ليس على ما ينبغي واما المرض
فقد عرفه ابن سينا بانه هيئة مضادة للصحة اي ملكة او حال تصدر عنها الافعال من الموضوع لها غير سليمة وذكر في
موضع من الشفاء ان المرض من حيث هو مرض بالحقيقة هو عدم الشيء اعني من حيث هو مزاج او الم وهذا الشيء
بان بينهما تقابل العدم والملكة ووجه التوفيق بين كلاميه على ما اشار اليه الامام هو ان الصحة عند الشيخ هي مبدأ
سلامة الافعال وعند المرض يزول تلك الهيئة ويحدث بعده هي مبدأ الآفة في الافعال فان جعل المرض عبارة
عن عدم الهيئة الاولى وزوالها فبينهما تقابل العدم والملكة وان جعل عبارة عن نفس الهيئة الثانية فتقابل
التضاد وكانه يريد ان لفظ المرض مشترك بين الامرين او حقيقة في احدهما مجاز في الآخر والا فلا اشكال بكلا
وجعل المراد ان بينهما تقابل العدم والملكة بحسب التحقيق وهو العرف الخاص على ما عرف وتقابل التضاد بحسب المشهور
وهو العرف العام لان المشهور ان الضدين امران متساويان بلا موضوع واحد ولا يمكن ان يجتمعا كالمر وجهته
والفرد لا بحسب التحقيق ليلزم كونهما في غاية التباعد بحسب قريب وقد صرح بذلك ابن سينا حيث قال ان
اطلاق في التضاد المشهوري قد يكون عدما للاخر كالسكون للحركة والمرض للصحة لكن هو ليس بمعلوم
ربما يشعر بان المرض ايضا وجودي كالصحة ولا خفاء في ان بينهما غاية الخلاف فيجوز ان يجعلا ضدين بحسب التحقيق
مندرجين تحت جنس هو الكيفية النفسانية واعترض الامام بانهم اتفقوا على ان اجناس الامراض المفردة
سوء المزاج وسوء التركيب وتفرق الاتصال والشيء منها بمندرج تحت الكيفية النفسانية المسماة بالحال او الملكة
اما سوء المزاج فلانه اما نفس الكيفية الغريبة التي بها خرج المزاج عن الاعتدال على ما صرح به حيث قال

الحمى حرارة كذا او كذا وهي من الكيفيات المحسوسة واما اتصاف البدن بها فهو مقولة ان ينفعل واما سوء
التركيب فلانه عبارة عن مقدار او عدد او وضع او شكل او انسداد مجرى مخل بالافعال وليس شيء منها
داخلا تحت الحال والملكة وكذا اتصاف البدن بها وذلك لان المقدار والعدد من الكميات والوضع مقولة
برأسها والشكل من الكيفيات المختصة بالكميات والاتصاف بها من ان ينفعل ولم يتعرض للانسداد وكانه يجعله
من الوضع او ان ينفعل واما تفرق الاتصال فلانه عدمي فلا يدخل تحت مقولة اصلا واذا لم يدخل المرض
تحت الحال والملكة لم يدخل الصحة تحتهما لكونه ضدا لها هذا حاصل تقرير الامام لما ذكره في المواقف من ان
سوء المزاج وسوء التركيب وتفرق الاتصال امور المحسوسة او الوضع او عدم فانه اضعاف في مخل والعلة
بانه لم يعتد بما في المحلات لظهور بطلانه بما ظاهر البطلان لان قولنا سوء التركيب انما هو مقدار مخل بالافعال
او عدد او وضع او انسداد مجرى كذلك ليس بيانا للمحملات بل للاقسام بل عليهم وغير الجواب بعد تسليم
كون التضاد حقيقيا ان يعم المرض لا سوء المزاج وسوء التركيب وتفرق الاتصال بل نتائجها والمعقول
انه كيفية بها يحصل عند هذه الامور وهذا ما قيل انها متنوعات اطلق عليها اسم الانواع وذلك كما يطلق
الصحة على اعتدال المزاج او المزاج المعتدل مع انه من المحسوسات وقد اختلفوا في ثبوت الواسطة
بين الصحة والمرض وليس الخلاف في ثبوت حالة وصفة لا يصدق عليها الصحة ولا المرض كالعلم والحلاوة والحموضة
الى غير ذلك مما لا يحصى بل في ثبوت حالة لا يصدق معها على البدن انه صحيح او مريض بل يصدق عليه انه ليس بصحيح
ولا مريض بل ... كما للناقهين والمشايخ والاطفال ومن بعض اعضائه آفة دون البعض
ورد عليه ابن سينا بانه اهمل الشرائط التي يجب ان يراعى في حال ما له وسط وما ليس له وسط وهي ان يعرض
الموضوع واحد بعينه في زمان واحد بعينه وان يكون الجزء واحدا بعينه والجهة والاعتبار واحدة بعينها
فان موضوع الانسان واحد او عشر منه عضو واحد او اعضاء معينة في زمان واحد وجاز ان لا يكون معتدل
المزاج سوي التركيب بحيث تصدر عنه جميع الافعال التي تتم بذلك العضو والاعضاء سليمة وان لا يكون ليس
كذلك فهنالك واسطة وان كان لا بد من ان يكون معتدل المزاج سوي التركيب او لا يكون معتدل المزاج سوي
التركيب او لا يكون معتدل المزاج سوي التركيب اما لثبوت احدهما دون الآخر او لانتفائهما جميعا فليس بينهما
واسطة هذا كلامه وقد اعتبر في المرض ان لا يكون جميع افعال العضو سليمة اما لكونه عبارة عن عدم الصحة التي
هي مبدأ سلامة جميع الافعال او عن هيئة بها يكون شيء من الافعال مأوفا ولا خفاء في انتفاء الواسطة حينئذ واما
اذا اعتبر في المرض ان يكون جميع الافعال غير سليمة بان يجعل عبارة عن هيئة بها يكون جميع افعال العضو في
الطبيعية والحيوانية والنفسانية مأوفة فلا خفاء في ثبوت الواسطة بان يكون بعض افعال العضو سليما
دون البعض وان اعتبر افعال جميع الاعضاء فثبوت الواسطة اظهر وعلى هذا يكون الاختلاف مبنيا
على الاختلاف في تفسير المرض وكلام الامام مشعر بابتنائه على الاختلاف في تفسيرهما حيث قال يشبه ان يكون
النزاع لفظيا فمن نفى الواسطة اراد بالصحة كون العضو الواحد او الاعضاء الكثيرة في الوقت الواحد وفي الاوقات
الكثيرة بحيث تصدر عنها الافعال سليمة وبالمرض كون كل الاعضاء بحيث يكون افعالها مأوفة وفي ... ان
بينهما ما يشعر بانتفائها على الاختلاف في تفسير الصحة حيث ذكر في اول القانون انا لا نثبت الحالة الثالثة لان
... الصحة كما يشترطون وشرطوا شروطا ما بهم اليها حاجة وحكى عن ... اشتراط سلامة جميع الافعال ليخرج
... من يصدر عنه بعض الافعال سليما دون البعض ومن كل عضو ليخرج من بعض اعضائه صحيح دون
البعض وفي كل وقت ليخرج من يصح شتاء ويمرض صيفا ومن غير استعداد قريب لزوال ليخرج الناقه

المشايخ والاطفال والناقهين قوله ومنها الفرح والغم يعرض للنفس كيفيات نفسانية لا انفعالات يحدث منها
لما رأيتم في بعض نواحيها من النافع والضار كالفرح وهو كيفية نفسانية يتبعها حركة الروح الى خارج البدن طلبا للوصول
الى اللذة والغم وهو ما يتبعها حركة الروح الى الداخل خوفا من موذ واقع والغضب وهو ما يتبعها حركة الروح
الى الخارج طلبا للانتقام والفزع وهو ما يتبعها حركة الروح الى الداخل هربا من الموذي واقعا كان او
متخيلا والحزن وهو ما يتبعها حركة الروح الى الداخل قليلا قليلا والهم وهو ما يتبعها حركة الروح الى الداخل و
الخارج لحدوث امر يتصور منه خير يقع او شر ينتظر فهو مركب من رجاء وخوف فايهما غلب على الفكر تحركت
النفس الى جهته فللخير المتوقع الى الخارج وللشر المنتظر الى الداخل ولذلك قيل انه جهاد فكري والخجل وهو ما
يتبعها حركة الروح الى الداخل والخارج لانه كالمركب من فزع وفرح حيث ينقبض الروح اولا الى الباطن
ثم يخطر بالبال انه ليس فيه كثير ضرر فينبسط ثانيا وفي كلها اشارة الى ما لكل من الخواص واللوازم والا
فمعانيها واضحة عند العقل وكثيرا ما يتسامح فيفسر بعض الانفعالات بما يعقل الفرح انبساط القلب والغم انقباضه
والغضب غليان الدم الى غير ذلك قوله القسم الثالث الكيفيات المختصة بالكميات هي التي لا يكون عروضها بالذات
الا للكم المتصل كالاستقامة والانحناء للخط والتقعر والتحدب للسطح وكذا التراوي على ما سيأتي او للكم المنفصل
كالزوجية والفردية للعدد وفيه ان اتصاف الجسم ببعض العوارض لا يكون الا باعتبار ما فيه من هذه الكميات وقد
يعد من الكيفيات المختصة بالكميات الخلقة التي هي عبارة عن مجموع الشكل واللون واستشكل بوجوه
ان احد جزئيه اعني الشكل وان كان من الكيفيات المختصة بالكم بناء على كونه عبارة عن هيئة احاطة حد او حدود بالجسم
كما في الكرة المحيط بها سطح واحد او حدود كما في نهايات كما في نصف الدائرة والمثلث والمربع وغير ذلك من الاشكال الحاصلة
من احاطة خطين او اكثر لكن لا يصدق ان جزءه الاخر اعني اللون من الكيفيات المحسوسة المقابلة للكيفيات المختصة بالكميات
والجواب ان مبنى ذلك على ما قيل ان اللون من خواص السطح ومعنى كون الجسم ملونا ان سطحه ملون والاشارة في
كون الكيفية محسوسة وكونها مخصوصة بالكم على ما سبق الاشارة اليه هذا ولكن الاظهر ان اللون ينفذ في
عمق الجسم ح ان الكلام في الكيفية المفردة اذ لو اعتبر تركيب الكيفيات المختصة بالكميات بعضها مع البعض لكان هناك
اقسام لا تتناهى مع انهم لم يعدوها ولم يعدوها من انواعها والجواب انهم لما وجدوا لاجتماع اللون
والشكل خصوصية باعتبارها يتصف الجسم بالحسن والقبح عدوا المركب منهما نوعا واحدا بخلاف مثل اللون والضوء
مع الاستقامة او الانحناء او الزوجية او الفردية الى غير ذلك ح ان عروض الخلقة لا يتصور الا حيث يكون هناك
جسم طبيعي بخلاف الكيفيات المختصة بالكم فانها انما تعتبر في المادة في الوجود دون التصور على ما تقرر في تقسيم
الحكمة الى الطبيعي والرياضي والالهي والجواب ان الامور العارضة للكمية منها ما هي عارضة لها بسبب انها
كمية كالاستقامة والانحناء والزوجية والفردية وهي المبحوث عنها في الرياضيات ومنها ما هي عارضة لها بسبب
انها كمية شيء مخصوص كالخلقة وهذا لا ينافي الاختصاص بالكم واعلم ان كلامهم متردد في ان الخلقة مجموع
الشكل واللون او الشكل المنضم الى اللون او كيفية حاصلة من اجتماعهما وهذا اقرب لكن جعلها نوعا على حدة
قوله ونقلهم الجمهور على ان الشكل من الكيفيات بناء على انه الهيئة الحاصلة من احاطة الحد او الحدود بالجسم
بعض السطح المحدود المكون من الكم على ما هو من تقسيمه الى الدائرة والمثلث والمربع وغيرها حتى لم يعتبر الدائرة
بانه سطح يحيط به خط واحد وسطه نقطة يكون جميع الخطوط الخارجة منها اليه متساوية ويفسر المثلث بانه سطح
يحيط به ثلثة خطوط وهكذا [illegible] الشكل متابعة المشكل واما حقيقة فانما يعتبر في الاستدارة والتثليث و
التربيع ومعنى الهيئات الحاصلة للسطوح المذكورة وليس ايضا عبارة عن الهيئة الحاصلة بسبب احاطة الحد بالجسم

بعضها الى البعض او لا الامور الخارجة لا يكون من قبيل الوضع على ما زعم ثابت بن قرة ومال اليه الامام
وذلك لان الحدود ليست اجزاء للجسم ولا للسطح بل من قبيل النسبة ماخوذة في مفهومه ولانه من الكيف كما ان الحسن
يتبع الصورة واما ثم لو كان المذكور تعريفه حدا حقيقيا لم يرد الاعتراض على تعريفه بانه انما يتناول الاشكال
الجسمية دون السطحية وقيل بان المراد بالجسم هنا هو التعليمي لانه بالذات معروض الحدود السطحية
كما ان السطح معروض للحدود الخطية وانما خص التعليمي بالذكر دون الخط والسطح لانه الذي يمكن تخيله بشرط
لا شيء يحله فانما كالحرف والتحقيق ان الشكل هيئة احاطة الحد او الحدود بالسطح او الجسم والحدود على الاول خطوط
وعلى الثاني سطوح والكمية المعروضة بالذات للشكل هو الحدود المحيط اي السطح او الجسم التعليمي لا طبيعة قوله
والزاوية من الكم بعضهم الى ان الزاوية من الكميات لكونها قابلة للقسمة بالذات فقيل هي سطح يحيط به خطان
يلتقيان على نقطة واحدة من غير ان يتحد الخطان وقيل مراد من قال انها سطح ينتهي الى نقطة ولا اتصال ان هذا انما
على غير موضع تماس الخطين ... الشكل وليس بزاوية ومراده منه انها ما يلي تلك النقطة من السطح على ما صرح به من
قال انها المتحدد اي موضع الالتحام من السطح الذي يحيط به خطان يلتقيان على نقطة واحدة واحتج بان الاول لان
قبولها القسمة بالذات [illegible] معروضها الذي هو السطح ولو سلم فعدمها ما ينفي كونها من الكم وهو انها تتصل
بالتضعيف ولا شيء من الكم كذلك اما الكبرى فلان التضعيف زيادة في الكم لا ابطال له واما الصغرى فلان
الحادة تنتهي بالتضعيف مرة او مرارا الى قائمة او منفرجة وكل منهما يبطل بالتضعيف مرة اما القائمة فلان
الخطين على استقامة حيث يصيران خطا واحدا واما المنفرجة فلانه لا ان تضعيف الكم عبارة
عن زيادة مثله عليه ولا يتصور ذلك الا بزيادة كل ما هو مثله فلا يدخل تضعيف المنفرجة من زيادة القدر الا ان
يكون انطباق الخطين على الاستقامة يبطل المنفرجة بالفرج وحدوث الحادة في الجانب الاخر على ما عرف
ذلك وايضا لا يمكن ان الزاوية جسم قريب للثلثة فانه لم يكن القاعدة من الكم لم يكن الا جزءا منه والمختص
على انها من الكيفيات المختصة بالكميات فلا اعتراض بانها الهيئة الحاصلة عند ملتقى الخطين المحيطين بالسطح الملتقيين
على نقطة وما يقع في عبارات المهندسين من كونها سطحا وقابلة للتجزي والمساواة والمفاوتة بالذات فمبني
على انهم يريدون بالزاوية ذا الزاوية كما يريدون بالشكل المشكل فيقولون المثلث شكل يحيط به ثلثة اضلاع وما ذكر
او قيل من ان الزاوية تحليل الخط بمعناه الهيئة الحاصلة عند تماسهما فهو الزاوية المسطحة واما
المجسمة فهي جسم يحيط به سطحان يلتقيان على خط او الهيئة الحاصلة عند ذلك قوله القسم الرابع الكيفيات الاستعدادية
اي التي من جنس الاستعداد لانها مقتضية استعداد شديد على ان ينفعل اي يقبل الاثر بسهولة او سرعة
وهو من طبيعي كالممراضية واللين ويسمى اللاقوة او على ان يقاوم ولا ينفعل اي يبطئ للمقاومة و
للانفعال كالمصحاحية والصلابة وذلك هو الهيئة التي بها صار الجسم لا يقبل المرض ويسمى القوة عن الانفعال
القوة بالذات والاستعداد نفسه الشامل للصنفين وخصها مختصا كيفية بها سرح القائل اخرجاني قوله وفيه ذلك
على ان القوة على الفعل كالقوة على المصارعة غير داخل في هذا النوع من الكيفيات مع الجمهور على انها داخل
فيه ما لا من المركب ... الاستعداد ... حاجة او شدة احتياجه صدور
امر حادث على ان حدوثه مرجح واستدل على كون القوة على الفعل غير داخل في هذا النوع بوجهين
الاول ان المصارعة مثلا يتعلق بالعلم بتلك الصناعة والقوة القوية على ذلك الا بعد او جامع الكيفيات النفسانية
وصلابة الاعضاء وكونها في خلقتها الطبيعية بحيث يعسر عطفها ونقلها وذلك عائد الى القوة على المقاومة واللاانفعال
فلم يتحقق قسم بالذات الثاني ان الحرارة لها قوة شديدة على الاحراق مع كونها داخلة في هذا الجنس مع ذلك

في الجنس المسمى بالانفعاليات اعني الرابع من الكيفيات المحسوسة لزم تقويمها بجنسين ودخولها تحت جنسين معا بالمعنى
وكلا الوجهين مبني على ان الكيفيات المحسوسة المسماة بالانفعاليات او الانفعالات من الكيفيات النفسانية المسماة
بالملكة او الحال والكيفيات المختصة بالكميات في الكيفيات الاستعدادية اقسام من الكيف متباينة بالذات فيمتنع صدق البعض
منها على شيء مما يصدق عليه الاخر والا فلا يمتنع ان يكون العادة من حيث اختصاصها بذوات الانفس من الكيفيات
النفسانية والحرارة من حيث كونها مدركة بالحس من المحسوسات وكل منهما من حيث كونها موجبة شدة وضعفا وقبولها للسهولة
من الكيفيات الاستعدادية كما ذكروا ان اللون والاستقامة والانحناء ونحو ذلك من المختصة بالكميات مع كونها من
المحسوسات قوله الفصل الثالث في الاين وهو النسبة الى المكان اعني كون الشيء في الحيز والمقصود
في تحقيق مباحثه طريقان احدهما للمتكلمين والاخر للفلاسفة وللعلامة من المتكلمين طريقتهم شعبة تعاريف فلعلم الحدود لا
تطول الكتاب بذكرها لم نقتصر على ما هنا يقول المتكلمون يعبرون عن الاين اعني حصول الجوهر في الحيز بالكون
ويعترفون بوجوده وان انكروا وجود سائر الاعراض النسبية وقد حصروه في اربعة انواع الاجتماع والافتراق والحركة
والسكون لان حصول الجوهر في الحيز اما ان يعتبر بالنسبة الى جوهر اخر اولا وعلى الاول اما ان يكون بحيث يمكن ان
يتوسطهما ثالث فهو الافتراق والا فالاجتماع واعترض امكان تخلل الثالث دون تحققه ليشمل افتراق الجوهرين بحيث لا
... ثالث بينهما بالفعل بالامكان وعلى الثاني ان كان مسبوقا بحصوله في حيز اخر فهو الحركة وان كان
مسبوقا بحصوله في ذلك الحيز فالسكون فيكون الكون حصولا ثانيا في حيز اخر فهو الحركة وان كان مسبوقا بحصوله
في ذلك الحيز اولا والحركة حصولا اولا في حيز ثان واورد انه في الحيز الكون ... لا يكون ...
الذي لا يتحرك قطعا فلا يحصل بحيز ثان وكذا اوله الحصول في الحركة لجواز ان ينعدم المتحرك في آن انقطاع الحركة فلا
يتحقق حصول ثان فاجيب بان المراد اعتبر في الحركة المسبوقية بالحصول في حيز آخر لم يمكن الخروج من الحيز الاول حركة
مع انه حركة ايضا فالجواب انما يلزم ذلك لو لم يكن الخروج من الحيز الاول وليس الحصول في الحيز الثاني على ما صرح به الامدي
وتحقيق ان الحصول الاول في الحيز الثاني من حيث الاضافة الى دخوله حركة اليه ومن حيث الاضافة الى الحيز الاول
خروج وحركة منه ثم الاجتماع لا يتصور الا على وجه واحد وهو الافتراق متصور على وجوه متفاوتة في القرب والبعد
حتى ينتهي بما هو القرب الى المجاورة التي هي الاجتماع ومن اسمائها المماسة ايضا على ما يراه الاستاذ ابو اسحق ...
... الاصحاب على ما حكي الشيخ والمعتزلة من ان المماسة غير المجاورة ... وظاهر ... المواقف
يشعر بان المجاورة افتراق حيث قال الافتراق يختلف بحسب قرب وبعد متفاوت ومجاورة قوله ولما ... تلك
ينشأ من ان اجتماع الجوهرين لا يتم بهما فيلزم قيام العرض الواحد بمحلين فيتبع ذلك ان لكل من الجوهرين اجتماعا على حدة
مغايرا للاجتماع القائم بالاخر قوله واما الحصول الاحقاف عن قولهم حصول الجوهر في الحيز اذا لم يعتبر
بالنسبة الى جوهر اخر فاما ان يكون مسبوقا بحصوله في ذلك الحيز او في حيز اخر ليس بحاصر لجواز ان لا يكون مسبوقا بحصول
اصلا فلا بد بعض المتكلمين على ان الاكوان لا تنحصر في الاربعة كما فرضنا ان الله تعالى خلق جوهرا فردا اولا
خلق معه جوهرا آخر فكونه في اول زمان الحدوث ليس بحركة ولا سكون ولا اجتماع ولا افتراق ...
... بانه سكون لكونه مماثلا للحصول الثاني في ذلك الحيز وهو سكون بالاتفاق واللبث امر زائد على الكون ...
فيه والى هذا اشار ما قال الاستاذ انه سكون في حكم الحركة حيث لم يكن مسبوقا بحصول اخر فيه ذلك الحيز وعلى هذا الا
ثم ما ذكر في طريق الحصر بطريق ان يقال انه ان كان مسبوقا بحصوله في حيز اخر فحركة والا فسكون ويرد عليه الكون
في اول الحركة حيث يصدق عليه انه حصول مسبوق بالحصول في حيز اخر وان كان مسبوقا بالحصول في ذلك الحيز ايضا فالاولى
ان يقال انه ان اتصل بحصول سابق في حيز آخر فحركة والا فسكون او يقال انه ان كان حصولا اولا في حيز ثان فحركة

منها م

عرض ح

والا فسكون او يقال انه ان كان حصولا اولا في حيز ثان فحركة والا فسكون فيدخل في السكون الكون في اول زمان الحدوث
ويخرج الاكوان المتلاحقة في الاحياز المتلاصقة اعني الاكوان التي هي اجزاء الحركة فلا يكون الحركة مجموع سكنات
وذلك لانه لا يلزم من عدم اعتبار اللبث في السكون ان يكون عبارة عن مجرد الحصول في الحيز من غير اعتبار تقدم شيء
من اجزاء الحركة اللهم الا ان يبنى ذلك على ان الكون الاول في الحيز الثاني يماثل الكون الثاني فيه وهو سكون
وفاقا فكذا الاول ويكون هذا الزاما لمن يقول بتماثل الحصول الاول والثاني في الحيز الاول فكذا في الحيز الثاني
فالتزم الفاضل ذلك وجعل ان الكون الاول في الحيز الثاني وهو الاخر فيه سكون ونتج ذلك ان كل حركة
سكون من حيث انها حصول في حيز وليس كل سكون حركة كالكون الثاني فان قيل الحركة ضد الكون فكيف يكون
نفسه او مركبه منه اجيب بان التضاد ليس بين الحركة والسكون مطلقا بل بين الحركة في الكون فيه واما بين الحركة
الى الحيز والكون فيه فلا تغاير فضلا عن التضاد لانها عبارة عن الكون الاول فيه وهو مماثل الكون الثاني الذي
هو سكون بالاتفاق واعترض الامدي بمنع تماثل الحصولين واشتراكهما في كون كل منهما موجبا للاختصاص بذلك
الحيز لا يوجب التماثل لا بالاتفاق انه اخص صفاتهما النفسية كيف والحصول الاول في الحيز الثاني حركة ووفاق الكون خروجا
من الحيز الاول ولو كان مماثلا للحصول الثاني فيه لزم ان يكون هو ايضا حركة ولا قائل به فان احتج بان عدم المسبوقية
بالحصول في ذلك الحيز معتبر في الحركة فيصدق على الحصول الاول دون الثاني قلنا وكذا عدم الاتصال بالحصول في حيز
اخر معتبر في السكون فيصدق على الحصول الثاني دون الاول وحاصله ان الكلام الزام لمن يقول بتماثل الحصولين
وبان كون الثاني سكونا يستلزم كون الاول كذلك وذكر في المواقف انه اذا اعتبر في الحركة عدم المسبوقية بالحصول
في ذلك الحيز المسبوقية بالحصول في حيز اخر بطل قولهم ان الحركة مجموع سكنات فان اراد ان الكون الاول هو الحصول
الثاني لا يكون جزءا للحركة فلا يكون عبارة عن مجموع السكنات بل عن بعضها فغلط من باب ايهام العكس لان معنى
قولهم هي مجموع سكنات ان كل جزء لها سكون وهو لا يستلزم ان يكون كل سكون جزءا لها وان اراد ان مجرد
الحصول الاول في الحيز الاول يكون جزءا لحركة مع انه ليس مجموع سكنات فليس وجه فان قيل بل اراد انه على
التقدير الاول ايضا وهو ان تعتبر في الحركة المسبوقية بالحصول في حيز آخر لا الحصول في هذا الحيز سواء قيد بالمسبوقية
بالحصول في حيز اخر او بعدم المسبوقية بالحصول في ذلك الحيز او لم تعتبر شيء اصلا فهو واحد لا مجموع قلنا مراده
ان الحركة مجموع الحصولين في الحيزين على ما يفصح ... قولهم انها مجموع سكنات لا مجرد الحصول في الحيز الثاني
المقيد بالحصول في حيز سابق على ما يفهم من ظاهر العبارة وهذا الاساءة الا على تقدير ان يشترط في الحركة الحصول
في حيز سابق وتوجيه اعتراض الامدي حينئذ انه لو تماثل الحصول الاول والثاني في حيز واحد لكان الحصول الاول
في الحيز الثاني جزءا من الحركة كالاول والتحقيق ... طريق الفلاسفة انه قد يراد بالحركة كون المتحرك متوسطا
بين المبدأ والمنتهى بحيث يكون حاله في كل آن على خلاف ما قبله وما بعده وقد يراد بها الكون اي الامر الموهوم الممتد
من المبدأ الى المنتهى فالمتكلمون بالنظر الى الاول قالوا انها حصول في الحيز بعد الحصول في حيز اخر وبالنظر الى
الثاني انها حصولات متعاقبة في احياز متلاصقة ويسمى بالاضافة الى الحيز ... خروجا والى ... دخولا
ثم منهم من سمى مثل هذا الحصول سكونا من غير ان يعتبر في مسماه اللبث والحصول بعد الحصول في حيز واحد فكانت
الحركة بالمعنى الاول سكونا وبالمعنى الثاني مجموع سكنات والحصول في اول زمان الحدوث سكونا ومنهم من اعتبر ذلك في مسماه
وفسر السكون بالحصول في حيز بعد الحصول فيه فلم يكن الحركة ولا اجزاؤها ولا الحصول في آن الحدوث سكونا ثم
ظاهر العبارة ان السكون هو الحصول الثاني من الحصولين في حيز واحد لكن الاقرب ان المراد انه مجموع الحصولين
كما قد يحمل قولهم الحركة حصول في الحيز بعد الحصول في حيز اخر على انها مجموع الحصولين

ثم الظاهر ... يعني

الحيز م

قالوا

وكان

ان اطلاق الانواع على الاكوان الاربع مبني على ان حقيقة الكون اعني الحصول في الحيز واحدة والامور المميزة حيثيات
وعوارض مختلفة باختلاف الاضافات والاعتبارات لا فصول منوعة بل ربما لا يوجب تعدد الاشخاص فان الكون
الشخصي قد يكون اجتماعا بالنسبة الى جوهر وافتراقا بالنسبة الى آخر وحركة او سكونا من جهة كونه مسبوقا بحصول
في حيز آخر او في ذلك الحيز بل حركة وسكونا اذا لم يشترط في الكون اللبث قال فان قيل كيف يصح ذلك والمحققون
من المتكلمين كالقاضي واتباعه اطلقوا القول بتضاد الاكوان الاربع قلنا مرادهم بالاكوان المتغايرة
في الوجود ومعنى التضاد مجرد امتناع الاجتماع ولو من جهة التماثل لانهم احتجوا على ذلك بان الكونين ان اوجبا
تخصيص الجوهر بحيز واحد فهما مثلان فلا يجتمعان كالحصول الاول والثاني في حيز واحد لان كلا منهما يسد مسد الآخر
في تخصيص الجوهر بذلك الحيز وان اوجب كل منهما تخصيصه بحيز آخر فهما ضدان ضرورة امتناع اجتماع الجوهر في آن واحد
في حيزين فان قيل الشيء الجوهر الفرد المحفوف بستة جواهر على جهاته الست قد اجتمع فيه اكوان ستة هي مماسات
لها فان منع ذلك ولم يجوز مماسة جوهر لاكثر من جوهر تفاديا عن لزوم التجزي فعدم ذلك من مقتضى العقل بل الحس
فان تاليف الجسم من الجواهر عند من يقول بها لا يتصور بدون ذلك قلنا القائلون بتضاد الاكوان لا يجعلون المماسات
منها بل امور اعتبارية قوله المتحيز الكلي اشار الى امرين احتملوا في كل منهما انها حركة او سكون الاول حال الاجزاء
الباطنة من الجسم المتحرك الثاني حال الجسم المستقر المتبدل محاذياته بواسطة حركة ما يحيط به من الاجسام كالحجر المستقر على الارض
في الماء الجاري وكالطير الواقف في الجو عند هبوب الرياح والحق ان الاول حركة والثاني سكون بشهادة العقل
والعرف وقد استدل على الاول بانه لو كان ساكنا مع حركة باقي الاجزاء لزم الانفكاك اي انفصال بعض الاجزاء
عن البعض وبان الاجزاء الباطنة مع الاجزاء الظاهرة ومنها في الحيز فيكون الباطنة ايضا فيه وقد استدل
آخر وعلى الثاني بانه لو كان متحركا لزم التحرك في حال واحد الى جهتين مختلفتين عند اختلاف جهات حركة الاجسام
المحيطة به وعلى تقدير تحرك البعض عليه اذا الى جهة المشرق والبعض الى المغرب او بالعكس والكل ضعيف اما الحجة
في الاول فان الجزء الباطن لم يفارق حيزه الذي هو الاجزاء المحيطة ولا حركة بدون مفارقة الحيز واجيب بان
حيز الكل حيز او مفارقه وفي الثاني بانه حصل في حيز ما محيط به الجواهر بعد الحصول في حيز آخر ولا معنى للحركة سوى هذا
وبانه قد تبدلت عليه محاذياته وهو معنى الحركة او ملزومها واجيب بان حيزه البعد المفطور وهو بعد حاصل فيه
فالحصول في الحيز الثاني انما يكون حركة اذا كان بزوال عن الاول دون العكس وبان تبدل المحاذيات انما يستلزم الحركة
اذا كان من جهة المتحيز بان يزول عن محاذاة الى محاذاة فظهر ان الخلاف في الاول عائد الى الخلاف في حيز الجزء الباطن
او حيز الكل اعني البعد المشغول او الجواهر المحيطة ام هل خاصة من البعد او الاجزاء المحيطة وفي الثاني الى الخلاف
في ان الحيز هو البعد المفطور الذي لا يفارقه المستقر بتحرك الجواهر المحيطة وتبدل المحاذيات بذلك ام الجواهر المحيطة
وعلى ما ناسب قول الفلاسفة من انه السطح الباطن من الحاوي وعلى هذا التقدير لا معنى لحصول الحركة على ان يكون
مفارقة الحيز وتبدل المحاذيات من جهة المتحيز اتم فيحصل بان يزول الحيز عنه وعن محاذاته وعلى الاول يمتنع حركة
الجسم في حالة واحدة الى جهتين مختلفتين وعلى الثاني لا يمتنع كما اذا تحرك بعض الجواهر المحيطة به والبعض
على ما يلزمه الاستاذ ابو اسحق وان شدد غيره النكير عليه حقا فان العقل جازم بان ذلك ليس بحركة وان
حركة الجسم في حال واحد لا يكون الا الى جهتين وما ذكره في المواقف من ان هذا نزاع في التسمية ليس على ما ينبغي لان
ما ذكره الاستاذ وغيره من ان الحجر او الحركة انه هذا او ذاك ليس اصطلاحا منهم على ان يجعله اسما لذلك وانما
كان لمعاني المسائل العقلية والاستدلال عليه بالادلة العقلية بل كسائر ما سلف ونفيهم لفظ الحيز او الحركة
وما يرادفه في جميع اللغات بل ادراكها واثباتها بعد تصورها لا الخفية حتى يحكم بان هذا حيز وذاك

وان هذا متحرك وذاك ساكن **قوله** الطريق الثاني للفلاسفة والمعنى الاول منه غني عن الشرح واما الثاني
فبيانه ان بعض القدماء فسر الحركة بالخروج من القوة الى الفعل على التدريج او يسيرا يسيرا او لا دفعة ورد
ذلك على ان مفهوم هذه الالفاظ واضح عند العقل من غير احتياج الى تصور الزمان المفتقر الى تصور الحركة وعظم
بعضهم الى ان معنى التدريج ان لا يكون دفعة ومعنى الحصول دفعة ان يكون في آن وهو طرف الزمان وهو
مقدار الحركة فيكون التعريف دوريا فغيره بانها كمال اول لما هو بالقوة من حيث هو بالقوة والمراد بالكمال هاهنا
حصول ما لم يكن حاصلا ولا اخفاء في ان الحركة امر ممكن الحصول للجسم فيكون حصولها كمالا واحترز بقيد الاول
عن الوصول فان الجسم اذا كان في مكان وهو ممكن الحصول في مكان آخر كان له امكانان امكان الحصول
في ذلك المكان وامكان التوجه اليه وهما كمالان والتوجه متقدم على الوصول فهو كمال اول والوصول كمال ثان
ثم ان الحركة تفارق الكمالات الاخر حيث انها لا حقيقة لها الا التأدي الى الغير والسلوك فلا بد من مطلوب ممكن
الحصول ليكون التوجه توجها اليه ومن ان يبقى من ذلك التوجه ما دام موجودا شيء بالقوة اذ لا توجه بعد الوصول
فحقيقة الحركة متعلقة بان يبقى منها شيء بالقوة وبان لا يكون المتأدى اليه حاصلا بالفعل فيكون الحركة بالفعل كمالا
للجسم المتحرك الذي هو بالقوة من جهة التأدي الى المقصود الذي هو الحصول في المكان المطلوب فيكون كمالا
اولا لما هو بالقوة لكن من جهة انه بالقوة لا من جهة انه بالفعل ولا من جهة اخرى فان الحركة لا يكون كمالا للجسم في حقيقته
او في شكله او صورته بل من الجهة التي هو باعتبارها كان بالقوة اعني الحصول في المكان الآخر واحترز بهذا عن
كمالات التي ليست كذلك كالصورة النوعية فانها كمال اول للمتحرك الذي لم يصل الى المقصود لكن لا من حيث هو
بالقوة بل من حيث هو بالفعل واعترض على ان ماهية الحركة وان لم يكن بديهية واضحة عند العقل لكن لا اخفاء
في ان ما ذكر من هذا التعريف ليس بأوضح منها بل اخفى وبانه لا يصدق على الحركة المستديرة اذ لا منتهى لها
بالفعل فلا يتحقق كمال اول وثان واجيب بان هذا ليس تعريفا للحركة بتفصيله ثمرة تامة على ما او تحصيل
صورتها عند العقل بل هو تلخيص وتبيين للمعنى المسمى بالحركة انه كذا لا وغير انه هذا بقدر كون تصوره اخفى
من تصور ماهية الحركة ولا كون الكمال الاول والثاني يعتبر في تمام الحركة اعني المستديرة بمجرد الوهم والاعتبار
دون الفعل والحقيقة وذلك لان كل نقطة يفرض كمال الجسم المتحرك على الاستدارة بالنسبة الى حيث طلبها
بتوجه فيكون كمالا اولا وحيث الحصول عندها وصول فيكون كمالا ثانيا **قوله** وحاصل هذا المعنى يشير الى ان
ما ذكر بيان للمعنى المعقول المقصود من الحركة فان لفظ الحركة يطلق على معنيين احدهما كيفية بها يكون الجسم متوسطا
بين المبدأ والمنتهى بحيث لا يكون قبله ولا بعده وهي حالة مستمرة غير مستقرة اي يوجد للمتحرك ما دام متحركا
ولا يجتمع متقدمه مع متأخره وبها يحصل الجسم في حيز بعد ما كان في حيز آخر وحقيقته كونه في الوسط منتهى الى
اكوان بحسب الفرض والتوهم وهو في نفسه واحد متصل على قياس المسافة والزمان فما يرض من حدود المسافة
لئلا يلزم تركب الحركة من اجزاء لا تتجزى وثانيهما الامر المتصل المعقول للمتحرك من المبدأ الى المنتهى والحركة بهذا
المعنى لا وجود لها في الاعيان لان المتحرك ما لم يصل الى المنتهى لم يوجد الحركة بتمامها واذا انتهى فقد انقطعت
الحركة وبطلت بل في الذهن لان للمتحرك نسبة الى المكان الذي تركه والى المكان الذي ادركه فاذا ارتسمت
في الخيال صورة كونه في المكان الاول ثم ارتسمت قبل زوالها عن الخيال صورة كونه في المكان الثاني فقد اجتمع
الصورتان في الخيال وحينئذ يشعر الذهن بالصورتين معا على انهما شيء واحد واما بالمعنى الاول فموجود بها
ضرورة تشهد به الحس قال فيصل الحكم بالوجود في الخارج اما ان يكون على الماضي من الحركة او على الآتي
او الحاضر والكل باطل اما الماضي والآتي فظاهر واما الحاضر فلانه ان لم يكن منقسما لزم الجزء الذي لا يتجزى

لا انطباق الحركة على المسافة وان كان منقسما على راى الكلام احسن بالانم اذ لا وجود للماضي والآتي على الاول انه
لا وجود لهما في الخارج ومعه لا يستلزم العدم مطلقا وكيف لا يكون لهما وجود ومعنى الماضي ما فات بعد الوجود والآتي
ما يحصل له الوجود قوله المبحث الثاني الحركة يتعلق بها ستة امور ١ ما منه الحركة وهو المبدا ٢ ما اليه الحركة وهو
المنتهى ٣ ما فيه الحركة وهو المقولة اى الجنس العالي الذي ينتقل المتحرك من نوع منه الى نوع آخر او صنف آخر
٤ ما به الحركة اى سببها الفاعلي وهو المحرك ٥ ما له الحركة اى سببها المادي وهو المتحرك ٦ الزمان الذي
يقع فيه الحركة وهذا التعلق بالزمان غير تعلق الحركة التي منها الزمان لان الحركة هناك بمنزلة المتبوع لكونها
معروضا للزمان وههنا بمنزلة التابع لكونها واقعة فيه مقدرة به اما المبدا والمنتهى فلكل منهما ذات وعارض اعني
وصف كونه مبدا او منتهى والعارضان قد يتغايران بالقياس الى الحركة وهو ظاهر من تضايفهما لان المبدا مبدا
لذي المبدا وبالعكس وكذا المنتهى وقد يعتبر كل منهما بالقياس الى الآخر فيتضادان اذ لا يجتمعان في محلهما ليس
من عقل الشيء مبدا عقل له منتهى وبالعكس وليس احدهما عدما للآخر فهما من اقسام التضاد فالمعروضان يتضادان
باعتبار هذا العارض سواء كانا متحدين بالذات كما في الحركة المستديرة اذ كل نقطة يعرض فيها فهي مبدا ومنتهى
باعتبارين وبحسب [illegible] او متغايرين متضادين بالذات كما في الحركة من البياض الى السواد وكما في الحركة من غاية
الذبول الى غاية النمو او باعتبار عارض آخر كما في الحركة من المركز الى المحيط المتضادين من جهة كون الاول غاية البعد
عن الفلك والثاني غاية القرب منه او غير متضادين بوجه آخر كما في الحركة من نقطة من المسافة الى نقطة اخرى قوله
واما المقولة اى ما فيه الحركة المقولات العشر اعني الجنس العالي الذي يقع الموضوع بالتدريج من نوع منه
الى نوع آخر او من صنف منه الى صنف آخر واقتصر الامام على التغير من صنف من المقولة الى صنف آخر
اى سواء كانا من نوع او نوعين والحركة الوضعية مما صرح به الفارابي وان كان في كلام ابن سينا ما يوهم انه
يتفرد بالاطلاع عليها وبالجملة فالذي يحقق بان للفلك حركة لا تخرج بها عن مكانه وانما تتبدل بالتدريج نسبة اجزائه الى
امور خارجة عنه اما محوية فقط كما في الفلك الاعظم واما حاوية ومحوية كما في غيره فتتبدل الهيئة الحاصلة بسبب تلك
النسبة وهو الوضع ولا نعني بالحركة في الوضع الا التغير من وضع الى وضع على التدريج من غير تبدل المكان فان قيل
كل جزء قد خرج من مكانه فكذا الكل لانه ليس الا مجموع الاجزاء قلنا لو سلم ان هناك اجزاء بالفعل فثبوت الحكم
لكل جزء لا يستلزم ثبوته لمجموع الاجزاء كما مر غير مرة على ان ما ذكر لا يتم في الفلك الاعظم عند من لا يثبت له المكان بناء
على ان المكان هو السطح الباطن من الحاوي ولا حاوي له فان قيل الثابت بالدليل من حركة الافلاك بل المشاهد
من حركة الكرة على نفسها ليس الا تبدل نسبة الاجزاء المفروضة واذا لم يكن ثبوت الحكم لكل جزء مستلزما لثبوته للكل
فلا نسلم ان للفلك والكرة حركة وتبدل وضع قلنا هو ضروري فانه لا معنى لوضع الكل الا هيئته بنسبة اجزائه بعضها
الى البعض والى الامور الخارجة ولا معنى لحركته في الوضع الا تبدل ذلك على الاتصال والتدريج نعم لو قيل الحاصل
ان الحركة الا [illegible] للاجزاء المفروضة حركة وضعية بالاصالة وللكل قوله الثالثة الكم الحركة في الكم يقع باعتبار
انطباقها النمو والذبول وبانتهائها التخلخل والتكاثف وبيان ذلك ان الانتقال في الكم اما ان يكون من النقصان
الى الزيادة او من الزيادة الى النقصان والاول اما ان يكون بورود مادة تزيد في كمية الجسم وهو النمو او بدونه
وهو التخلخل كما في هواء باطن القارورة عند مصها والثاني اما ان يكون بنقصان جزء وهو الذبول كما في المدقوق
او بدونه وهو التكاثف كما في هواء باطن القارورة عند النفخ فيها وتمسكوا في امكان التخلخل والتكاثف بان الجسم
مركب من الهيولى والصورة والهيولى غير مقدرة في نفسها وانما هي قابلة للمقادير المختلفة بحسب ما يتفق من الاسباب
المعدة فيجوز ان يتفاوت المقدار الصغير الى الكبير وهو التخلخل وبالعكس وهو التكاثف وانما بنوا على [illegible]

او صنف من نوع

لانها عندهم تختص بالمركب سوا ذلك علة الصور والمقادير المختلفة من غير ان يقتضي معينا منها ذلك بخلاف ما اذا جعل
الجسم بسيطا واحدا متصلا في نفسه كما هو عند الحس فانه ربما يختص كل جسم بمقدار معين لا ينتقل عنه وبهذا اندفع ما
ذكره الامام من انه لا حاجة في ذلك الى اثبات الهيولى بل يكفينا على راى من يجعل المقدار زائدا على الجسم ان يقال بما
هو سواء كان هو بسيطا او مركبا من الهيولى والصورة لان نسبته الى جميع المقادير على السوية كالهيولى ولانه
اذا كان بسيطا كان الجزء والكل متساويين في الطبع والحقيقة فمن جاز اتصاف كل منهما بمقدار الآخر فلم يمتنع
انتقال الجزء الى مقدار الكل تخلخلا وعكسه تكاثفا نعم لابد في ذلك من ان يصير الجزء منفصلا اذ مع كونه جزءا يمتنع
ان يكون على مقدار الكل ضرورة واما الاعتراض بانه لو جاز ذلك لجاز ان يصير الخردلة على مقدار البحر وبالعكس
فجوابه بعد تسليم استحالة ذلك ان انتقال الجسم من مقداره يكون الى حاله لتناسبه فجاز ان يكون للقدر حد معين
لا يمكن تجاوزه كما جاز على القول بالهيولى ان يكون لكل مادة حد من المقدار لا يتجاوزه وبالجملة فالمقصود
بيان امكان التخلخل والتكاثف ويتولد بيان الامتناع في بعض الصور لمانع على ان اشتراط الانفصال في
امكان انتقال الجزء الى مقدار الكل كل ظاهر فضعف وقد يستدل على الوقوع بان الماء اذا انجمد يصغر
مقداره وهو تكاثف والجمد اذا ذاب يعظم مقداره وهو تخلخل وبان القارورة اذا مصت خرج منها هواء
كثير فلو لم يتخلخل الباقي لزم الخلاء واذا نفخت فيها دخلها هواء كثير فلو لم يتكاثف لزم التداخل [illegible]
[illegible] قوله وقد يقال يعني قد يراد بالتخلخل الانتفاش اى تباعد اجزاء
الجسم بحيث يداخلها جسم غريب كالهواء وبالتكاثف الاندماج اى تقارب الاجزاء بحيث تخرج ما بينها من الجسم الغريب
وهما من مقولة الوضع لرجوعهما الى حصر نسب الاجزاء بعضها الى البعض ثم لا يخفى ان هذا [illegible] للاجزاء
حركة اينية واما بالنسبة الى الكل فحركة في الكم على طريق النمو وان لم يكن نموا او في الوضع بحسب الاجزاء حيث
تبدلت نسبة الاجزاء بعضها مع البعض كما للفلك بحسب الطبائع حيث تبدلت نسبتها الى الامور الخارجة فان قيل
يتم [illegible] بحصر الحركة في الكم في الاعتبارات الاربع قلنا لا كلام في عدم الانحصار وفي ان قولنا الانتقال
من النقصان الى الزيادة بورود المادة نمو ليس على اطلاقه والى هذا اشير بقولنا وقد يكون ازدياد المقدار
بورود المادة لا على تناسب طبيعي وهو الورم او على تناسب طبيعي لكن لا في جميع الاقطار وهو السمن فانه وان
كان ازديادا طبيعيا بانضمام مادة الغذاء الى المغتذي كالنمو لكنه لا يكون في الطول على تلك النسبة ولا يختص
بوقت معين ولا يكون له غاية ما يقصدها الطبع بخلاف النمو ومقابل السمن هو الهزال فيكون انتقاصا طبيعيا
لكن لا في جميع الاقطار وقد يقال له الذبول ايضا وتحقيق الكلام انه اذا ورد على الجسم ما يزيد في مقداره فاذا
اوجب الزيادة بما نفذ في الاصل وحلت فيها واستوجب تطبيع الاصل والا بعد اجزاء الاصل في جميع الاقطار
على نسبة واحدة في نوعه فذلك هو النمو ويقابله [illegible] بسبب انتقاص تلك الاجزاء من اجزاء الاصل هو الذبول واذا لم
يقو الغذاء على تزيد الاجزاء الاصلية والنفوذ فيها بل انضم اليها من غير ان يتحرك الاعضاء الاصلية الى الزيادة
وان كان الجسم متحركا الى الزيادة في الجملة فذلك هو السمن وانتقاصه الهزال فالمخصوص باسم النمو والذبول حركة
الاعضاء الاصلية قوله الرابعة يعني المقولات التي يقع فيها الحركة الكيف ويسمى استحالة وذلك كانتقال
العنب من الخضرة الى السواد وانتقال الماء من البرودة الى الحرارة سابقا على التدريج وانكر بعضهم ذلك
فمنهم من زعم ان في الماء مثلا اجزاء نارية كامنة تبرز بالاسباب الخارجة فيحس بالحرارة ومنهم من زعم ان بعض
اجزائه يصير نارا بطريق الكون والفساد والكل فاسد بل [illegible] يلحق الحكم بالضرورات عليها فصار
المطبوخات [illegible] ان حملا من كبريت يشتعل بقدر يسير من النار فلو كان ذلك بظهور الاجزاء النارية الكامنة

ومنهم من زعم تزيد علم الخارج اجزاء نارية

لكانت لكونها اولى بان تشغلها وتحيلها والواردة لكانت بقدر الوارد وان الحرارة الماء الشديد التسخين لو
كانت بانتقال بعض اجزاء النار اليه لاستحال العارضة بتلك النار [illegible] تطفئها او لطفئت ببرد الماء وبرطوبته
فلم تكن باقية [illegible] في بحث الكون والفساد ان الماء لا يصير نارا الا بعد صيرورته هواء [illegible] بتصعيد
طريق البخار قوله والحق كما [illegible] الاشارة الى ان الحركة الوضعية عامة الى الحركة الانية [illegible]
الحركة في الكم والكيف مع النفس على منشأ توهمها وذلك ان الجسم متصل على سبيل التدريج من كمية الى كمية اكبر
ازيد او انقص ومن كيفية الى كيفية [illegible] الاولى او [illegible] ان يظهر لنا [illegible] حاصل [illegible]
وجود كل منها فتوهم ان [illegible] حركة اذ لا تعقل من الحركة الا تغير على التدريج لكن لا حركة عند التحقيق لان
معنى التدريج المعتبر في الحركة ان لا يكون [illegible] ولا يحصل الا اجزاء والاشياء [illegible] انما هو [illegible]
[illegible] عنها التدريج لان ما بين المبدا والمنتهى من مراتب الكميات او الكيفيات [illegible] بالفعل [illegible]
الجسم من كل منها الى اخر دفعة كما في صيرورة الارض ماء ثم هواء ثم نارا مع الاتفاق على ان مجموع ذلك ليس
حركة جوهرية من الارض الى النار [illegible] الحركة [illegible]
بالفعل سواء كانت كميات او كيفيات [illegible] ان الوسط بين المبدا والمنتهى ان كان واحدا فظاهر انه لا حركة
وان كان كثيرا فتلك الكثرة سواء كان [illegible] بالنوع او بالعدد اما ان يكون غير متناهية وهو [illegible]
كونها محصورة بين حاصرين واما ان يكون متناهية وهو يستلزم تركب الحركة من الامور التي لا تقبل القسمة [illegible]
على امور متغايرة [illegible] الكلام الى كل واحد منها [illegible] تركب الحركة مما لا
يقبل الانقسام [illegible] وجود الجزء الذي لا يتجزى وكون [illegible] اما الاول فلا [illegible]
الحركة على ما فيه الحركة واما الثاني فلان السريع اذا تحرك جزءا فالبطيء ان تحرك مثله [illegible] لزم تساويهما او اكثر
لزم كونه اسرع او اقل لزم انقسام ما لا ينقسم [illegible] الحركة [illegible]
الا زمن وهذا محال والحركة الاينية فان الوسط الذي بين المبدا والمنتهى اعني امتداد المسافة واحد بالفعل
[illegible] انقسامات [illegible]
غير متناهية [illegible] تركب الحركة [illegible] الانقسام [illegible]
الاحاد دفعة والحاصل ان امتناع تركب الحركة مما لا يقبل الانقسام ان يكون امتدادا [illegible] الموهوم منطبقا على
امر قابل لانقسامات غير متناهية على ما هو شأن الكم المتصل سواء كان عارضا للجسم واحدا كما في الحركة في المقدار او
لا [illegible] كما في الحركة [illegible]
متصلا او كيفا او غير ذلك [illegible] الحركة في المسافة [illegible]
[illegible] قوله ولا يثبت للحركة في باقي المقولات يعني [illegible]
ثبوت الحركة في الجوهر والمتى والاضافة والملك وان يفعل وان ينفعل [illegible] الدليل على نفيها [illegible] الجوهر
فلانه يلزم ثبوت الكون وتوارد الصور على المادة [illegible]
فلا يكون [illegible] التدريج [illegible] الجوهر [illegible]
[illegible]
الكيف وقد [illegible]
الصورة [illegible]
[illegible] بتقوم

المادة انما هو بصورة ما فعدم الصورة المعينة انما يوجب عدمها لو لم يعقبه حدوث صورة اخرى واما قبول
تغيرات الجواهر اعني الاجسام لصورها فلانه لا يقع في زمان لان الصورة لا تشتد ولا تضعف بل تقع في آن وتغيرها بالكيفيا
وكماتها وايونها واوضاعها يقع في زمان لانها تشتد وتضعف وقوله ومعنى الاشتداد هو اعتبار المحل الواحد الثابت
بالقياس الى حال فيه غير قار [illegible] في آن ما الى ان يوجد في آن آخر بحيث يكون ما يوجد في كل
آن متوسطا بين ما يوجد في الآنين المحيطين به ويتجدد جميعها على ذلك المحل المتقوم دونها حيث هو [illegible] بتلك
التجددات الى غاية ما ومعنى الضعف هو ذلك المعنى بعينه الا انه يوجد حيث هو منصرف بها عن تلك الغاية في الاخذ
في الشدة والضعف هو المحل لا الحال المتجدد المتصرم ولا شك ان تبدل الحال يكون عرضا المتقوم المحل دون كل واحد
من تلك الهويات [illegible] اما الحال الذي يتبدل هو المحل المتقوم تبدله وهي الصورة فلا يتصور فيها اشتداد ولا ضعف
لامتناع تبدلها على شيء واحد متقوم يكون هو هو في الحالين بحيث يجمع بين الوحدتين [illegible] ويرد عليه
[illegible] مع ان الاسم يتبدل هوية المادة يتبدل الصورة وقد صرح ابن سينا بان الوحدة الشخصية للمادة تستحفظ
بالوحدة النوعية للصورة لا بالوحدة الشخصية واما المتى فذكر في النجاة انه لا [illegible]
حركة في المتى لكان للمتى متى وهو باطل وذكر في الشفاء ان الانتقال فيه دفعي لان الانتقال من سنة الى سنة ومن شهر
الى شهر يكون دفعة ثم قال ويشبه ان يكون حاله كحال الاضافة في ان الانتقال لا يكون فيه بل يكون الانتقال الاول في
كم او كيف ويكون الزمان لازما لذلك التغير فيعرض بسببه فيه التبدل كان الاضافة طبيعة غير مستقلة بل تابعة لغيرها
فان كان المتبوع قابلا للاشد والانقص [illegible] لزم [illegible]
قال الامام وهذا هو الحق لان [illegible] نسبة الى الزمان والنسبة طبيعة غير مستقلة [illegible] التبدل [illegible]
وكذا الملك لانها مقولة نسبية [illegible] دفعة ثم [illegible] ان ينفعل وان يفعل [illegible] فيهما الحركة
[illegible] ان ينفعل فلان الشيء اذا استحال من التبرد الى التسخن [illegible] فان كان التبرد باقيا لزم التوجه
الى الضدين اعني البرودة والسخونة في زمان واحد وان لم يكن باقيا [illegible] وجد التسخن بعد وقوف التبرد
[illegible] زمان سكون [illegible] هناك انتقال من التبرد الى التسخن على الاستمرار [illegible] ان الشيء
[illegible] بالفعل يسيرا يسيرا [illegible] الموضوع [illegible] الفعل [illegible]
[illegible] القوة او انفساخ العزيمة او كلال الآلة يكون يسيرا يسيرا [illegible] التبدل في الفاعلية
[illegible] التدريجي في ان يفعل [illegible] في الفعل [illegible] ان ينفعل [illegible]
الانفعال [illegible] وهذا [illegible] الموافق للحق [illegible] الحركة [illegible] القوة [illegible] كانت او طبيعة او في الآلة
[illegible] القابل [illegible] ما ذكرنا [illegible] الاضافة من عدم استقلالها
لكونها من الاعراض النسبية [illegible] على ما اشار اليه الامام ولا حاجة الى ما ذكروا من التطويل والتفصيل
[illegible] بمعنى عدم استقلال الاضافة [illegible] بالاين والوضع [illegible] كونها تابعة
لمعروضاتها في الاحكام ولهذا قال ابن سينا بعد اثبات التضاد في الاين والمتى والوضع وان يفعل وان ينفعل
ان التضاد [illegible] الاضافة لان الاضافة طبيعة غير مستقلة [illegible] ان يعرض لها التضاد لان اقل
درجات المعروض ان يكون مستقلا بتلك المعروضية واما كون الاخر ضد الاخر [illegible] كالحار للبارد فلان الاضافة
[illegible] طبيعة غير مستقلة بل تابعة لمعروضها [illegible] ان يكون في هذا الحكم ايضا تابعا [illegible] قوله
واما المحرك [illegible] الشرح قوله واما المحرك [illegible] انقسام الحركة بالذات الى الاقسام الثلثة واما مطلق
الحركة فينقسم الى اربعة عرضية وقسرية وارادية وطبيعية وان كانت العرضية لا تخرج عن الاقسام الثلثة [illegible]

موجودا
الحركة ان كانت تبعا لحركة جسم اخر معرضية والا فان كان محركها موجودا في غير الجسم المتحرك فقسرية وان كان
فيه فيعم فان كان سانه الشعور والقصد فارادية والا فطبيعية والمراد بكون المحرك في المتحرك اعم من ان
يكون جزء منه او متعلقا به التعلق المخصوص كتعلق النفوس الانسانية بابدانها والنفوس الفلكية بافلاكها
فيعم محرك الجزء مطلقا والا ان عمه وبين والفلك اسيدانه فان قيل يعلم انا نجعل الممكنات كلها مستندة
الى الله تعالى ابتداء بلا واسطة فما معنى هذا التقسيم ام يكون الحركات كلها قسرية قلنا ما لها ثلاثة بان يراد بالمحرك ما هو العادي
يخلق الحركة معه كما يقع عنه وسقاهم بعض الحركات بكونه اختيارا قوله حركة النفس ارادية فلا اشكال الا وقع
بعض الحركات ابها م اي قسم من الاقسام الثلثة لاستحالة النفس فقد كثر احتلاف الناس في انها طبيعية او ارادية وعلى
الثلاث في انه او طبيعة او كمية وكل من العرف تمسكا بما تذكر في المطولات من شرح الكليات ومن يعمر على ذكر
ما هو اقرب او الصوت فنقول اما حركة النفس فارادية باعتبار طبيعية باعتبار على ما قال بعض المتاخرين من الحكماء انها
معلول بالارادة من حيث نوع كل نفس في زمان ممكن المتنفس من ان تقدمه على ذلك الزمان وان توخره منه
بحسب ارادته لكنها لا تعلق لها بالارادة من حيث الاحتياج الضروري اليها فهو طبيعي من حيث الحاجة الى مطلق التنفس
وارادي من حيث امكان تغير الصفات الجزئية اوقات بعضها الحاجة وبكون وقوعها في تلك الاوقات على محاولها
الطبيعي وبهذا يعلم ما في حاشية القانون ان حركة النفس ارادية يمكن ان تعترض بجا في الطبيعي والاعراض
بانه كالارادية للنائم فيلزم ان لا النفس ليس شيء لان النائم يفعل الحركات بالارادة لكن لا يشعر بارادته او لا يتذكر شعوره
ولان ما يحرك الا عضاء بحسب الملائمة من بعض الاوضاع وتحكها عند الحاجة الى الحك ولا يشعر بذلك واما حركة النمو
فظاهر انها طبيعية او طبع الناس يقتضي الزيادة في الاقطار عند ورود الغذاء وبعود ما من الاجزاء وكذا النبض
عند المحققين بانها ليست بحسب القصد والارادة ولا تحت ما ليس من خارج بل بما في العلة من القوة الحيوانية وميل الطبيعة
الى انها مكانه وقيل بل وضعه وعليه فان قيل الحركة الطبيعية لا يكون الا الى جهة واحدة بل لا يكون الا صاعدا او
هابطا على ما صرح به قلت ذلك انما هو في البسائط العنصرية واما الطبع النباتية او الحيوانية فقد تفعل حركات
حركات في جهات مختلفة وطبع العلقة والتراب من شانها احداث حركة في هما من المركز الى المحيط وهي الانبساط والحركة من
المحيط الى المركز وهو الانقباض ليس للعرض من الانبساط تحصيل المحيط لما لزم الوقوف ويمنع العود من الحركة
الهواء النار الى الصافي لمزاج الروح والا من الانقباض تحصيل المركز بل دفع الهواء المفسد لمزاجه والاحتياج الى الحاد من
الادمين كما سيعاقب لحفظ التوازن بتعاقب الاثار المضادة على العنوان الواحد قوله ومنهم من حصر بعضهم على الاشكال
المذكور بمنع انحصار الحركة بالاثلاث في اقسام الثلثة وجعل طريق القسمة ان الحركة اما ارادية او طبيعية او قسرية والارادية ان
كانت على نهج واحد فبسيطة والا فمركبة والبسيطة ان كانت تابعة للارادة فارادية كحركة الفلك والا فطبيعية كالحركة
للنحو النار الى الهواء والمركبة ان لم يكن من خواص الحيوان فنباتية كالنمو وان كانت فاما ان يكون تابعا للارادة
وهي الارادية كالمشي او لا وهي التسخيرية كالنبض والعارضة ان كان المحرك جزءا من المتحرك او محاذيا له فالطبع
معرضية والا فقسرية قوله ثم الظاهر ان الحركة الطبيعية في البسائط العنصرية وان كانت على نهج واحد يعني
كونها الى الجهة الطبيعية لكنها قد يختلف بحسب الاحوال كصعود الماء اذا وقع تحت الارض وهبوطه اذا وقع فوق
الهواء والحركات فانها ممكن ان العلل للحركة الطبيعية ليست هي الطبيعة المشتركة بين الاجسام والا لزم دوام الحركة و
عمومها للاجسام والحاد حيث الحركات الطبيعية ضرورية تحقق المعلول عند تحقق العلة وليست ايضا الطبيعة المخصوصة
بالجسم والا لزم دوام الحركة لما ذكر فان الطبع الواحد سواء اعتبرت له امر غير طبيعي هو زوال الحالة الملائمة من الحركة
الجسم طبعه طلب الحالة الملائمة وتعقب عند الوصول اليه ثم لا اختفاء في ان الاحوال الملائمة لطبائع الاجسام

مجبلة بحسب احتلاف الطبائع فالحالة الملائمة للارض ان يكون تحت الماء والهواء والنار وللماء ان يكون فوقها
وتحت الاخرين وعلى هذا القياس ثم منها يختلف جهات الحركة ولما كانت الحركة لطلب الحالة الملائمة لا لمجرد الهرب عن
الحالة الغير الملائمة كانت اولوية الجهة التي اليها الحركة ظاهرة ولا اختفاء في ان معنى طلب الحالة الملائمة ههنا التوجه
اليها بحيث اذا حصل الوصول اليها حصل الوقوف كما في الغايات الارادية كما ان معنى الهرب عن الحالة الغير الملائمة
الانحراف عنها فلا يختص هذا بالحركة الارادية كما توهم من ظاهر معناها في النفوس الموصوفة بالشعور والادراك ثم
لما كان زوال الحالة الملائمة كحصول الماء في حيز فلا يكون بخروجه قسرا الى فوق فيتوجه عند زوال القاسر
الى تحت وقد يكون بالعكس فالعكس جاز في الحركة الطبيعية لجسم واحد ان يختلف جهتها فتارة يكون الى فوق وتارة الى
تحت قوله المبحث الرابع اختلاف الحركات قد يكون بالماهية وقد يكون بالعوارض واي اختلاف قد يكون بالشخص وقد
يكون بالنوع وقد يكون بالجنس ثم قد يتوصف بالتضاد وقد يتوصف بالانقسام لتشعب هذا البحث الى ما ان ذكر وقد سبق
ان الحركة يتعلق بامور ستة فاتفقوا على ان تعلقها بثلثة منها وهي ما فيه وما منه وما اليه بمنزلة الذاتي فتختلف باختلافها
ما منه الحركة وتعلقها بالثلثة الباقية بمنزلة العرض لا تختلف باختلافه فما منه الحركة بل باختلاف المحرك لا تختلف من نوعها
ايضا فمنعوا ذلك بانه اذا اتحد المبدأ والمنتهى وما فيه الحركة اتحدت الحركة بالنوع وان اختلف المتحرك او المحرك
او الزمان لان تنوع المعروضات والاسباب لا يوجب تنوع العوارض والمسببات لجواز قيام نوع منها بالجزاء
لموضوعين مختلفين الماهية كالانسان والفرس وحصوله من موثرين مختلفين كالنار والشمس وبهذا يظهر ان لا
اثر للاختلاف في القسر والطبع والارادة فالحركة الصاعدة للنار طبعا وللحجر قسرا وللطير ارادة لا تختلف نوعا واما
الازمنة فلا تتصور فيها اختلاف الماهية ولو فرض فلا اختفاء في جواز احاطتها بحقيقة واحدة والتمسك بانها عارضة للحركة واختلاف
العارض لا يوجب اختلاف المعروض ضعيف لما سبق من ان هذا التعلق بالزمان غير تعلق الحركة التي جعل الزمان
عارضا لها فانها انما هي حركة الفلك الاعظم واذا اختلف المبدأ والمنتهى اختلفت الحركة وان كان ما فيه واحدا اي
اتفاقا لا من جهة الحركة الصاعدة مع الهابطة واما في الكيف فكالحركة من البياض الى السواد على طريق الصفرة ثم الحمرة ثم القتمة
مع الحركة من السواد الى البياض على طريق الحمرة ثم الصفرة ثم الفستقية وكذا اذا اختلف ما فيه وان اتحد المبدأ والمنتهى
كالحركة من نقطة الى نقطة على الاستقامة تارة وعلى الانحناء اخرى وكالحركة من البياض الى السواد على طريق الخضرة ثم
الحمرة ثم السواد تارة وعلى طريق الاخضرة الحضرة ثم النيلية ثم السواد وما يقع في المواقف من انه لا يتحد وحدة ما فيه
وما منه وما اليه اذ لو اختلف ما فيه اختلف النوع كالتسخن والتسود بعينه على ما ينبغي الا ان يقال انما يصح التمثيل دون
التعليل وكانه اراد انه يختلف النوع عند اختلاف مجرد ما فيه كما يختلف عند اختلاف الامور الثلثة مثل التسخن والتسود
او كان الاختلاف كالتسخن والتبرد فيتحقق في التسود واما وحدة الحركة بالشخص فلا بد فيها من وحدة الامور الستة
سوى المحرك للقطع بان حركة زيد غير حركة عمرو وحركة زيد اليوم غير حركته امس وحركته من هذا الموضع غير حركته من
موضع اخر وحركته من نقطة معينة الى نقطة غير حركته منها الى نقطة اخرى وحركته من نقطة الى نقطة بطريق الاستقامة
غيرها بطريق الانحناء وكذا في الكم والكيف والوضع لكن لا اختفاء في ان وحدة ما فيه اعني وحدة التشخص يستلزم وحدة
ما منه وما اليه من غير عكس فلذا اكتفى بوحدة الموضوع والزمان وما فيه لا يقال ينبغي ان يكتفى بوحدة الموضوع
والزمان لاستلزامهما وحدة المسافة ضرورة ان حركة زيد في زمان معين لا يكون الا في مسافة معينة لانا نقول
هذا انما يكون عند اتحاد جنس الحركة والا فيجوز ان يتحرك في زمان معين حركة اينية من وضع الى وضع ومن
مقدار الى مقدار ومن كيفية الى كيفية مع اتحاد الجنس ايضا لا يصح على الاطلاق لجواز النمو والتخلخل او
التسخن والتسود في زمان واحد واما وحدة المحرك فلا عبرة بها في وحدة الحركة لان الحركة الواحدة التي لا تكثر فيها

بالفعل اصلا وقد يقع بمؤثرات متعددة كحركة الجسم في المسافة بملاحظة الحوادث وحركة الماء بالحرارة بملاحظة النيران ولا يلزم
من ذلك اجتماع المؤثرين على اثر واحد لان [illegible] انما يكون من اجزاء هو بعينه البعض من الحركة وهذا التعقيب والتحرك
لا يسع في وجودها على الاتصال لانه بحدود الوهم من غير انقسام بالفعل وكذا ما يتوهم من تكثرها باعتبار نسبتها الى الحركات
فانه لا يبطل وحدتها الاتصالية كما يتوهم لحركة الفلك مع اتصالها انقسامات بسبب الشروق والغروب والمسامتات
قال ثم ان اريد بالحركة معنى القطع اعني الامتداد الموهوم فلا وجود لها في الخارج او معنى الكون في الوسط
اعني الحالة المستمرة الغير المستقرة فهي امر كلي والواقع بهذا المتحرك جزئي مغاير للواقع بذلك فلا يتصور حركة
واحدة بالشخص واقعة بمتحركين قلت الظاهر هو الاول ومعنى كونه وهميا انه يشبه الامتداد والاجتماع لا وجود له
الا في الوهم والا فاتصافها الموهوم موجود في الخارج لكن على التجدد والانقضاء كالزمان لا على الاجتماع والاستقرار
كالخط مثلا وهذا المجموع الوهمي قد يتحد بالشخص مع تعدد المتحرك كالخط الواحد يقع بعض اجزائه بفاعل وبعضها
بفاعل آخر لكن سياق كلام الامام الرازي الى الثاني وقد صرح العوالقة بان الحركة بمعنى التوسط بين المبدأ والمنتهى امر
موجود في الآن مستمر باستمرار الزمان وانما يتشخص بوحدة الموضوع والزمان وما فيه واذا فرضت للمسافة
حدود معينة وحصول المتحرك الى كل منها عرض لذلك الحصول في الوسط آن صار حصولا في ذلك الوسط وصيرورته
حصولا في ذلك الوسط امرا زائدا على ذات المتحصلة ومعنى باقية عند زوال الحصول في كل حد الى حد آخر فانما زوال
عارض من عوارضها وليس الحصول في الوسط امرا كليا يكون كثيرة علاقته لان ذلك انما يكون لو كان في المسافة
كثرة عددية حتى يتعدد الحصول فيها بحسب المسافة غير الحصول في ذلك وليس كذلك لان المسافة متصل واحد لا اجزاء
لها بالفعل فالحركة فيها واحدة لاتحاد الموضوع والزمان لا يكون الا واحدا بالشخص وان امكن فرض الاجزاء فيه كالخط
الواحد وذلك لان المعتبر في الكلية امكان فرض الجزئيات لا الاجزاء وهو غير ممكن ههنا ثم [illegible] هذا انما هو
في هذا الموضع المشكل التعبير وانت خبير بان طريق كلامه قال قيل كيف جاز الاكتفاء بوحدة الموضوع والزمان
وما فيه في الوحدة الشخصية دون النوعية حيث احتيج الى اعتبار وحدة ما منه وما اليه ايضا قلت لان التغير في وحدة
الحركة بالشخص [illegible] جميع الامور بالشخص [illegible] النوعية [illegible] بالنوع [illegible] بالشخص
[illegible] وحدة ما منه وما اليه [illegible] بالنوع لا يستلزم [illegible] بالنوع [illegible] مع الذبول والتسخن مع التبرد
والتسود مع التبيض [illegible] وحدة نوع الحركة وما فيه وما منه وما اليه في الكم والكيف والوضع
فان [illegible] العارضة [illegible] من الطفولة الى الكهولة [illegible] انواع مختلفة وكذا الوان [illegible] واوضاع الفلك
واما في الاين فمشكل لانهم يجعلون الحركة الصاعدة والهابطة [illegible] من الارض [illegible] مختلفين بالنوع
لاختلاف ما منه وما اليه دون ما فيه والحركة [illegible] الى [illegible] على الاستقامة واخرى [illegible] على الانحناء مختلفين بالنوع
لاختلاف ما فيه دون ما منه وما اليه والحركة على الاستقامة [illegible] او اكثر مختلفين بالنوع لعدم الاختلاف
[illegible] الامور [illegible] والاختلاف [illegible] الاجسام [illegible] المتحرك [illegible] الاين
[illegible] ان يكون [illegible] اسفل [illegible] بالنوع لان [illegible] وكون الاين
[illegible] الاوساط [illegible] بالنوع [illegible] المركز والمحيط [illegible] عارض [illegible] مجموع
الموضوع [illegible] العارض [illegible] الاوساط [illegible] لا يكون [illegible] الكلام في
الاين التي [illegible] الاستقامة [illegible] الاستقامة [illegible] الاختلاف [illegible]
[illegible] الحركة [illegible] المسافة التي [illegible] عندهم ان
المستقيم والمنحني نوعان من الكم كالاستقامة والانحناء من الكيف جعلوا الحركة ايضا [illegible] نوعين ايضا كالاستقامة

والاستدارة وهذا بخلاف الزمان المطلق على الحركة لانه واحد لا يعرض له التكثر والانقطاع بالفعل
واما في الصعود والهبوط فذكر الامام ان الطرفين وان لم يختلفا بالماهية لكنهما اختلفا بالمبدئية والمنتهية
وبما يتعلق بها من التضاد وهذا القدر كاف في وقوع الاختلاف بين الحركتين ويرد عليه ان ما ذكره جار
في كل حركة من مبدأ الى منتهى مع الرجوع عنه الى ذلك المبدأ الا ان يقال لما كان مبدأ الصعود
والهبوط ومنتهاهما جهتين حقيقيتين لا تتبدلان اصلا فلا يصير العلو سفلا او بالعكس بخلاف سائر
الجهات اعتبر ذلك وبهذا لا يمكن اعتبار الصاعدة هابطة او بالعكس بخلاف الحركة منه واليه قوله
واما ان وحدتها الجنسية فذكروا ان الوحدة الجنسية للحركة انما يكون بوحدة ما فيه جنسا اعني المقولة حتى ان
الحركة في الكم مع الحركة في الكيف والاين والوضع اجناس مختلفة وحركة النمو والذبول والتخلخل والتكاثف
جنس واحد وكذا في الكيف وصرح الامام بان اتحاد حركات المقولة الواحدة اتحاد في الجنس العالي
ثم يتنازل على ترتيب الاجناس المتقولة مثلا الحركة في الكيف جنس وتحته الحركة في الكيفية المحسوسة وتحتها الحركة
في المبصرات وتحتها الحركة في الالوان وعلى هذا القياس ولا خفاء في ان هذا انما يصح اذا لم يكن مطلق الحركة
جنسا لما تحته بل يكون مقولية الحركة على الاربع بالاشتراك اللفظي فلا يجعل مطلق السواد او المشكك ليكون
المطلق عرضا للاقسام لا جنسا والاول ظاهر يمثل حال فيه الوجود كيف والتغير التدريجي الذي هو حاصل
قولهم كمال اول لما هو بالقوة من حيث هو بالقوة مفهوم واحد يشمل الكل واما الثاني اعني التشكيك
فلانه انكشرون تمسكا بان الحركة كمال اي وجود الشيء لشيء ومساواته ذلك والوجود مقول بالتشكيك
ورد بان الكبرى ليست طبيعية لا كلية لان المقول بالتشكيك مفهوم الوجود لا ما صدق هو عليه من الافراد ومنع
اخرون لانه لا يتصور كون بعض اقسام الحركة اولى او اقدم او اشد في كونها حركة بل لو امكن فيقع لا تفاوت
بالوجود كالعدد يكون لبعض اقسامه تقدم على البعض في الوجود الا في العدد فيكون التشكيك عائدا الى
الوجود فان قيل على تقدير التواطؤ لا تثبت الجنسية لجواز ان يكون عارضا كالماشي قلت هذا مع انه بعيد
غير مفيد اما البعد فلان التعقل من الحركة في الكيف مثلا الا التغير على التدريج من كيفية الى كيفية واما عدم
الافادة فلان القول بان الوحدة الجنسية موقوف على وحدة ما فيه انما يتم اذا ثبت عدم جنسية مطلق الحركة
ولا يكفي عدم ثبوت الجنسية وقد يقال لو كانت الحركة جنسا لانحصرت بها بالنزاع المقولات على العشر لانها لا محالة
يكون جنسا عاليا بل ربما يكون فوق المقولات الاربع فيبطل كونها اجناسا عالية وتجاب بالمنع لجواز ان
يكون من مقوله ان ينفعل على ما سبق مع وقوعها في المقولات الاربع بالمعنى الذي ذكرنا وانما يلزم ما ذكر لو
كان الحركة الواقعة في الكم من الكم وفي الكيف من الكيف وفي الاين من الاين وفي الوضع من الوضع فانه
يمتنع حينئذ كون مطلق الحركة جنسا لها لامتناع ان يكون بعض المقولات من جنس غيرها الا ان يكون بالعرض
عليها انه بعض اقسام الحركة انما يكون بالوحدة الجنسية لما فيه الحركة لكان وجها ولا ما فيه كون مطلق الحركة جنسا
قوله واما تضادها فلا خفاء في ان اختلاف احوال الحركة انما يكون لاختلاف متعلقاتها فتضاد الحركة
ليس لتضاد المتحرك لانه جسم ولا تضاد فيه بالذات ولو اعتبر بالتضاد بالعرض فقد يكون متضادا مع تماثل الحركتين
كحركة الحار والبارد من السفل الى العلو وقد يكون واحدا مع تضاد الحركتين كحركة جسم من العلو الى
السفل وبالعكس او من البياض الى السواد وبالعكس او من عاشقه الى ذبوله وبالعكس او من انصهاره
الى انتكاسه وبالعكس وكذا تضاد المحرك لتماثلها مع تضاد المحركين كما في الحركة الصاعدة للحجر والنار بالقوة
القسرية والطبيعة المتضادتين وتضادها مع اتحاد المحرك كما في حركة الجسم صعودا وهبوطا بالارادة

او بالقسر ولا لتضاد الزمان لانه ليس فيه اختلاف ماهية فضلا عن التضاد ولو فرض تضاد العوارض لا يوجب
تضاد المعروضات ولا لتضاد ما فيه لان الصعود والهبوط متضادان مع اتحاد ما فيه وكذا التسود والتبيض
على اتحاد الطريق فتعين ان يكون تضاد الحركة لتضاد ما منه وما اليه وتضادهما قد يكون بالذات كما في
الحركة من السواد الى البياض وبالعكس ومن غاية النمو الذي في طبع الجسم الى غاية الذبول وبالعكس ومن
الانتصاب الى الانتكاس وبالعكس وما يقال انه لا تضاد في الحركة الوضعية مخصوص بالمستديرة وقد يكون
بالعرض كما في الحركة الصاعدة مع الهابطة بحسب ما بين مبدأيهما التضاد فعارض كون احدهما في غاية البعد
من المركز والقرب من المحيط والآخر بالعكس وكذا المنتهى فان قيل قد ذكر ان تضاد العوارض لا يوجب
تضاد المعروض فكيف اوجب تضاد عارض بعض ما يتعلق به الحركة تضاد الحركة مع ان هذا العدد قلنا
مراده ان ذلك بمجرده وبتلك الطلاقة لا يوجب تضاد المعروض واما اذا كان بخصوصية بحيث يوجب صدق
احد المتضادين على المعروض او على ما يتعلق به فلا استبعاد وههنا قد صدق بتضاد الطرفين هذا التضاد
على الحركتين لانهما اعني الصاعد والهابط امران وجوديان يمتنع اجتماعهما في زمان واحد في محل واحد مع كونهما
نوعين من جنس بينهما غاية الخلاف وفي هذا الخلاف لحركة المستقيمة تقطع من المسافة الى نقطة مع الرجوع عنها الى
الاولى لا بطريق الصعود والهبوط فانهما نوع واحد وكذا في المستقيمة والمنحنية او المنحنيين وان كان احدهما
فوق والاخرى تحت فانهما ليستا على غاية الخلاف لان بين كل منحنيين قسيا غير متناهية والعظمى اشد انحناء
مما لم ولا يجوز ان يعتبر مطلق الانحناء لانه لا يوجد في الخارج الا في ضمن معين وكل معين يوجد فما هو اشد انحناء منه
ومنها مواضع بحث ١ ان القوس التي تماس محدب الفلك المحيط في غاية الخلاف فالحركة عليها ينبغي ان تكون
ضد الحركة المستقيمة لصدق الحد عليهما [illegible] ٢ ان الصاعد والهابط المستقيمين ايضا قد لا يكونان على غاية
الخلاف كالصعود من وسط الارض الى النار والهبوط منها اليه لظهور ان الصعود الى الفلك اشد في الخلاف
[illegible] والهبوط الى مركز الارض اشد كما لو كان الصعود ٣ ان ظاهر كلامهم يعطي ان المعتبر في تضاد الحركتين
غاية بعد مبدأيهما وتضاد منتهيهما جميعا فالصعود والهبوط من المركز والمحيط الى حيز الهواء مثلا لا يكونان
متضادين لاتحاد المنتهى وكذا الصعود والهبوط منه الى المحيط والمركز لاتحاد المبدأ وقد صرح ابن سينا بانه
لا تضاد بين حركتي الماء بالطبع من فوق الهواء ومن تحت الارض لانهما تنتهيان الى نهاية واحدة ولا يظهر لهذا سبب
سوى ما ذكره الامام ومن تبعه انهما ليستا على غاية التباعد لان البعد بين حركة النار وحركة الارض اكثر من البعد
بين صعود الماء عن المركز وهبوطه عن المحيط وعلى هذا لا يتحقق التضاد في الحركات الا فيما كان بين الصعود من
المركز الى المحيط والهبوط من المحيط الى المركز اذ فيما سوى ذلك لا يتحقق ما اعتبروه من غاية التضاد في غاية التباعد
وكون ضد الواحد واحدا ثم يعترضون بان حركتي الحجر علوا وسفلا بالقسر والطبع متضادتان والجواب
ان تضاد الحركة لتضاد ما منه وما اليه لا من حيث الحصول فيهما اولا كما مر ثم لو من حيث النوع فيعتبر حال
[illegible] وههنا العلو والسفل متغايران بالطبع [illegible] بالنوع متضادان [illegible] غاية القرب
من المحيط والبعد عنه [illegible] الجهات ٤ ان الامام قد اعتبر في تضاد الحركة تضاد المبدأ والمنتهى
حيث وصف المبدأ والمنتهى [illegible] ان التعلق الذاتي للحركة لما كان بهما بالوصفين دون الذاتين [illegible]
نعرض للمعترض كونهما مبدأ وغاية للحركة لم يكن للحركة تعلق ذاتي الا بذات الاطراف فتضاد الحركات فان قيل
يوجب تضاد الحركتين تضاد مبدأيهما وتضاد منتهيهما لا تضاد المبدأ والمنتهى قلنا معنى الكلام ان المبدأ
والمنتهى لما كانا متضادين كانت الصاعدة والهابطة مبدأ [illegible] متضادين لكونهما مبدأ ومنتهى للصاعدة و

وكذا منهما بما لكونهما مبدأ ومنتهى لها بطل فان قيل فيلزم التضاد بين كل حركة مستقيمة من نقطة الى اخرى
مع الرجوع عنها الى الاولى بل المستديرة ايضا كما اذا تحرك جسم من اول الحمل مثلا الى الميزان ثم رجع منه مثلا الى
اول الحمل بحيث يكون ممر الحركتين على الحمل والثور والجوزاء والسرطان والاسد والسنبلة ويتحقق المبدأ
والنهاية بالفعل قلنا يندفع بما قيل ان الحركة على التوالي لا تضاد الحركة على خلاف التوالي لان كلا منهما تفعل
مثل ما تفعل الاخرى لكن في النصف على التبادل مثلا المبتدئة من السرطان الى الجدي على التوالي
يكون ممرها على الاسد والسنبلة والميزان والعقرب والقوس والمبتدئة من السرطان الى الجدي على خلاف
التوالي يكون ممرها على الجوزاء والثور والحمل والحوت والدلو فصعودهما بالعكس فقد فعل كل منهما ما
فعل الاخرى لكن في النصف الآخر قلنا لو ثبت الاختلاف بالماهية وغاية الخلاف لزم التضاد ومع انا
نفوا التضاد من الحركات المستديرة الوضعية كحركة الرحى وما ذكر في الحركتين من الحمل والميزان
حركة اينية على الاستدارة كحركة النملة على الرحى قوله واما انقسامها لانقسام بالاجزاء في نطابق الحركة والزمان
وما يقع فيه التغيير من المسافة والكيفيات والاين والاوضاع فعند انقسام احد الامور الثلاثة ينقسم
الاخران ضرورة واما المبدأ والمنتهى فظاهر وفي المحرك فيتصل ومتوان قد ينقسم وقد لا ينقسم ويقدر الانقسام
قد يقوى البعض منه على التحريك وقد لا يقوى ويقدر القوة قيل يكون بعض الآثار لبعض [illegible]
فالكلام فيه طويل واما المتحرك فمن حيث انه محل للحركة وانقسام المحل موجب لانقسام الحال كان ينبغي ان
يكون انقسامها بانقسامه ظاهرا لكنه خفي من جهة الخفاء في ان الحال المنقسم الحركة هل هو حال في المتحرك
حلول السريان كالبياض في الجسم وقد اختص ذلك في الحركة الا انه عرض ضعيف وان اجزاء المتحرك لا تفارق
امكنتها بالكلية بل يشبه ان يكون الاجزاء الباطنة لا تفارق امكنتها اصلا نعم لو عرض للاجزاء انفصال كان
للحركة انقسام شبيه بالانقسام في العرض لكن التغير التدريجي المسمى بالحركة على حاله وعلى امتداده فان
سمي مثل هذا انقساما للحركة بانقسام المتحرك فلا مشاحة واما الانقسام الكمي الذي هو كثرة امتداد بها
الوهمي بلا جار اجزاء الفرضية بحيث يصدق اسم النصف والثلث والربع ونحو ذلك فلا يتصور الا بانقسام
المسافة او الزمان قوله المبحث الخامس لا بد للحركة من الزمان ومن امتدادها في الاين او المقادير
او الكيفيات او الاوضاع ولا باس بتسميته مسافة وان كان الاسم بالاطلاق لما في الاين ومنها اعني الزمان
والمسافة يعلم ان التقسيم ما فاذا فرضنا قطع مسافة في زمان فقد تقطع تلك المسافة في زمان اقل او يقطع في ذلك
الزمان مسافة اطول مع ان جنس الحركة بحالها فلا محالة يكون ذلك بتغير في الحركة يشتد فيقطع المسافة الاطول
ويسمى سرعة او يضعف فيقطع المسافة الاقصر ويسمى بطوا ولا يقدر على التعبير عنهما الا بما يلزمهما من قطع
المسافة الاطول في زمان مساو او المسافة المساوية في زمان اقل وقطع المسافة الاقصر في زمان مساو
او المسافة المساوية في زمان اقل وقطع المسافة الاقصر في زمان مساو او المسافة المساوية في زمان اكثر
وكثيرا ما يحسب الاعتبار فيكون الحركة الواحدة سريعة بالنسبة الى ما تقطع مسافتها في زمان اكثر او يقطع
في زمانها مسافة اطول او بطيئة بالنسبة الى العكس من ذلك قوله وسبب البطوء يعني ان المعاوقة التي هي
من نفس المتحرك كثقل الجسم يصلح سببا لبطء الحركة القسرية كما في الحجر المرمي الى فوق وفي الارادية كما في صعود
الانسان الجبل لا الطبيعية لا يمتنع ان يكون الشيء مقتضيا لامر ومانعا عنه والمعاوقة التي تكون من الخارج
كغلظ القوام فيما يتحرك فيه يصلح سببا لبطء الحركة الطبيعية كنزول الحجر في الماء والقسرية والارادية كحركة
السهم في الهواء وقد لا يكون السبب بطوا لنقص الارادة كما في رمي الحجر وتحريك اليد برفق و لا

من ص

وهو غاية المبدأ ٦

من ص

خفاء في تشبيه مثل هذه الأمور بالمحال لكن عند الفلاسفة من جهة أنها تصير سببا لضعف الميل الذي هو العلة
القريبة للحركة فيضعف المعلول وعند المتكلمين من جهة أنها تكثر تخلل السكنات التي لا تخلو الحركة عن شوبها
وتختلف بالسرعة والبطء بحسب قلتها وكثرتها والفلاسفة منعوا ذلك لوجوه | أ انه لو كان البطء لتخلل السكنات
لامتنع تلازم حركتين مع اتحادهما في الزمان واختلافهما في المسافة بالطول والقصر لأن الحركة التي في المسافة الأقصر
تكون أبطأ ضرورة اتحادهما في الزمان فيكون تخلل السكنات فيها أكثر فيصدق أنه قد لا يتحرك الثاني عند تحرك
الأول فلا يصدق أنه كلما تحرك الثاني تحرك الأول وبالعكس على ما هو معنى التلازم هف لكن التلازم ظ
بمثل التلازم مع تفاوت المسافة في صور كثيرة كحركة الشمس مع ما يتخيل من حركة ظلال الأشخاص وإنما
قلنا يتخيل لأن الظل عرض لا حركة له بل إنما يطرأ عليه الضوء الأول أعني الضوء الحاصل من مقابلة جرم
الشمس فيرى كأنه يتحرك بطلا الأشخاص أو بزوال الضوء الأول فيحدث الظل شيئا فشيئا فيرى كأنه يتحرك
بالازدياد وكحركة طوق الرحا أعني الدائرة العظيمة والصغيرة وكحركة الشعبتين الخارجة والمتوسطة
من الفرجار ذي الشعب الثلث عند رسمها الدائرة العظيمة والصغيرة وأجيب بأنا لا نسلم تلازم الحركتين
بمعنى امتناع الانفكاك عقلا وأما بمعنى التساوي بجواز ارتفاعه بأن يتحرك الشمس مع سكون الظل وكذا في جميع
الصور غايته أنه يلزم انفكاك الرحا والفرجار وهو ملتزم ب أن في الحركة البطيئة علة الحركة موجودة
شرائطها والموانع مرتفعة وإلا لضعف الحركة فلو وقع في أثناء ذلك سكون لزم تخلف المعلول عن تمام العلة
وهو محال وأجيب بأن المؤثر في الحركات بل في جميع الممكنات هو الفاعل المختار فلم لا يجوز أن يوجد الحركة في زمان
والسكون في آخر مع كون المتحرك […] غاية الأمر أن جميع الحركات يكون قسرية بمعنى كونها بإيجاد الغير
ج أنه لو كان البطء لتخلل السكنات لزم أن لا يقع الإحساس بشيء من الحركات التي نشاهدها في عالم
العناصر كعدو الفرس وطيران الطائر ومرور السهم ونحو ذلك لاشتمالها على سكنات في أضعاف الآن فيها
واللازم ظاهر الانتفاء وجه اللزوم أن تلك الحركات لا تقطع في اليوم بليلة دورة مما للشمس […]
وبالجملة في غاية الصغر فتلك الحركات في غاية البطء فيلزم أن يتخلل حركة الفرس مثلا سكنات بقدر
زيادة حركة الفلك الأعظم على حركاته ويكون الحركات مغمورة لا تحس بها أصلا بل يرى الفرس ساكنا على الدوام
أو يحس في زمان أقل من زمان السكنات فالفرس يرى ساكنا أضعاف الآن […] يرى متحركا الآن
السكون هو وإن كان على ما قيل لكن لا خفاء أن الجسم قد يرى ساكنا وقد يرى متحركا ويفرق الحس
بين الحالين وأجيب بأن تخلل السكنات بين الحركات وامتزاجها بالحس بحيث لا يفرق الحس بين
أزمنتها لصغرها […] واحدا إلا أن الحركات لكونها وجودية يظهر على الحس شيئا فشيئا ويستر السكنات
ويغلبها وإن كانت السكنات في غاية الكثرة فيرى الفرس متحركا ولا يخفى على المنصف قوة الأول وضعف
الأجوبة **قوله** ثم كل من السرعة والبطء قابل للشدة والضعف لا خفاء في ذلك لكن يحتمل […]
[…] حتى يتحقق حركة سريعة لا حد لها في البطء وبطيئة لا حد لها في السرعة أم لا بل لكل حركة حد في السرعة
بالنسبة إلى ما هو أبطأ ومن البطء بالنسبة إلى ما هو أسرع فيه تردد والأشبه بأصولهم هو الثاني لأن
الحركة لا تكون بدون زمان ومسافة أي امتداد في إحدى المقولات الأربع وكل منهما منقسم لا إلى نهاية فكل
حركة تفرض فهي بالنسبة إلى ما يقطع تلك المسافة في نصف ذلك الزمان بطيئة وبالنسبة إلى ما يقطع في ذلك الزمان
نصف تلك المسافة سريعة لكن ميل الإمام إلى الأول وتمسك بأنها لو لم ينتهيا إلى حد لما كان بينهما غاية الخلاف
فلم يتحقق التضاد ولم يتصور الشدة والضعف لكونه انتقالا من حد إلى حد وضعفه […]

الأبعد […] الأرض وجميع ما في الأرض بالنسبة إلى الفلك الأعظم التي تتم دورته في اليوم بليلة صح

انقسام الزمان والمسافة فقد ينتهي إلى ما لا يمكن الحركة في أقل منه وإن كان قابلا للقسمة بحسب
الفرض وح يتحقق بحسب حال الزمان سرعة لا بطء وبحسب تلك المسافة بطء لا سرعة ويكون ضعفا
ضعف لأن تلك السرعة بطيئة بالنسبة إلى ما يقطع في حال الزمان ضعف تلك المسافة وتلك البطيئة
سريعة بالنسبة إلى ما يقطع تلك المسافة في ضعف ذلك الزمان نعم لما كانت الأبعاد متناهية فقطع
أطول مسافة في أقصر زمان ربما يخلو عن البطء وأما كون حركة الفلك الأعظم أسرع الحركات فإنما
هو بالنسبة إلى الموجود دون ما في الإمكان إذ لا يمتنع أن يقع في أقل من حال العادم الزمان
قوله المبحث الخامس ذهب بعض الفلاسفة والمتكلمين إلى أن بين كل حركتين مستقيمتين
زمانا يسكن فيه المتحرك سواء كانت الثانية رجوعا إلى الصوب الأول أو انعطافا إلى صوب
آخر ولا خفاء في أن حصول الزاوية إنما يكون على تقدير الانعطاف دون الرجوع لأن الخط واحد
فعبارة التجريد وهي أنه لا اتصال لذوات الزوايا والانعطاف ليست على ما ينبغي وقد عرفت بأنه
لا اتصال للحركات كالتي تفعل نقطة في بعض زوايا الرجوع ولا التي تفعل نقطة في بعض زوايا
الانعطاف والعمدة في احتجاج الفلاسفة أن الوصول إلى النهاية آني إذ لو كان زمانيا لانقسم بانقسام
حال الزمان إما أن يحصل الوصول فلا يكون في حال الزمان بل في نصفه أو لا يحصل فلا يكون المفروض
زمان الوصول وكذا الرجوع أعني ابتداءه الذي قد يعبر عنه باللاوصول واللامماسة والمباينة
والمفارقة فلا يرد ما قيل إن كلا منهما حركة وهي زمانية لا آنية ثم الآنان متغايران ضرورة فإن لم يتخلل
بينهما زمان لزم تتالي الآنين فيكون امتداد الزمان الذي هو مقدار الحركة مؤلفا من الآنات وهو
منطبق على الحركة المنطبقة على المسافة فيلزم وجود الجزء الذي لا يتجزى وإذا كان بينهما زمان ولا حركة
فيه تعين السكون ولما كان منع ضرورة تغاير الآنين ظاهرا بناء على جواز أن يقع الوصول
واللاوصول أعني نهاية حركة الذهاب وبداية حركة الرجوع في آن واحد هو حد مشترك بين زمانيهما
كالنقطة الواحدة تكون نهاية خط وبداية خط آخر وليس هذا من اجتماع النقيضين لأن الوصول
واللاوصول في شيء لأن معناه أن يصدق على الشيء أنه واصل وليس بواصل لا أن يحصل الوصول
وابتداء الرجوع الذي هو لا وصول كما يحصل للجسم الحركة والسواد الذي هو لا حركة قرر بعضهم هذه
الحجة بوجه آخر وهو أن الحركة إنما تصدر عن علة موجودة تقتضي باعتبار كونها مزيلة للمتحرك عن حد ما متوجهة
إلى حد آخر شيئا هي العلة للوصول إلى الحد وإن لم تقتض باعتبار الاتصال ميلا فتكون موجودة
في آن الوصول إذ ليس الميل من الأمور التي لا توجد إلا في الزمان كالحركة ثم اللاوصول أعني المباينة عن
ذلك الحد لا يحدث إلا بعد حصول ميل بالذات في آن […] ضرورة امتناع اجتماع الميل إلى الشيء مع الميل
عنه في آن واحد ولا يستحيل تتالي الآنين يكون بينهما زمان يكون الجسم فيه عادم الميل فيكون عادم
الحركة وهو معنى السكون ويرد عليه بعد تسليم نفي الجزء وثبوت كون الميل علة موجبة للوصول لا معدة
[…] أن الآن طرف للزمان بمنزلة النقطة للخط فلا تحقق له في الخارج ما لم يتقطع الزمان
وإنما هو موهوم محض على تقدير للزمان من الانقسام فكيف يقع فيه الوصول أو الرجوع وإن أريد به
زمان لا ينقسم إلا بمجرد الوهم فلا نسلم تغاير آنين […] أن يقعا في آن واحد بحسب ما فيه من الانقسام
الوهمي ولو سلم فلا نسلم استحالة تتالي الآنين بهذا المعنى وإنما يستحيل لو لزم منه وجود الجزء الغير القابل
للقسمة بالوهم أيضا ولا خفاء في ضعف المنع الأول […] أنهم يعنون بالآن ما لا ينقسم أصلا حيث

ل

نخ حدوث

علم صح

يعقلون انسيابه السائل الآنات مستلزما لوجود الجزء وكانهم يجعلون انقسام الزمان الى الماضي والمستقبل
كانقسامه بحقيقة الآن اعني الطرف الذي يكون نهاية الماضي وبداية المستقبل ويحكمون على كثير من الاشياء بانها
آنية لا زمانية فان قيل قد قال بعض الآن لم يستلزم وجود الجزء وتتالي الآنات استلزمه قلنا لانه
على تقدير التتالي يكون الامتداد الذي هو مقدار الحركة المنطبق على المسافة متألفا من الآنات الموجودة
واحدا واحدا ولا كذلك تحقق طرف للزمان هو عرض قائم به غير حال فيه حلول السريان وهذا كما ان ثبوت
النقطة لا يستلزم الجزء وكون الخط متألفا من النقاط يستلزمه ثم قال لو صحت الحجة المذكورة لزم تتالي
الآنات او تتالي السكنات في كل حركة مستقيمة سيما اذا كانت على اجسام محسوسة او كان المتحرك لا يماس
المسافة الا بنقطة نقطة على التوالي كما اذا ادرنا كرة على سطح مستو او ركبنا [illegible] على [illegible] دائرة
سطح مستو فان آن الوصول الى كل نقطة مغاير آن اللاوصول عنه فيلزم تتالي الآنات وانقسام المسافة ههنا
سواء كانت على جسم واحد او اجسام متلاصقة محض توهم فلا تحقق للنقطة والآن بخلاف ما اذا انقطعت الحركة فيتحقق
ابتداؤها فانه لا يعقل [illegible] في المسافة [illegible] الاطراف عليها [illegible] قوله وزعم الجبائي بعضي
ان لا سكون بين الحركة الصاعدة والهابطة متمسكا بان الحجر [illegible] اذا صعد [illegible] ان اعتماد المجلوب
اعني الميل القسري يبطل شيئا فشيئا [illegible] اللازم اعني الميل الطبيعي لم يزل [illegible] مقاومات الهواء المخروق
الى ان يغلب اللازم فيرجع الحجر هابطا والاعتمادين الغالب والمغلوب لا يتصور الا بعد التعادل و
عند ذلك يجب السكون اذ لو تحرك فاما قسرا او طبعا وكل منهما ترجيح بلا مرجح والجواب انه لو سلم لزوم التعادل
فلكن في آن الوصول لا في زمان بين آني الوصول والرجوع فيكون الحجر فيه ساكنا على ما هو المدعى وان سمي
عدم الحركة في الآن سكونا كان معنى الكلام ان الحركة الاولى تنقطع وتنعدم ثم تحدث بعدها حركة اخرى وهذا
مما لا يتصور فيه نزاع قوله احتج المانع الى القائل بعدم لزوم سكون بين الحركتين بوجوه ا انه لو لزم
انتهاء الصاعدة القسرية الى زمان سكون لزم مثله في [illegible] يعقب هبوطا لانه لا سبب لضعف القاسرة الا مقاومة
المخروق وهي متحققة عند السكون والجواب بالمنع بل الطبيعة تتدرج الى القوة والقاسر الى الضعف بحسب
الاوقات ولهذا يكون حركة الحجر الهابط عند القرب من الارض اشد وما ذكره ابن سينا من انه لولا مصادمات
الهواء المخروق للقوة القسرية لوصل الحجر المرمي الى سطح الفلك ممنوع ب انه لو لزم لكان [illegible] ساكنا
طبعيا وهو مطلوب البطلان واما قسريا والتقدير عدم القاسر فلا سكون والجواب ان تعادل القوتين
قاسر فلا سكون الى ان يغلب الطبع وفي كلام ابن سينا ان القوة القاسرة مسكنة للحجر بعض الاحيان
والى احداث المعنيين [illegible] ما قال الامام ان هذا السكون لما كان ضروري الحصول لم يستدع علة كسائر
اللوازم ج انه لو لزم لفرض تعادل القوتين او [illegible] لزم تتالي الآنين امتنع كونه في زمان ما لكن كل
زمان يعرض فما قبل منه كاف في دفع تلك الفروض والجواب انه يقع في زمان لا يقبل الانقسام الا بمجرد الوهم
لانه الذي يمتنع ان يكون بعضه مقدارا للسكون وبعضه لا د انه يستلزم وقوف الجبل اذا [illegible] عليه فانه
الخردلة الصاعدة والجواب ان الخردلة ترجع بمصادمة ريح الجبل فسكونه يكون قبل ملاقاة الجبل فان قيل
[illegible] ان الملاقاة كانت حال الصعود دون الرجوع كما في السهم الصاعد بل كما في حركة اليد لما فوق
فانه يعلم قطعا ان الرجوع لم يكن الا بعد الملاقاة قلنا لو سلم فوقوف الجبل مستبعد لا مستحيل قوله
المتحرك [illegible] قد يكون للجسم حركتان [illegible] لما هو واحد كالمتحرك في السفينة الى الصوب الذي يتحرك اليه السفينة
من الحركة [illegible] بقدر الحركتين او الى جهتين [illegible] كالمتحرك في السفينة الى خلاف جهتها فان لم يكن

لاحدى الحركتين فضل على الاخرى يرى الشخص ساكنا في المبدأ وان كان فما لحركة السفينة يرى ساكنا
او لحركة الشخص يرى راجعا وعلى هذا [illegible] سرعة الكواكب بطؤه ووقوفه ورجوعه او الى جهتين غير
متقابلتين كالمتحرك شمالا في سفينة تجري شرقا فيبعد عن الجهتين بقدر الحركتين وقد يتحرك الجسم الى جهات
مختلفة كحركة الشخص شرقا في سفينة تدفع شمالا [illegible] ما تجري غربا وتحركها الريح جنوبا فيكون متوسطا بين
تلك الجهات على حسب ما يقتضيه الحركات قوله المبحث الثامن السكون يقابل الحركة فيقع في المقولات
الاربع اما في الاين فبمعنى حفظ النسبة الحاصلة للجسم الى الاشياء [illegible] الاوضاع بان يكون [illegible] المكان
الواحد واما في البقية الباقية فبمعنى حفظ النوع الحاصل بالفعل من غير تغير وذلك بان تقف الكم من غير
نمو وذبول او تخلخل وتكاثف وفي الكيف من غير اشتداد او ضعف وفي الوضع من غير تبدل الى وضع آخر
فهو بهذا المعنى امر وجودي مضاد للحركة وقد يراد به عدم الحركة عما من شأنه فيكون مقابلا لها تقابل العدم والملكة
ويتقيد عما من شأنه يخرج عدم الحركة عن الاعراض والمفارقات والاجسام في آن ابتداء الحركة او انتهائها فانها
في آن [illegible] وكذا الاجسام [illegible] من احيازها كالكليات كالافلاك والعناصر فالامام ومن الاجسام
[illegible] عن الحركة والسكون الاجسام التي لا تماس بها ما تحيط بها اكثر من آن واحد كالجسم الواقف في الماء السيال
فانه ليس بمتحرك لعدم تبدل اوضاعه بالنسبة الى الامور الخارجة عنه ولا ساكن لعدم استقراره في مكان
واحد زمانا وجعله [illegible] قوله ثم انه يقابل الحركة لا كالاطلاق في تقابل الحركة والسكون واما الاطلاق في
انه اذا اعتبر الحركة في المسافة فالمقابل له السكون في المبدأ او المنتهى او كليهما واذا اعتبر السكون في
المكان فالمقابل للحركة منه او اليه او كليهما والحق هو الآخر لصدق هذا التقابل نعم لو اريد بالسكون
المقابل للحركة ما يطرأ على الحركة فهو السكون في المنتهى او ما يطرأ عليه الحركة فهو السكون في المبدأ وكذا في
جانب الحركة فان ما يطرأ على السكون فهو الحركة منه وما يطرأ عليه السكون فهو الحركة اليه وما يقال ان السكون
في المنتهى كمال للحركة وكمال الشيء لا يقابله وان الحركة تعادي الى السكون في المنتهى والشيء لا يعادي ما يقابله
فمردود بمنع صغرى الاول وكبرى الثاني فان السكون كمال للمتحرك لا للحركة والحركة تنتهي الى عدمها وهو
مقابل قطعا واما احتجاج ابن سينا بان السكون ليس عدم اية حركة اتفقت والا لكان المتحرك في
مكان ساكنا حيث عدم حركته في مكان آخر بل هو عدم الحركة في المكان الذي تتأتى فيه الحركة والحركة في المكان
بمعنى مفارقة المكان بعينه وذلك بالحركة عنه لا بالحركة اليه فجوابه ان السكون عدم الحركة في مكان ما
بمعنى عموم السلب لا يتحرك في شيء من الامكنة فيقابل الحركة في مكان ما قوله ويضاد السكون لتضاد
ما فيه اذ لا معنى لتضاد الكل والمسكن والزمان على ما مر ولا تعلق للسكون بما منه وما اليه قوله
ويكون اي السكون طبعيا كسكون الحجر على الارض وقسريا كسكونه معلقا في الهواء وارادتا كوقوف الطير
في الهواء والطبيعي لا يتحقق لما فارقه امر غير طبيعي كما في الحركة بل يستند الى الطبع مطلقا لان الجسم اذا
خلي وطبعه لم يكن له بد من موضع معين لا يطلب مفارقته ولا بصورة في السكون تركيب انما يعرض
البساطة والتركيب للحركة كما مر في البحث السابق فان قيل سكون الانسان على الارض مركب من
الطبيعي والارادي قلنا لا بل هو واحد وانما يتوهم التعدد في علته والتحقيق انها الطبع فقط
[illegible] الارادة [illegible] ازالته الى الحركة فان كلا من الطبع والارادة والقاسر انما يصير بتمام علة للسكون
[illegible] عدم رجحان علة الحركة وهذا بخلاف الحركة فانها لما كانت تقبل الشدة والضعف [illegible] اجتماع علتين
على حركة واحدة كما في الحجر المرمي الى تحت وظاهر انها ليست من التركيب في شيء وانما هو اشتداد

قوله الفصل السادس في الاضافة الى مقولة الاضافة من الاعراض هي النسبة المتكررة اى
النسبة التي لا تعقل الا بالقياس الى نسبة اخرى معقولة بالقياس الى الاولى ويقال لها مضافا حقيقيا
والمجموع المركب منها ومن معروضها مضافا مشهوريا وما وقع في المواقف من ان نفس المعروض
ايضا يسمى مضافا مشهوريا بخلاف المشهور نعم قد يطلق عليه لفظ المضاف بمعنى انه نسب له الاضافة على
ما هو قانون اللغة والحكماء يتكلمون في هذا الباب اولا في المضاف المشهوري لان الاطلاع في
بادي النظر على المركبات اسهل وفسروا المضاف على ما يعم الحقيقي والمشهوري بما يكون ماهيته معقولة
بالقياس الى الغير وارادوا بالغير امرا آخر يكون ماهيته معقولة بالقياس الى الاول وهذا معنى تكرر
النسبة فيخرج سائر الاعراض النسبية ومعنى تعقل ماهيته بالقياس الى الغير ان تعقلها لا يتم الا بتعقل
حتى ان تعقل المضافين معا لا تقدم لاحدهما على الاخر فيخرج ما يكون تعقله مستلزما ومستعقبا
لتعقل شيء آخر كالملزومات البينة اللوازم على ان هذا انما يتوهم وروده اذا كان تعقل اللوازم
ايضا مستلزما لتعقل الملزومات وما ذكر في المواقف من انه ليس معنى قولهم تعقل ماهيته بالقياس
الى الغير انه يلزم من تعقلها تعقل الغير فان اللوازم البينة كذلك محمول على حذف المضاف اى ملزومات
اللوازم او على ان ذلك اشارة الى الغير يعني ان اللوازم البينة من قبيل الغير الذي يلزم من تعقل الملزوم
تعقله وان لم يكن الملزوم مضافا **قوله** وهذا اى ما ذكرنا من معنى تكرر النسبة هو معنى وجوب
الانعكاس اى الحكم بالاضافة لكل من المتضايفين الى الاخر من حيث هو مضاف كما يقال الاب اب الابن
يقال الابن ابن الاب واما اذا لم يعتبر الحيثية لم يتحقق الانعكاس كما اذا قيل الاب اب الانسان
لم يكن الانسان مضافا الى الاب فلا يقال انسان اب وطريق معرفة الانعكاس ان ينظر في احد
الطرفين مما كان بحيث اذا وضعته ورفعت عنه ثبتت الاضافة واذا رفعته ووضعت غيره لم تثبت الاضافة
فهو الذي اليه الاضافة مثلا اذا اعتبرت من الابن البنوة مع نفي سائر الصفات بل الاعيان لم يكن
الا مضافا اليه واذا رفعت البنوة مع اعتبار البواقي لم يتحقق الاضافة ثم الانعكاس قد لا يتحقق الا باعتبار
حرف النسبة كالعظيم والصغير وقد يتحقق اما على تساوي الحرف في الجانبين كقولنا العبد عبد للمولى
والمولى مولى للعبد او على اختلافه كقولنا العالم عالم بالمعلوم والمعلوم معلوم للعالم قالوا وعدم
الانعكاس انما هو حيث يكون للمضاف لفظ موضوع **قوله** والنسبة الخ
يعني ان النسبة التي هي المضاف الحقيقي قد يكون متوافقة في الجانبين كالاخوة وقد يكون متخالفة كالابوة
والبنوة والاختلاف قد يكون محدودا كما في الضعف والنصف وقد لا يكون كما في الزائد والناقص
والتعبير عن المتضايفين قد لا يعبر بلا حرف نسبة وذلك حيث يكون لكل منهما لفظ موضوع يدل
بالتضمن على الاضافة مثل الاب والابن والعبد والمولى وما اشبه ذلك وقد يعبر وذلك حيث
يعني تلك الدلالة في المضاف اليه مثل جناح الطير يعبر عنه بذي الجناح او في المضاف كعلم العالم يعبر
عنه بالعالم وعروض الاضافة قد يعبر بلا حصول صفة في كل من الطرفين كالعاشقية في الاول
والمعشوقية في الثاني او في احدهما كالعالمية الى العلم بخلاف المعلومية وقد لا يعبر اصلا كما في المتيامن
والمتياسر فان التضايف بذلك لا يكون باعتبار صفة حقيقية في شيء منهما قال ابن سينا قد يكون المضافات
متخرجة في اقسام المقولات والتي بالزيادة والتي بالفعل والانفعال ومصدرها من القوة والتي على الكاة
فاما التي بالزيادة والتي بالفعل والانفعال فاما من الكم كالنصف واما بالقوة مثل القاهر والغالب

والمانع وغير ذلك والتي بالفعل والانفعال كالاب والابن والقاطع والمنقطع وما اشبه ذلك والتي
بالمحاكاة كالعلم والمعلوم والحس والمحسوس فان بينهما محاكاة فان العلم يحاكي هيئة المعلوم والحس
يحاكي هيئة المحسوس على ان هذا الضبط غير ... وبخلاف ... عبارته وقد نقلها في المواقف
هكذا انحاء الاضافة منحصرة في اقسام في المعادلة كالمعادل والقاهر والمانع وفي الفعل والانفعال
كالقاطع والمنكسر وفي المحاكاة كالعلم والحس وفي الاتحاد كالمجاورة والمشابهة **قوله** ويعرض
اى الاضافة لكل موجود فالواجب كالاول والجوهر كالاب والكم كالاقل والكيف كالاحر والاين
كالاعلى والمتى كالاقدم والاضافة كالاقرب والوضع كالاشد انتصابا والملك كالاكسى و
الفعل كالاقطع والانفعال كالاشد تسخنا **قوله** وتحصلها يكون بالاضافة الى المعروض
يريد ان الاضافة ليس لها وجود منفرد بل وجودها ان يكون امرا لاحقا للاشياء وتخصصها بتخصص
ما هو الملحوق وهذا معنى تنوع الاضافة وتحصلها فان المشابهة مثلا موافقة في الكيفية
وهي نوع من المضاف الحقيقي واما المجموع المركب من الملحوق والاضافة كالكيف الموافق فانما
هو شيء ذو اضافة لا اضافة ولهذا اتفقوا على ان المقولة هي الامر الذي يعرض له التعدد والتحول
اعني المضاف الذي لا ماهية له سوى كونه مضافا لا المجموع المركب والا لما انحصرت المقولات
بل كان كل مشتق من العرض مقولة **قوله** وتكافؤ الطرفين يعني ان الاضافة اذا كانت في
احد الطرفين محصلة كانت في الطرف الاخر كذلك واذا كانت مطلقة فمطلقة مثلا الضعف العددي
على الاطلاق في بازاء النصف العددي على الاطلاق والضعف الذي هو هذا العدد كالاربعة
مثلا بازاء نصفه كالاثنين وكذا اذا كانت احد الطرفين موجودا او معدوما بالقوة او
بالفعل بحسب الذهن او بحسب الخارج كان في الطرف الاخر كذلك فان قيل المتقدم والمتأخر
متضايفان مع انهما لا يوجدان معا قلت التضايف انما هو بين مفهوميهما لا ذاتيهما وليس مفهوما
التقدم والتأخر معا الا في الذهن واما الافتراق بين الذاتين واما المتضايفان فقد يوجد كل
منهما بدون الاخر كالاب والابن وقد يوجد احدهما بدون الاخر من غير عكس كالعالم والعلم وقد
يمتنع كل بدون الاخر كالعام مع معلوله الخاص **قوله** يريد يعني ان ما ذكر وان كان مشعرا بان
الاضافة قد توجد في الخارج لكن جمهور المتكلمين وبعض الحكماء على انه لا تحقق للاضافة في الخارج تمسكا
بوجوه الاول انها لو كانت موجودة في الخارج لكانت في محل وحلولها في المحل اضافة بينها وبين المحل مغايرة
لها حالة فيها فينتقل الكلام اليه ويلزم التسلسل في الامور الموجودة الثاني انها لو كانت موجودة لكانت
متصفة بالوجود واتصافها بالوجود اضافة خاصة متوقفة على وجود ما تحقق وجود مطلق الاضافة لتقدم الامر
ولا حاجة الى ما يقال من انها لو كانت موجودة لكانت مشاركة لسائر الموجودات في الوجود ومتمايزة
عنها بخصوصيتها وما لم يتصف تلك الخصوصية بالوجود لم يكن الاضافة موجودة لكن الاتصاف
اضافة مخصوصة متوقفة على وجود ما في وجود مطلق الاضافة فيلزم تقدمه على نفسه الثالث انه يلزم ان
يوجد لكل عدد صفات لا نهاية لها بحسب ما لها من الاضافة الى الاعداد الغير المتناهية فان الاثنين مثلا
نصف الاربعة وثلث الستة وربع الثمانية وهكذا الى غير النهاية وقد يجاب عن الوجوه الثلاثة بان
المحالات المذكورة انما لزمت على تقدير ان يكون كل ما هو من افراد الاضافة موجودا فيكون السلب الكلي
هذا لا وجود بعض الاضافات وذلك لان امتناع الايجاب الكلي انما يستلزم صدق السلب الجزئي

الذي هو سلب الكلي لا السلب الكلي الذي هو سلب كل لا يقال الاضافة طبيعة واحدة بل لا يختلف افرادها بامتناع
الوجود وامكانه لانا نقول بل طبيعة جنسية لا يمتنع وجود بعض الانواع منها دون البعض فلا يستدل على ذلك
الاضافة بانا نقطع بفوقية السماء وتحتية الارض وابوة زيد وبنوة عمرو وسواء وجد اعتبار العقل او لم يوجد
فيكون كل من ذلك موجودا عينيا لا اعتبارا عقليا والجواب ان القطع انما هو بصدق قولنا السماء فوقنا
كما في قولنا زيد اعمى وهو لا يستدعي وجود الفوقية والعمى قوله ثم المشهور يعني من الشرح ومنشأه ما
ذكره ابن سينا ان الاضافات لما كانت طبائع غير مستقلة بانفسها بل بانها لمعروضاتها كانت تابعة لها في
الاحكام فلا يلزم الاستقلال وما ذكره ابن سينا ان التضاد لا يعرض للاضافات اراد بطريق
الاستقلال بدليل انه قال كما ان الحار ضد البارد فكذا الاحر ضد الابرد اذ لو لم يكن الاضافة تابعة لمعروضها
في هذا الحكم لكانت مستقلة فيه لكن احتجاجه بان مقابل التضاد غير مقابل التضايف يقتضي ان لا يوجد في المتضايفين
شيء ليس بمتضايف لكن وصف التضاد متضايف فلم يبق الا موضوع التضاد فيلزم ان يكون غير متضايف
بل على ان المتضايفين لا يتضادان لا تبعا ولا استقلالا وحاصله انه يصدق على مثل الاحر والابرد وصدق
الضدين ان لا يعقل كل منهما الا بالقياس الى الاخر لا يقال الشيء الذي لا يضايف هو موضوع الاحر والابرد
اعني الجسمين لانا نقول التضاد والتضايف انما يعتبران بما يرد على الموضوع كالحرارة والبرودة و
الاحرية والابردية فيكون هي موضوع وصف التضاد والتضايف لا موضوعا بهما الماء والنار وغيرهما
ذلك مما يمكن تعقل كل منهما بدون الاخر ولو في التضايف قوله وما ذكره اشارة الى وجه التوفيق
بين قولهم ان الاضافات تنوع بنوعيتها تبع لمعروضاتها وقولهم ان تنوع المعروضات لا يوجب تنوع العوارض
لكن لا يخفى ما فيه من اخذ المعروض في مواقع الانواع في الشخص تارة الانسان وتارة الناطق قوله
ومنها المتى كما ان الاين هو النسبة الى المكان لا المكان نفسه كذلك المتى هو النسبة الى الزمان الا انها
قد يكون بوقوع الشيء فيه وقد يكون بوقوعه في طرفه الذي هو الان فان كثيرا مما يسأل عنه بمتى قد يقع في
الان كالوصول والاضمحلال مثلا والوقوع في الزمان قد يكون بان يكون الشيء مطابقا له بحيث
على الزمان ولا يمكن ان يحصل الا فيه وهو معنى الحصول على التدريج وذلك كالحركات ونحوها كالاصوات
وقد يكون بمعنى انه لا يوجد في كل الزمان ان الا ويكون ذلك الشيء حاصلا فيه فيكون حصوله دفعة لكن على
استمرار الانات ويقسم بما لا يكون حاصلا الا في الان الذي هو طرف حصوله كالكون والى ما لا يكون
حاصلا في ذلك كالتوسط اعني كون المتحرك على مسافة فيما بين طرفيها قوله وهذا تصريح يريد ان ما
ذكره ابن سينا ومن تبعه من الاشارة الى الان الذي هو طرف الزمان بمنزلة النقطة للخط يدل على انه موجود لامتناع
وقوع الشيء فيما لا وجود له لكن لا خفاء في انه لا يتحقق طرف لشيء في الخارج الا بعد انقطاعه وانتهائه
بالفعل والزمان انما ينقسم بالوهم والفرض فقط وايضا لو وجد الان ولا شك انه على الانقضاء
دون البقاء وحدوث عدمه لا يكون الا في ان يلزم تتالي الانات وقد اجابوا بان عدمه يكون في جميع الزمان
الذي بعد الوجود لكن لا على التدريج لعدم الان زمانا بل بمعنى انه لا يوجد جزء من الزمان الا وهو كذلك العدم
حاصل فيه على ما مر ان دفع الاشكال لان الكلام في حدوث العدم وهو آني وكون هذا الان حقيقيا مر الان
الوجود ضروري قوله ثم المتى كالاين حقيقي وهو كون الشيء في زمان لا يفضل عليه كالكسوف في ساعة
معينة وغير حقيقي وهو بخلافه ككون الكسوف في يوم كذا او شهر كذا الا ان الحقيقي من المتى يكون به الاشتراك
بان يتصف اشياء كثيرة بالكون في زمان معين بخلاف الاين وهو ظ قوله ومنها الوضع وهو هيئة

غير مـ

تعرض للجسم باعتبار نسبة اجزائه بعضها الى البعض بحيث يختلف الاجزاء لاجلها بالقياس الى الجهات
في الموازاة والانحراف ونسبة اجزائه الى اشياء غيره لكن الجسم خارجة عنه او داخلة فيه كالقيام
فانه هيئة للانسان بحسب انتصابه وهو نسبة فيما بين اجزائه وبحسب كون راسه من فوق ورجله
من تحت ولهذا يصير الانتكاس وضعا اخر فالمحيط على الاطلاق يكون له الوضع بحسب الامر الاول
فقط والمحاط على الاطلاق بالعكس وما هو محيط ومحاط فبالاعتبارين وحصول الوضع للجسم
قد يكون بالقوة وقد يكون بالفعل وكل منهما قد يكون بالطبع كقيام الانسان ولا بالطبع كانتكاسه
ويجري فيه التضاد فان القيام والانتكاس وجوديان يتعاقبان على موضوع واحد بينهما غاية
الخلاف ويقبل الشدة والضعف على ما هو ظاهر في كل من الانحناء والركوع قوله ومنها الملك
ويسمى الملك والجدة وتفسر بالنسبة الحاصلة للجسم الى امر حاصر له او لبعضه ينتقل بانتقاله كالتقمص والتختم
وتكون ذاتيا كنسبة الهرة الى اهابها وعرضيا كنسبة الانسان الى قميصه وقد يقال بحسب الاشتراك لنسبة
الشيء الى الشيء واختصاصه به من جهة استعماله اياه وتصرفه فيه كقول القوى للنفس والفرس لزيد
وقال ابن سينا اما انا فلا اعرف هذه المقولة لان قولنا له كم او له كيف وله مضاف كقولنا له
ابن او له جوهر حاضر لكله كما انه له ثوب او لبعضه كما انه له خاتم او محصور فيه كما في قولنا للدن شراب
تقع عليها لفظة له لا بالتواطؤ لكن بالتشابه والتشكيك وان احتيل فقال ان مقولة له يدل على نسبة
الجسم الى شامل اياه ينتقل بانتقاله كالتقمص والتسلح والتنعل لم يكن هذا المعنى من القدر في عداد المقولات
وان كان التشكك يزول قوله ومنها ان ينفعل وهو تاثر الشيء عن غيره على اتصال غير قار كالحال الذي
للمتسخن ما دام يتسخن وان يفعل وهو تاثير الشيء عن غيره كذلك كالحال الذي للمسخن ما دام يسخن
واما الحال الحاصل للمستكمل كالطول الحاصل للشجر وكالسخونة الحاصلة للماء والاحتراق الحاصل
للثوب والقعود والقيام الحاصل للانسان فليس من هذا القبيل وان كان قد يسمى اثرا او انفعالا
او فعلا من الكم او الكيف او الوضع او غير ذلك وكذلك الحاصل للفاعل قبل التاثير وبعده كالقوة
للنار يسمى احراقا ويجري في كل من المقولتين التضاد فان التسخين ضد التبريد والتسخن ضد التبرد و
يقبلان الشدة والضعف فان تسخين النار اشد من تسخين الحجر الحار والاسوداد الذي هو الحركة
الى التسواد منه ما هو اقرب الى الاسوداد الذي هو الغاية في ذلك واسرع وصولا اليه من اسوداد
اخر وذهب الامام وجمع من المحققين الى ان ثبوت هاتين المقولتين انما هو في الذهن اذ لو وجدتا
في الخارج لافتقر كل منهما الى مؤثر له تاثير اخر ضرورة امتناع كون التاثير نفس الاثر بل على تقدير كونهما من
الاعيان الخارجة وح يلزم التسلسل المحال وهو ترتب امور لا نهاية لها مع كونها محصورة بين حاصرين والجواب
ان ذلك انما يلزم لو كان كل تاثير وايجاد حتى الابداعي الذي لا يفتقر الى زمان من قبيل ان يفعل وكل تاثر
وحصول حتى الدفعي من قبيل ان ينفعل وليس كذلك بل اذا كان الفاعل يغير المنفعل من حال الى حال
على الاتصال والاستمرار فحال الفاعل ح ان يفعل وحال المنفعل ان ينفعل حتى قيل الفارابي ان ينفعل
بالتغير والتحرك وان يفعل بالتغيير والتحريك وقال لا فرق بين قولنا ينفعل وبين قولنا يتغير ويتحرك
وانواع هذا الجنس هي انواع الحركة ففي الجوهر التكون والفساد وفي الكم النمو والاضمحلال وفي الكيف الاستحالة وفي
الاين النقلة وحقيقة ان ينفعل هو مصير الجوهر من شيء الى شيء وتغيره من امر الى امر ما دام بين ما
من الامرين على اتصال ما يكون كما يتنا الشيء قليلا قليلا وشيئا شيئا وجزءا جزءا على الاتصال

ظ

حل المعرفة صح

عند ما يستقر الى انقطاع الحركة عنه صح

في المقولتين

ان يحصل الشئ وبعلى مجرا ما من الهواتي وان ينفعل هو ان ينفعل الفاعل بالانفعال على النسبة التي لم يلا
اجزاء ما يحدث في المنفعل حين ما ينفعل فالمسخن حين ما يسخن له نسبة الى جزء من الحرارة التي تحدث فيما
يسخن ينتقل من نسبة الى جزء من الحرارة الى نسبة الى جزء آخر على الاتصال وانواعه على عدد انواع ان
ينفعل فان كل تغير وحركة فعلى ما يتغير ويحرك كالتكوين للكون والافساد للفساد وكذا انواع الانواع كالتنا
للاتنا والهدم للانهدام وعلى هذا فعلى المضاد حكما ان ينهدم مضاد لان ينبني وان يسخن لان يبرد
كذلك ان يهدم مضاد لان يبني وان يسخن لان يبرد وعلى مجرا ما من المواقع وقال ابن سينا انما اوثر
لفظ ان ينفعل وان ينفعل على الانفعال والفعل لانهما يدلان على الحاصل بعد انقطاع الحركة وانما
المقولة ما كان توجها الى غاية من وضع او كيف او غيرهما كما عند مستقر حيث هو كذلك ولفظ ان ينفعل وان
ينفعل مخصوص بذلك **قوله المقصد الرابع في الجواهر** قد سبق تعريف الجوهر على راي المتكلمين
والحكماء وعند الاقدمين من الحكماء الجوهر ان كان متحيزا فجرماني وهو الجسم لا غير اذ لا وجود لجوهر حال فهو
الصورة وآخر محل له هو الهيولى وانما الهيولى اسم للجسم من حيث هو قابل للاعراض المختلفة للاجسام المتنوعة
والصورة اسم لتلك الاعراض وان لم يكن متحيزا فروحاني وهو النفس والعقل **قوله تقسيم** قد سبق ان
الموضوع هو المحل المقوم للحال فيكون المحل اعم منه وان الحال قد يكون جوهرا كالصورة وقد يكون عرضا
فيكون اعم من العرض وان العرض لا يقوم بنفسه فلا يقوم بغيره وان جاز كونه محلا للعرض يعني كالاختصاص
الناعت فيكون بين العرض والموضوع مساواة كلية واما بين العرض والمحل فعموم من وجه لتصادقهما في
عرض يقوم به عرض وتفارقهما حيث يكون المحل جوهرا او يكون العرض مما لا يقوم به شيء فان قيل
استناد العرض الى كل ما يقوم به ضروري ومتوقف على الموضوع فالعرض الذي يقوم به عرض يكون موضوعا
فلا يكون بينه وبين الموضوع مباينة قلنا استناده الى الموضوع يجوز ان يكون بتوسط من العرض المحل
الاولى الذي يتصف به كاستناد السرعة الى الحركة القائمة بالجسم واستناد الاستقامة الى الخط المستند الى
السطح القائم بالجسم فلا يلزم من لزوم استناده الى الموضوع ان يكون محله الاولى موضوعا **قوله** وقد يتوهم
لما كان معنى الموضوع هو المحل المقوم للحال ومعنى الجوهر هو ما يقوم بنفسه لا بغيره كان استغناؤه عن الموضوع
ظاهرا الا انه قد يتوهم اختصاص وجه تحريات الجواهر دون كليها بالوجهين الاول انها مفتقرة في الوجود الى
اشخاصها التي هي موضوعات لها لكونها محمولة عليها بالطبع والثاني انها صورة ذاتية بالنسبة قوام الماهية
من كليات مقوماتها ورد الاول بانه غلط من جهة اشتراك لفظ الموضوع بين المحكوم عليه في القضية وبين
المحل المقوم للحال والمعنى الذي يكون موضوعا للحال بالمعنى الاول دون الثاني ورد الثاني بان معنى كون
الصورة جواهر انها في ذاتها طبائع اذا وجدت في الخارج كانت لا في موضوع واما حيث حلولها في الذهن
الحرية وتفاوتها بما هي من قبيل الاعراض الجزئية لا الجواهر الكلية **قوله واما المقالة الاولى** لا خفاء ولا
نزاع في ان لفظ الجسم في لغة العرب وكذا ما يرادفه في سائر اللغات موضوع بازاء معنى واحد واضح عند العقل
من حيث لا متنازع فيه غايته لكن يخفى حقيقته وتكثر لوازمه كثر النزاع في كيفية ماهيته واختلفت العبارات
في تعريفه والى ذلك اشار اختلاف في بعض الاشارات انه هل يكون جسما ام لا فعند المحققين من المتكلمين هو الجوهر
القابل للانقسام من غير تقييد بالاقطار الثلاثة فلو فرضنا مؤلفا من جوهرين فردين كان الجسم هو المجموع
لا كل واحد منهما كما زعم القاضي تمسكا بانه جوهر مؤلف فكل جوهر جسم ووفاقا ومبنى الصورى على امتناع قيام
التأليف بالجزئين لامتناع قيام العرض الواحد بمحلين بل لكل جزء تاليف قائم به ومجموعه المؤلف والجواب

مؤلف م

من هو

وهذا المقصد مرتب على مقدمة تقسيم وما يتعلق بذلك ومقالتين لمباحث الاجسام ومباحث المجردات
اما تقسيم على راي المتكلمين فهو ان الجوهر لما كان عبارة عن المتحيز بالذات فاما ان يقبل الانقسام وهو
الجسم او لا وهو الجوهر الفرد وعلى راي المشائين من الحكماء فهو انه اما عقل او نفس او جسم او هيولى
او صورة وتمامه بان ذلك طرق مبنا ها على ما يرون من نفي الجوهر الفرد وتجرد العقل والنفس
وتحقق جوهرين حال ومحل بهما حصل الجسم وكون كل من قواعدهم والا فعليها اشكالات لا تخفى
الطريق الاول ان الجوهر ان كان حالا في جوهر آخر فهي الصورة والا فان كان محلا فهي الهيولى
والا فان كان مركبا من الحال والمحل فهو الجسم والا فان يتعلق بالجسم تعلق التدبير والتصرف
فالنفس والا فالعقل الطريق الثاني ان الجوهر ان كان مفارقا في ذاته بان يكون مستغنيا عن
مقارنة جوهر آخر فاما ان يكون مفارقا في فعله ايضا وهو العقل الاول او لا وهو النفس وان
لم يكن مفارقا في ذاته بل مقارنا لجوهر آخر فاما ان يكون حالا فيه او محلا له او مركبا منهما لان ما لا
يكون كذلك كان مفارقا لا مقارنا الطريق الثالث ان الجوهر ان كان قابلا للابعاد الثلاثة
فجسم والا فان كان جزءا منه هو به بالفعل فصورة او بالقوة فمادة وان لم يكن جزءا منه فان كان
متصرفا فيه فنفس والا فعقل وهذا ما قال في الشفاء ان الجوهر ان كان مركبا فجسم وان كان بسيطا
فان كان داخلا في تقوم المركب فاما حضور الخشب في الكرسي فمادة او حضور شكل الكرسي فصورة
وان لم يكن داخلا فيه بل مفارقا فان كان له علاقة تصرف ما في الاجسام بالتحريك فنفس والا
فعقل فان قيل الجسم يكون مع الهيولى ايضا بالفعل البتة لامتناع انفكاكها عن الصورة
كما سيجيء قلنا المراد ان وجود المركب بالنظر الى المادة نفسها ومن حيث انها مادة لا يكون الا بالقوة
وبالنظر الى الصورة بالفعل على ما قال في الشفاء ان المادة هي ما لا يكون باعتباره وحده للمركب
وجود بالفعل بل بالقوة والصورة انما يصير المركب هو ما هو بالفعل بحصولها حتى لو جاز وجود
الصورة بدون المادة لكان يستلزم حصول المركب بالفعل البتة فان قيل الداخل في قوام
الجسم والخارج المادة التي هي احد الاقسام الخمسة اعني الهيولى الاولى البسيطة انما هي الصورة
الجسمية واما النوعية فمحلها الجسم نفسه وان كان يسمى من حيث توارد الصور عليه هيولى ومادة
قلنا الصورة النوعية وان لم تكن داخلة في قوام الجسم المطلق فهي داخلة في انواع من الفلكيات
والعنصريات ويصح ان محلها ايضا هي الهيولى وعند الاقدمين

وجود

ان التاليف معنى مشترك بين الشيئين يعتبر اسناده الى المجموع حيث هو المجموع فيكون مولفا من الشي
والى كل واحد فيكون مولفا مع الشي كما يقال في النحو الكلام هو المركب الذي فيه الاسناد والمعرف [illegible] المركب
الذي لم يشترط فيه الاصل فالجسم هو المولف بالمعنى الاول والجزء بالمعنى الثاني فلا يكون الوسط قال قيل المراد
بالتاليف عرض خاص سماه بالمعنى اللغوي المشعر بالانضمام المقتضي للتعدد وهو المسمى عند المعتزلة بصعوبة
الانفكاك فالحول لا يصح منع الكبرى وجعل الآمدي النزاع لفظيا عائدا الى ان لفظ الجسم بازاء اي معنى
وضع وصاحب المواقف معنويا عائدا الى انه هل يوجد عند اجتماع الاجزاء وحصول الجسم عرض خاص هو
التاليف المسمى بالاتصال والمسمى بصعوبة الانفكاك على ما يراه المعتزلة ام لا بل الجسم هو نفس الاجزاء المجتمعة
فالقاضي يحكم بوجوده وبانه ليس قائما بجزئين كما هو راي المعتزلة بل بكل جزء انما يقوم به فيكون جسما لما يحكى
من ان الجزء بمنزلة المادة والتاليف بمنزلة الصورة وفيه بحث لان جمهور الاصحاب ايضا قائلون به وبعدم
قيامه بجزئين وان جعل النزاع بينه وبين المعتزلة يقتضي انهم قائلون بالتاليف [illegible] فساده اكثر لان
القاضي يقول بالتاليف وهم لا يقولون بجسمية الجوهرين قوله وعند المعتزلة المشهور منهم في تعريف الجسم
انه الطويل العريض العميق ولا نزاع في ان هذا ليس بحد بل رسم بالخاصة وفي كونها خاصة على انهم لا
يثبتون الجسم التعليمي الذي هو كم له الابعاد الثلث لتكون هذه عرضا عاما يشمله فيفتقر الى ذكر الجوهر
احترازا عنه وتكون المجموع خاصة مركبة للجسم الطبيعي كالطائر الولود للخفاش ولا يضر كون الجوهر
جنسا لان المركب من الداخل والخارج خارج على انه يحتمل ان يراد بالطويل مثلا ما يكون الطول اي الامتداد
المفروض اولا عارضا له فلا يشمل الجسم التعليمي لان هذه الابعاد اجزاؤه واعترض بان الخاصة انما
يصلح للتعريف اذا كانت شاملة لازمة وهذه ليست كذلك اما الشمول فلانه لا خط بالفعل في الكرة ولا
سطح فيما يعرض من الجسم الغير المتناهي فانه جسم وان امتنع بدليل من خارج فلا وجود لما فرض اربعة
ليست بزوج فان الزوجية من لوازم الاربعة واما اللزوم فلان الشمعة المعينة قد يجعل طولها تارة شبرا وعرضها
اصابع وتارة ذراعا وعرضها اصبعا [illegible] فيها [illegible] مع بقاء الشمعة واجيب بعد تسليم ان انتفاء
الخط والسطح بالفعل يستلزم عدم اتصاف الجسم بالطول والعرض والعمق بان المراد قبول تلك الابعاد
وامكانها وهي خاصة شاملة لازمة على ان ما ذكر من زوال مقدار وحدوث آخر مما لا يثبت له عند المتكلمين
بل الجواهر الفردة هي التي ينتقل من طول الى عرض ولو سلم فالمراد مطلق الابعاد وهي لازمة وانما الزوال
للمخصوصات فان قيل على تقدير نفي المقادير فالطويل خاصة للجسم وعلى تقدير اثباتها فالجوهر الطويل
فاي حاجة الى ذكر العرض والعمق قلنا انما يصح ذلك لو كان كل منقسم جسما حتى المولف من جزئين وهم
لا يقولون بذلك بل عند النظام اجزاء كل جسم غير متناهية وعند الجبائي اقلها ثمانية بان يوضع اربعة
بحيث يحصل مربع ثم فوقها اربعة كذلك وعند ابي الهذيل ستة بان يوضع ثلثة ثم فوقها ثلثة وقيل اربعة
بان يوضع جزءان ويجنب احدهما ثالث [illegible] آخر جزء آخر وفوق هذه الثلثة جزء آخر واما لم يعرض للثلثة على وضع
المثلث والتاليف على طبقتين [illegible] يحصل [illegible] للتركيب [illegible] المنع [illegible] الانقسام
على ما سبق وبالجملة فالجوهر المركب الذي يكون عدد اجزائه اقل مما ذكرنا فانه يصح ان يتركب الجسم منه او يكون مركبا
اجزاؤه على سمت واحد فقط وهو المسمى عندهم بالخط او في سمتين فقط وهو المسمى بالسطح لا يكون واسطة
بين الجسم والجوهر الفرد فيحتاج الى الاحتراز عنه بقيد العرض والعمق قوله وعند العلماء [illegible] التعريف
السابق هو الذي ذكره [illegible] العلماء [illegible] انه لا بد من ذكر الجوهر احترازا عن الجسم

قلنا ام

لكن زعم انه

وهو اربع

التعليمي وانه لا ينبئ بوجود الابعاد بالفعل صرح ارسطو وشيعته بالمقصود فقالوا هو الجوهر القابل
للابعاد الثلثة اي الذي يمكن ان يعرض فيه ابعاد ثلثة وزاد بعضهم قيد التقاطع على زوايا قائمة وفي
ذلك انه اذا قام خط على آخر فان كان قائما عليه اي غير مايل الى احد جانبيه فالزاويتان الحادثتان
تكونان متساويتين وتسمى قائمتين وان كان مايلا فالذي اليه يكون احدى الزاويتين اصغر وتسمى
حادة والاخرى اعظم وتسمى منفرجة فاذا فرضنا في الجسم بعدا كيف اتفق ثم آخر يقاطعه في اي جهة شئنا
بحيث يحصل اربع قوائم ثم بالثالث المقاطع لهما بحيث يحصل منه بالنسبة الى كل من الاولين اربع قوائم وبعد
الثالث يمتنع لا يتصور فيه التعدد وهذا معنى تقاطع الابعاد على زوايا قائمة وهذا القيد لتحقيق
ان المعتبر في الجسم قبول الابعاد على هذا الوجه وان كان يتوهم بلا ابعاد كثيرة لا على هذا الوجه فما
ذكره في المواقف ان الجوهر القابل للابعاد لا يكون الا كذلك والذي يقبل ابعادا لا على هذا الوجه انما هو
السطح ينبغي ان يكون اشارة الى صحة التقاطع على زوايا قائمة لا الى التقاطع ولا رفع وهم من توهم كون
التعريف بالجوهر القابل للابعاد شاملا للسطح بناء على تركبه من الجواهر الفردة وكان هذا مراد من قال انه
احتراز عن السطح اي عما توهم كونه جوهرا ولا يرد الجسم التعليمي لانهم لا يتوهمونه بل يجعلون الحاصل منه تركيبا
السطوح هو الجسم الطبيعي لا غير وبهذا الاعتبار صح الاحتراز عن السطح ان الاسبق القابل للابعاد شاملا له وتصير
خاصة للجسم مما لا يعرض الفعل بصورته اخص من الجوهر مطلقا لا وجه وهذا انما يتم لو لم يتوهم بهذا
القيد شاملا للجسم التعليمي واما غير الموصوف لا يخصه الجسم ليست باعتبار انها الابعاد بالفعل لانها مع
بقاء الحقيقة تختلف وتتبدل كما في الشمعة وقد يزيد وينقص بالتخلخل والتكاثف ولانه قد يعقل الجسم مع ماهيته
عن السطح والخط كما في تصور جسم غير متناه بل وعن الخط في الوصد ايضا كما في الكرة المصمتة والاسطوانة
وذكر الامكان لان فعل العرض ايضا ليس بلازم بل يجوز امكانه كما في بعض المجردات ليحصل فرض
الابعاد يعني ان اتصافها بها من المحالات التي لا يمكن فرضها والظاهر انه يكفي ذكر الامكان او القابلية
ولا حاجة الى اعتبار الفرض وذكروا ان المراد بهذا الامكان هو الامكان العام ليشمل ما يكون الابعاد
فيه حاصلة بالفعل لازمة كما في الفلك او غير لازمة كما في العنصريات وما يكون بالقوة المحضة كما في الكرة
المصمتة وكلامهم مشعر تارة الى ان المراد بالابعاد تلك الامتدادات لا في الجهات على ما هو حقيقة
الجسم التعليمي اعني الكمية الغائبة بالجسم السارية فيه المحصورة بين السطوح حتى ان بين السطوح الستة
للجسم المربع جوهرا هو الجسم الطبيعي وعرضا ساريا فيه هو التعليمي له ابعاد ثلثة هي اجزاؤه لا بمعنى الخطوط
اذ لو كانت فيه بالفعل لكانت في كل جسم بالفعل وهذا غير الامتداد الذي هو الصورة الجسمية الحاصلة في
كل جسم بالفعل بحيث لا يلحقه التبدل والتغير اصلا وتارة الى انها الخطوط التي لا توجد في الكرة الا
بالقوة المحضة بخلاف المتحركة كالفلك فان المحور عندهم خط بالفعل وتارة الى انها السطوح والخطوط
التي هي النهايات بحيث يعمها عن الجسم الغير المتناهي ولا خفاء في انها ليست هي التي تتقاطع على زوايا
قائمة والاظهر ان المراد بها الخطوط الموهومة المتقاطعة التي هي الطول والعرض والعمق وهي ليست
بالفعل لا في الطبيعي ولا في التعليمي والاتصال الذي هو ايضا بالقوة ليس متناهيا بل لا لم يلزم كون
الجسم ليس متصلا بالفعل ولا منفصلا بالفعل بل الاتصال الذي هو حاصل بالفعل ومعنى كون [illegible]
بين البعد والمقدار ان البعد هو الذي يكون بين نهايتين غير ملاقيتين ومن شانه ان يتوهم فيه انها
من نوع تيقن انها بين بعد يكون بعضها من غير خط وسطح من غير سطح كما في الجسم الذي لا انفصال

بالفعل مادام لكن اذا فرضت نقطة تنقطعين عنهما بعد خطي ولا خط واذا فرضت خطين متقابلين
فبينهما بعد سطحي ولا سطح وذلك البعد الخطي طول والسطحي عرض فيظهر الفرق بين الطول والخط وبين
العرض والسطح حيث يوجد الاول بدون الثاني وان لم يوجد خط بلا طول وسطح بلا عرض بوطي
والمراد بقبول ابعادها او ورد الامام ان الوهم يصح فرض الابعاد الثلثة فيه وليس بجسم باطنا بان
المراد ما يكون كذلك بحسب الوجود الخارجي كما في توهم الرطب ما يقبل الاشكال بسهولة ولا خفاء في
انه يحقق المقصود بحيث لا يرد الاعتراض بالنفس التي هي جوهر مجرد يعقل الابعاد الثلثة المتقاطعة
والاظهر ان الوهم خارج بقيد الجوهرية والحاصل ان المراد صحة فرض الابعاد بحيث يتحقق الاتصاف بها
وذلك في الوجود المتاصل لا غير ومن اعتراضاته ان الهيولى جوهر يصح فرض الابعاد الثلثة فيها غايته
ان قبولها للابعاد يكون مشروطا بقبولها للصورة الجسمية ولا يجوز ان يكون الصورة جزء القابل
لما تقرر عندهم من انها مبدأ الفعل والحصول دون الامكان والقبول بل الجوهر القابل هو الهيولى
لا غير وجوابه ان ما يخص الهيولى يقبوله هو الصور لا الاعراض من الكميات والكيفيات وغيرها
كيف وقد صرحوا بانه لا حظ للهيولى من المقدار وانما ذلك للصورة فانها امتداد جوهري يقبل الامتدادات
العرضية على انه قد سبق ان المراد بهذا القبول ما يعم الفعل ولو لزوما ولعل هذا الاعتراض بالنسبة
للصورة اوجه بوطيهم وكلامهم مترددا والظاهر ان التعريف المذكور رسم بالخاصة المركبة اذ هي على
تقدير جنسية الجوهر والقابل للابعاد اعم منه من وجه ولاكذلك حال الفصل والفعل المقول على المركب
من امرين بينهما عموم وخصوص من وجه بما فيه اعتباره وايضا تحصيل حقيقة الجسمية بالابعاد المعروضة
غير معقول واما التمسك بان تركب الجسم انما هو من الهيولى والصورة لا من الجوهر والقابل للابعاد ليكون
التعريف بهما حدا فضعيف لمن عرف من الفرق بين الاجزاء الخارجة والاجزاء العقلية التي هي الذاتيات
ويقابض ابن سينا ما يشعر بانه متردد في ان هذا حد او رسم وابطل الامام كون هذا بان الجوهر لا يصلح
جنسا للجسم ولا قابلية الابعاد فصلا اما الاول فلوجوه منها انه يفسر بالموجود لا في موضوع والوجود
زائد على الماهية لا ذاتي لها بل هو من المعقولات الثانية التي لا تحقق لها الا في الذهن فلا يصلح جزءا
للماهية الحقيقية وعدم الاحتياج الى الموضوع عدمي لا يصلح وانما للموجود لا يقال جميع الاجناس
بل جميع الكليات من المعقولات الثانية لانا نقول المنطقيات منها لا الطبيعيات كالجسم والحيوان
ونحو ذلك ومنها انه لو كان جنسا للجواهر لكان تمايزها لامحالة بفصول على ما هو شان الانواع المندرجة
تحت جنس فتلك الفصول اما ان يكون جواهر فينقل الكلام الى ما به تمايزها ويلزم التسلسل واما ان يكون
اعراضا فيلزم تقوم الجوهر بالعرض وهو باطل لاستلزامه افتقار الجوهر الى الموضوع وايضا يلزم كون
العرض محمولا على الجوهر بنفسه بحسب الوجود على ما هو شان الفصل مع النوع واما الثاني فلان بعض
القابلية وامكان الفرض وصحته ونحو ذلك من العبارات امر لا تحقق له في الخارج والا لقام بمحل قابل له ولزم
انه من المعاني العرضية دون الجوهرية فينقل الكلام الى تلك القابلية ويلزم التسلسل في الامور الموجودة
المرتبة ضرورة توقف تحقق كل قابلية على قابلية اخرى سابقة عليها ويجاب باختيار القسم الثاني ومنع التسلسل
لكونه في الامور الاعتبارية بين حاصرين هما ذات القابلية والمحل والجواب عن الاول ان الموجود لا في الموضوع رسم لا حد
ان ادعى بلا احتياج الى الموضوع وعدم جنسية العارض لا يستلزم عدم جنسية المعروض وعن الثاني بان كون
فصول الجواهر جواهر لا يستلزم افتقارها الى فصل اخر وانما يلزم ذلك لو كان الجوهر جنسا لها ايضا لا
عرضا

لو جعل في الجسم التعليمي الجوهري اعم منه
لعوارض بالجواهر المفارقة
والعوارض بالجواهر الاولية
[illegible]

عاما بالحيوان الناطق وعلى الثالث بان الفصل ليس هو العاقلة بل العاقل اعنى الامر الذى من شانه
التعقل كالناطق للانسان بمعنى الجوهر الذى من شانه النطق اى ادراك الكليات لا بمعنى النطق هذا نقض
الجسم لا جزء منه فكيف يكون فصلا لانا نقول هو بنفسه بحسب الخارج وجزؤه بحسب الذهن كما في سائر الفصول
هذا كله بعد تسليم امتناع كون العدمى جنسا او فصلا للماهية الحقيقية واورد صاحب المواقف بعد نقل
هذه الاجوبة كلاما قليل الجدوى جدا **قوله المبحث الثانى** ذكروا في ضبط مذاهب القوم في كيفية تركب
الجسم ان الجسم البسيط اعنى الذى لا يتالف من اقسام مختلفة الطبايع اما ان يكون انقساماته الممكنة
حاصلة بالفعل اولا وعلى التقديرين فاما ان يكون متناهية اولا فالاول مذهب المتكلمين والثانى
مذهب النظام والرابع مذهب جمهور الفلاسفة والثالث مذهب محمد الشهرستانى لكن لا خفاء في انه لا
يكون جميع انقساماته بالفعل يحتمل ان يكون بعضها كذلك بناء على ما ذهب اليه ديمقراطيس من ان الجسم
متالف من اجزاء صغار صلبة قابلة للقسمة الوهمية دون الفعلية فلهذا جعلنا الاقسام خمسة وايضا
القول بتالف الجسم من السطوح المتالفة من الخطوط المتالفة من النقاط التى هى جواهر فردة فهو قول
المتكلمين مع اشتراط الانقسام في الاقطار الثلثة بحيث لا يتالف من اقل من ثمانية اجزاء اعترف الفلاسفة
القائلون بتناهى الانقسامات فمنهم من جعل قبول الانقسام مفتقرا الى الهيولى ومنهم
من منع ذلك واما ما نسب الى النجار وضرار من المعتزلة من ان الجسم مولف من محض الاعراض من
الالوان والطعوم والروايح وغير ذلك فضرورى البطلان والذى يعتد به من المذاهب ان حقيقة الجسم ثلثة
ا للمتكلمين انه من الجواهر الفردة المتناهية العدد ٢ للمشائين من الفلاسفة انه مركب من الهيولى والصورة
٣ للاشراقيين منهم انه في نفسه بسيط كما هو عند الحس ليس فيه تعدد اجزاء اصلا وانما يقبل الانقسام بذاته
ولا ينتهى الى حد لا يبقى له قبول الانقسام كما هو شان معلومات الله تعالى وكانه وقع الاتفاق على الفرق
على ثبوت مادة تتوارد عليها الصورة والاعراض الا انها عند الاشراقيين نفس الجسم يسمى من حيث
قبول المقادير مادة وهيولى والمقادير من حيث الحلول فيه صورا وعند المشائين جوهر يتقوم بجوهر
آخر حال فيه يسمى صورة فيحصل بتركيبهما جوهر قابل للمقادير وساير الاعراض هو الجسم وعند المتكلمين هو
الجواهر الفردة التى يتقوم بها التاليف فيحصل الجسم فالتاليف عندهم بمنزلة الصورة عند المشائين الا انه
عرض لا يقوم بذاته بل بمحله والصورة جوهر يقوم بذاته ويتقوم به محله الذى هو الهيولى **قوله المبحث الثالث**
للمتكلمين في كون الجسم من اجزاء لا تتجزى طريقان احدهما اثبات ان قبول الانقسام يستلزم حصول الانقسام
وتقرير الكلام ان كل جسم فهو قابل للانقسام وفاقا وكل ما هو كذلك فانقسامه حاصل بالفعل لوجوه ا انه لو كان
القابل للانقسام لو لم يكن منقسما بالفعل بل كان واحدا في نفسه كما هو عند الحس لزم من قبول الوحدة للانقسام
واللازم باطل اذ لا معنى لها سوى عدم الانقسام وحق اللزوم ان الوحدة حينئذ يكون عارضا لذلك القابل
حالة فيه سواء جعلت لازمة او غير لازمة ضرورة انها ليست نفسه ولا جزء منه وانقسام المحل يستلزم انقسام
الحال ضرورة ان الحال في كل جزء غير الحال في الآخر واجيب بان الوحدة من الاعتبارات العقلية ولو سلم فليست
من الاعراض السارية التى تنقسم بانقسام المحل ب انه لو كان واحدا لكان تفريق الجسم وتفريق اجزائه اعداما
له ضرورة انه ازالة لهويته الواحدة وايجاد لهويتين اخريين واللازم باطل للقطع بان شق البعوضة
البحر بابرة ليس اعداما له وايجادا لبحرين آخرين واجيب بانا ان اردنا بالبحر ذلك المقدار مع قطع النظر عن الاتصال
فلا خفاء في انعدامه عند عروض الانفصال وان اردنا نفس ذلك المادة من غير اعتبار الاتصال فلیس

زوال بحر ولاحدوث بحرين وهؤلاء انما يتوجه عليهم حيث يقولون ان القابل للشئ يجب ان يكون باقيا
عند تحقق المقبول فاما ان نقل الكلام الى المادة فانها ان كانت متعددة فهو المرام وان كانت واحدة فان قبلت
بعد الانقسام كذلك لزم البطلان للقطع بان ما هو محل لبعض الصورة غير ما هو محل للصورة الاخرى وان
صارت متعددة فقد انعدمت الاولى ضرورة ولزم انعدام الجسم بمادته وصورته جميعا وبطل ما عليه اجتماع
العامة مع المقبول فلا محيص الا بان يقال المادة استعداد محض ليست في نفسها بواحدة ولا كثيرة بل الوحدة
والكثرة من لواحقها باعتبار الاتصال والانفصال ج ان الانقسام لو لم يكن حاصلا بالفعل متميزا بعضها عن البعض لما اختلفت خواصها
ضرورة واللازم باطل لان منقطع النصف غير منقطع الثلث وكذا الربع والخمس وغيرهما فيكون الجزء
الذى هو منقطع النصف متميزا عن الذى هو منقطع الربع وهكذا اعترض واجيب بمنع الملازمة فان
اختلاف الخواص انما يحصل بعد فرض الانقسام وذلك ان النصفية والثلثية والربعية ونحو ذلك اضافات
واعتبارات تحكم بها العقل عند اعتبار الانقسام وكذا مقاطعها فان ادعى ان ما هو قابل لان يكون منقطع
النصف عند فرض الانقسام متميز بالفعل عما هو قابل لان يكون منقطع الربع مثلا فهو نفس المتنازع
وحاصله انه لا امتناع في اتصاف الاجزاء المفروضة بالصفات الحقيقية كالضوء والظلام في القمر فضلا عن
الاعتبارية لا يقال الانقسامات عندهم غير متناهية وهو يستلزم لا تناهى الاقسام وما لا نهاية له لا يتصور له
نصف او ثلث او ربع او غير ذلك لانا نقول انما يمتنع ذلك فيما هو غير متناهية بحسب كمية المتصلة او المنفصلة
واما فيما هو متناهى المقدار لكنه قابل للانقسامات غير متناهية فلا وانما يمتنع لو كانت تلك الاقسام بالفعل
غير متناهية بالعدد وليس كذلك اذ المعنى من قبول الجسم للانقسامات غير متناهية انه يمكن حزه وجهاد القوة بالفعل
الى انه متناهية وهو انه ان نقسم ابدا ولا ينتهى انقسامه الى حد لا يمكن انقسامه كما ان معلومات الله تعالى غير
متناهية بمعنى ان مقدوراته لا تنتهى الى حد لا يكون قادرا على ازيد فليعتبر حال قابلية الجسم للانقسام لا الاجزاء
بحال فاعلية الله تعالى للاشياء على ان ما ذكرتم ما تم يدل على تناهى الانقسامات لا على حصول الاجزاء
بالفعل **قوله** فانهما اى الطريق الثانى للمتكلمين اثبات الجوهر الفرد ان الجسم لا يقبل الانقسام اصلا الا
لا قطعا ولا كسرا او لا وهما ولا فرضا والفرق بينهما ان القطع يفتقر الى نفاذة بخلاف الكسر ثم انهما
يوجبان الانفكاك بخلاف الوهمى والفرضى والوهمى اذا اريد به ما يكون بمعونة القوة الوهمية
التى هى سلطان القوى الحسية بعد نفسها الا انه يقدر على تفصيلات غير متناهية لما تقرر عندهم من تناهى
افعال القوى الجسمانية بخلاف فرض العقل فان العقل يتعلق بالكليات المشتملة على الصغير و
الكبير والمتناهية وغير المتناهية فان قيل اثبات الجوهر الفرد لا يفيد المطلوب اعنى تركب الجسم منها قلت
نعم الا انه يكفى لدفع ما يتمسك به الفلاسفة من امتناعه على ان بعض الوجوه المذكورة مما يفيد اصل المطلوب
وما يتعلق بهم في هذا الطريق مسالك منها ما تبنى على ان قبول الانقسام يستدعى حصول الانقسام بالفعل
وفيه وجوه ا ان الله تعالى قادر على ان يخلق اجزاء الجسم بدل اجتماعها الافتراق بحيث لا يبقى اجتماع
اصلا وكلما انتهت القدرة الى الصدق على السواء واذا حصل الافتراق ثبت الجزء الذى لا يتجزى
اذ لو كان قابلا للتجزى لكان الاجتماع باقيا فيه ب انه لو لم يثبت الجزء الذى لا يتجزى لما كان الجبل
اعظم من الخردلة لان كلا منهما حينئذ يكون قابلا للانقسامات غير متناهية فيكون اجزاء كل منهما غير متناهية
من غير تفاضل وهو معنى التساوى واجيب بمنع الملازمة لزوم الاستواء في عدد الاجزاء ان يكون اجزاء
كل منهما غير متناهية العدد وهو غير صحيح والمنع استواءهما في حجمهما وهو غير لازم واجيب بان الاستواء

في الاجزاء أ. يستلزم الاستواء في المقدار ضرورة ان تفاوت المقادير انما هو بتفاوت الاجزاء يعني ان ما
يكون مقداره اعظم يكون اجزاؤه اكثر فما لا يكون اجزاؤه اكثر لا يكون مقداره اعظم وقد يقرر هذا الوجه
بحيث لا يبتني على استلزام قبول الانقسام حصول الانقسام وهو انه لو كان كل من السماء والخردلة
قابلا للانقسام من غير انتهاء الى ما لا يقبل الانقسام اصلا كانت الاجزاء الممكنة في كل منهما متساوية في
الكثرة وامكن ان يحصل من الخردلة صفائح يغمر وجهي السماء بل اجزاء يغمر الوجهين [illegible]
وبطلانه ضروري وجوابه بعد تسليم البطلان ما سبق انه ليس معنى قبول الانقسامات الغير المتناهية
امكان خروجها من القوة الى الفعل حتى ان يلزم امكان حصول اقسام لا نهاية لها وامكان بعضها
ج انه لو لم ينته انقسام الجسم الى ما لا يكون له امتداد وقبول انقسام لزم ان يكون امتداد كل جسم حتى
الخردلة غير متناهية القدر لتألفه من امتدادات غير متناهية العدد ومنها ما يبتني على كون الحركة عبارة
عن حصولات متعاقبة من غير استقرار والزمان عبارة عن آنات متتالية وهو وجه واحد تقريره ان
وجود الحركة في المسافة معلوم بالضرورة مع القطع بان الماضي منها ليس موجودا الآن بل حين كان حاضرا
والمستقبل انما يصير موجودا حين يصير حاضرا فالموجود منها هو الحاضر لا غير وهو لا يقبل الانقسام وكذا
لكان شيء منه قبل وبعد لكونه غير قار الذات فلا يكون بتمامه حاضرا هف او نقول لو انقسم الحاضر لكان
في الحركة اجتماع فيكون قار الذات هف واذا ثبت ان الحركة جزء غير منقسم وهي منطبقة على المسافة يجب ان
يكون كل جزء منها على جزء منها ثبت ان المسافة جزء غير منقسم لامتناع انطباق غير المنقسم على المنقسم وهو المط
ثم اجاب ولما انما ثبت هو المقصود فلما الحاضر يحصل عقيب انقضاء جزء آخر حاضر غير منقسم يكون هو
الموجود من الحركة وهكذا الى ان ينتهي فان الحركة مركبة من اجزاء لا تتجزى اولها كل جزء من الحركة
حاضر حينا ما وكل ما هو حاضر منها حينا ما فهو غير منقسم بالضرورة فكل جزء منها غير منقسم وهو معنى تركبها
من اجزاء لا تتجزى وكذا المسافة لانطباقها عليها وقد يستعان في ذلك بالزمان لان عدم الاستقرار فيه
اظهر حتى كان بعض [illegible] ولا يتوهم فيه ما يتوهم في الحركة من تخلل سكون او لزوم وقوع اي جزء منها في
زمان قابل للانقسام فيقال الموجود منه هو الحاضر الذي لا يقبل الانقسام ولو قابل لان معناه [illegible]
يوجد شيء غير شيء وهذا مبني على عدم الاستقرار الذاتي ثم انه منطبق على الحركة المنطبقة على المسافة فيكون ان
[illegible] والحكماء انما يقولون الحاضر من الزمان ويجعلون الموجود من الحركة هو التوسط بين المبدأ والمنتهى
ويجعلون حالهما في قبول الانقسام كحال الاجسام ومنها ما يبتني على ان محل النقطة جوهر لا يقبل الانقسام
وهو وجوه أ ان النقطة موجودة لانها طرف الخط الموجود وطرف الموجود موجود بالضرورة ولانها تلي
تماس الخطوط وتباينها بالعدم الصرف مح ولانها ذات وضع اي يشار اليها اشارة حسية بانها هنا او
هناك والمعدوم مح ثم انها اما ان يكون جوهرا كما هو رأي المتكلمين او عرضا ح فيتعين ان لا يجوز حلوله في
بالذات ان لم نجوز قيام العرض بالعرض او بالواسطة ان جوزناه وذلك الجوهر يمتنع ان يكون منقسما والا
لزم انقسام النقطة ضرورة انقسام الحال بانقسام المحل هف فاذا كان شيء جوهر لا يقبل الانقسام
وهو المط ب انا اذا وضعنا كرة حقيقية على سطح حقيقي فانما يماسه بجزء لا يقبل الانقسام والا لكان [illegible]
الكرة خطا مستقيما او سطحا مستويا فلا يكون الكرة كرة حقيقية هف فذلك الجزء اما جوهر وهو المط او عرض
وهو المط ثم اذا ادرنا تلك الكرة على ذلك السطح ظهر كون سطحها من اجزاء لا تتجزى وهو تمام المقصود والقول
بامتناع الكرة او السطح او تماسهما مكابرة وتمسك بقواعدهم ج انه اذا قام خط على خط [illegible]

لقيد بجزء لا ينقسم ثم اذا اثر عليه الى الجانب الآخر ظهر بالنظر من اجزاء لا تتجزى ضرورة ان ما يقع عليه المنقسم
غير منقسم د انه يرهن اقليدس على ان الزاوية الحادة التي تحدث بين محيط الدائرة والخط المستقيم المماس لها اصغر
مما يمكن من الزوايا الحادة فبالضرورة لا يقبل الانقسام والا لكان نصفها اصغر منه فذلك الامر الغير المنقسم
اما جوهر او حال فيه وثم المط والحكماء يزعمون ان انقسام الحال بانقسام المحل مختص بما يكون
حلوله بطريق السريان كالسواد في الجسم والنقطة انما تحل في الخط من حيث انها نهاية له لا سارية
فيه وكذا الخط في السطح والسطح في الجسم التعليمي الحال في الجسم الطبيعي بطريق السريان والحق ان
حدوث الكرة والسطح قوي وتماسهما بجزء بها ضروري والقول بان موضع التماس منقسم بالفرض
مكابرة هو اعلم لان معناه يحمل الشيء غير شيء وهذا في النقطة جار [illegible] تصير خطا او سطحا مستويا
ضرورة الانطباق على السطح المستوي وعند زوال التماس من حركة الموضع الى موضع آخر يصير من
حدوث الاضلاع على ان النقطة عندهم انما هي النهاية للخط فلا توجد في الكرة بالفعل قوله
واحتج القائلون بالجزء على ان اجزاء الجسم متناهية بما نقل عن النظام بوجوه أ انها محصورة بين
حاصرين وكل ما هو كذلك فهو عددا كان او مقدارا فهو متناه بالضرورة ب ان عدم تناهي الاجزاء يستلزم
امتناع وصول المتحرك الى غاية ما من المسافة لتوقفه على قطع نصفها ونصف نصفها وهلم جرا الى ما
لا يتناهى وذلك لا يتصور الا في زمان لا يتناهى وقد يعبر عن هذا الوجه بانه يلزم امتناع قطع المسافة المعينة
في زمان متناه وتقريره ان عدم تناهي اجزاء المسافة يستلزم عدم تناهي اجزاء الحركة المنطبقة عليها
وهو يستلزم عدم تناهي اجزاء الزمان المنطبق على الحركة ج انه يستلزم امتناع لحوق سريع البطيء
اذا ابتدأ الحركة بعده لانه اذا قطع جزءا ابطأ البطيء ايضا قطع جزءا لا اقل منه ضرورة ولا يتكلم الحركات
بشهادة الحس والبرهان وانما اعتبر البطيء دون الواقف مع انه كذلك لانه ح يكون ذكر السرعة
لغوا ونصير هذا بعينه طريق امتناع قطع المتحرك مسافة ما ووصوله الى غاية ما ولا يخفى ان هذا الوجه
جار فيما اذا كانت الاجزاء متناهية وان الوجوه الثلثة انما تنهض على من يقول بلا تناهي الاجزاء في
كل امتداد يفرض في الجسم وفيما بين كل طرفين من اطرافه وجهتين من جهاته واما على القول بلا
تناهيها في مجموع الامتدادات وفيما بين جميع الاطراف والجهات فلا لا اذا تبين تناهي عدد الامتدادات
د انه يلزم امتناع تأليف الاجزاء بحيث يصير المركب منها طويلا عريضا عميقا منقسما في الاقطار
الثلثة متقاطعا امتداداته على الزوايا القائمة فبالضرورة يكون جسما مع تناهي اجزائه ثم اجابوا ولنا
ان تناهي اجزاء كل جسم يستلزم تناهي المقدار اعتبارا بنسبة حجمه الى حجمه وكانت نسبته مساوية الى [illegible]
نسبة الحجم الى الحجم نسبة الاجزاء الى الاجزاء اذ بحسبها يكون الحجم والمقدار ازديادا وانتقاصا فلو
كانت الاجزاء غير متناهية كانت نسبة المتناهي الى المتناهي نسبة المتناهي الى غير المتناهي وهو محال
ثم قيل بعد النظام ان الجوهر الفرد يمتنع وجوده على الانفراد وانما يكون في ضمن الجسم وكل جسم
[illegible] متناه قلنا لا يغرض الكلام في تمام اجزاء من الجسم الخاص انه لما كان الحجم والمقدار بحسب
الاجزاء فلو كانت الاجزاء غير متناهية لزم في كل جسم ان يكون غير متناهي الحجم والمقدار واللازم ظاهر البطلان
والمشهور عن القائلين بلا تناهي الاجزاء في النقض من جهة زيادة الحجم ولحوق السريع البطيء اجزاء ان
[illegible] القول بالتداخل وهو ان ينفذ احد الجزئين في الآخر ويلاقيه بالتمام بحيث يصير حجمهما واحدا
وحاصله منع زيادة الحجم بزيادة الاجزاء فلا يلزم من عدم تناهي الاجزاء ان يكون الحجم غير متناه ولان

يكون مارا بكل جزء جزء من المسافة جزء من الحركة والزمان فيلزم عدم تناهيهما وتناهيهما القول بالطفرة
ومنها ان يتحرك المتحرك من مبدأ المسافة ويحصل في حد آخر منها من غير محاذاة وملاقاة لما بينهما وحاصله قطع بعض
حدود المسافة من غير ملاقاة لاجزائه وح لا يلزم امتناع ان يحصل المتحرك في غاية ما او يلحق السريع
البطيء وكذا الامرين بطلانه بالضرورة اما الداخل فلان حاصله تساوي الكل والجزء العظيم والصغير واما
الطفرة فلان معناها ان يقطع مسافة ما من غير حركة فيها وقطع لاجزائها ومن الشواهد الحسية
لبطلانها انا اذا اخذنا القلم فيحصل خط اسود من غير ان يبقى في خلاله اجزاء بيض وليس ذلك لعروض اختلاط
اجزاء البيض بالسود بحيث لا تمتاز عند الحس لان الاجزاء الممسوحة اعني المطفورة عنها اكثر بل لا
نسبة لها اليها لكونها غير متناهية فينبغي ان يقع الاحساس بالبيض وقد يستدل على نفي التداخل بانه
ان كان بالاسر بمعنى ان يلاقي الجزء بكليته كل الجزء الآخر بحيث يتميز عنه واحد لم يكن التوسط حاجبا
للطرفين عن التماس ونفي الاشكال بالنسبة الا الاجزاء المتماسة بل لو وقع ذلك في جميع الاجزاء لم يحصل
هناك حجم وبالبعد ولا امتداد في الجهات فلم يحصل الجسم وان كان لا بالاسر بل بان ملاقاة الجزء للجزء
وتداخل شيء دون شيء لزم التجزي ولو بالفرض مع بقاء الاشكال بحاله واعلم ان النظام لم يقل
بالنفي الجسم من اجزاء غير متناهية لكنه لما قال بالجزء ونظر في ادلة نفيه سيما ما يتعلق بلزوم بطلان
حكم الحس كتفكك الرحى ونحوه اضطر الى الحكم بان كل جزء فهو قابل للانقسام لا الى نهاية ولما كان من
مذهبه ان حصول الانقسام من لوازم قبول الانقسام لزمه القول بلا تناهي الاجزاء واضطر في قطع
المسافة ولحوق السريع البطيء الى الطفرة واستمر التشنيع بطفرة النظام وتفكك رحى اهل الكلام
قال وصل المذكور في كتب المعتزلة ان الجسم عند النظام مركب من اللون والطعم والرائحة ونحو ذلك
من الاعراض قلت نعم الا انه قال بعدم جواز قيام الاعراض ويحمل ذلك على ما لخصها من تبتهم ان
مثل الاكوان والاعتمادات والآلام واللذات وما اشبه ذلك اعراض لا دخل لها في حقيقة الجسم
ونحوها واما الالوان والاضواء والطعوم والروائح والاصوات والكيفيات الملموسة من الحرارة
والبرودة وغيرها جواهر بل اجسام حتى صرح بان كلا منها جسم لطيف من جواهر مجتمعة ان تلك الاجسام
اللطيفة اذا اجتمعت … صارت الجسم الكثيف الذي هو الجماد واما الروح فجسم لطيف هو
شيء واحد والحيوان كل منها جنس واحد وعند الجمهور كل ذلك اعراض الا ان الجسم عند ضرار بن عمرو
والنجار مجموع من تلك الاعراض وعند الآخرين جواهر تجتمع كلها تلك الاعراض على ما وقع في المواقف
من ان الجسم ليس مجموع اعراض يجتمع خلافا للنظام والنجار ليس على ما ينبغي والصواب مكان النظام
ضرار على ما مر بيانه في الكشف فلا يمكن ان يقال الكلام فيما هو جسم اعني المتحيز الذي له الابعاد الثلاثة
والنظام يجعله مجموع لون وطعم ورائحة ونحو ذلك مما يعد من قبيل الاعراض في الواقع وان كان
هو يسميها جواهر بل اجساما موافق النجار في المعنى وكذا الفهم الا انه لا احتجاج عليهما بان العرض
لا تقوم بذاته بل لا بد من محل … الجوهر يقوم به ولهما بان الجواهر متماثلة في … بعضها قائمة بذواتها و… اجسام
مختلفة فلا يكون جواهر … لا ينطبق على رأي النظام حيث يزعم ان كلا من تلك الامور كالسواد مثلا جسم
مؤلف من جواهر متماثلة في … قائمة بذواتها وان لم يكن مماثلة لجواهر الآخر كالحلاوة او البرودة مثلا
وبهذا يظهر ان الاحتجاج بان الاجسام باقية والاعراض غير باقية لا ينهض عليه مع ان بقاء الاجسام
غير مسلم لديه واما الثاني فيمنع تماثل الجواهر فلا اعادة على مذهبنا … حتى لو قصد الالزام

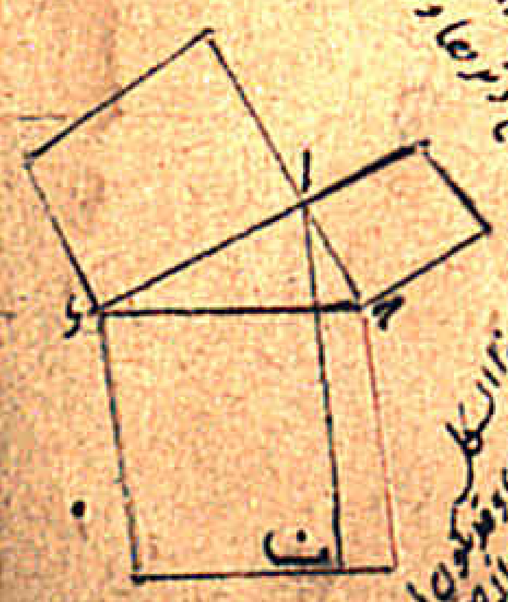
عند النظام

المختار

تم المرام والاقرب منع اختلاف الاجسام بحسب الذات بل بحسب العوارض المستندة الى ارادة الفاعل المختار
والاختلاف انما هو مذهب النظام وح يندفع ما ذكر في المواقف من انه لا مخلص لمن يقول بتجانس الجواهر
من ان يجعل حلول الاعراض داخلا في حقيقة الجسم ليكون الاختلاف عائدا اليها ولا ادري كيف يخلص
علماء هذا المخلص من الوقوع في ورطة القول بعدم بقاء الاجسام ضرورة انتفاء الكل بانتفاء الجزء الذي
هو حلول الاعراض الغير الباقية باعتراف هذا القائل وقد اشار … الى اختلاف الجواهر بذواتها بقوله
وذلك ان الاعراض لا تبقى والجواهر باقية بمعنى انه لو لم يكن الجواهر مختلفة بذواتها لما كانت الاجسام
المختلفة محض الجواهر المجتمعة بل مع حلول الاعراض وح يلزم عدم بقائها لعدم بقاء الاعراض ولا يخفى
انه كان لا نسلم انه لا يقول علماء الاجسام باقية الا انه اراد بالجواهر ما يعم الجوهر الفرد والجسم الذي هو مجموع
جواهر مجتمعة قوله وقطع ما يتناهى … عن اشكال قطع المسافة المعينة بانه انما هو في زمان
غير متناهي الاجزاء ينطبق كل جزء منها على جزء من الحركة وهو على جزء من المسافة وهذا لا يستلزم عدم
تناهي الزمان لان المحدود من الحركة والزمان يشتمل على اجزاء غير متناهية كالجسم المتناهي وهذا كما ان
المسافة المعينة يحتمل عند الفلاسفة الانقسام الى غير النهاية ولا يمتنع قطعها في زمان متناه مع ان قطعها
يتوقف على قطع نصفها ونصف نصفها وهلم جرا لا الى نهاية وذلك لان كلا من الحركة والزمان
المحدود من ايضا قابل للانقسام الى غير النهاية ويندفع بان ما يوجد منها فتمام بداية الى نهاية فامتناع
كونه غير متناهي العدد معلوم بالضرورة والقول به ضلال عن طريق الحق … وقبوله الانقسام
الى غير النهاية بالمعنى الذي ذكروه على ما مر قال … هذا ليس … برهان قطع المسافة بل هو …
الى برهان المحصور بين حاصرين قلت نعم الا ان هذا لما كان … استمداد طولي فقط كالحركة والزمان
في غاية الظهور … حال الجسم قوله واما الفلاسفة … ادلة نفي الجزء الذي لا يتجزى على كثرتها
يرجع الى … اصول … على كل منها وجوه من الاستدلال بتحليل … الطرف واشير في عنوان كل
منها الى وجه الضعف وموارد المنع فمنها ما يبتنى على ان تعدد جهات الشيء ونهاياته يستلزم الانقسام
في ذاته ومن وجوه ا انه لو وجد الجزء اي الجوهر المتحيز الذي لا انقسام فيه اصلا لتعددت جهاته ضرورة
تعدد جوانبه واطرافه لان ما منه الى المشرق غير ما منه الى المغرب وكذا الفوق والتحت والقدام والخلف
فيلزم انقسامه … بعدم انقسامه وهو محال ب انه اذا انضم جزء الى جزء فاما ان يلاقيه بالكلية
بحيث لا يزيد حجم الجزئين على حيز الجزء الواحد فيلزم ان لا يحصل من انضمام الاجزاء حجم ومقدار ولا يحصل
جسم او لا بالكلية بل شيء دون شيء فيكون له طرفان وهو معنى الانقسام ج انه اذا … ثلاثة اجزاء
على الترتيب ان يكون واحد منها بين اثنين فالوسط اما ان يمنع الآخرين عن الملاقاة والتماس
فيكون الوجه الذي يلاقي احدهما غير الذي يلاقي الآخر فينقسم واما ان لا يمنعهما فلا يحصل اجتماع
الاجزاء حجم ومقدار وهكذا الثالث والرابع فلا يحصل الجسم د انا نفرض صفحة من اجزاء لا تتجزى بحيث
يكون له الطول والعرض فقط فاذا اشرقت عليه الشمس … يكون وجهها المقابل للشمس مضيئا
… غير الوجه الآخر فينقسم ه انه اذا وقع جزء لا يتجزى على ملتقى جزئين آخرين لزم انقسام الثلاثة اما
… فلان … التماس … وبين كل منهما انما يكون بالبعض اي يكون شيء منه مماسا لشيء من هذا وشيء
آخر مماسا لشيء من ذلك اذ لو تماس احدهما بالكلية لكان … لا على الملتقى واما ان جعل الملزوم موهوم
انا نفرض الجزء على الملتقى … و انه اذا تحرك من جزء الى آخر ما يعادله فالحركة انما يكون

عند كون على الملتقى لا على الاول اذ لم تبتدا الحركة ولا على الثاني اذ قد انقطعت الثالث ان نفرض خطا من
اربعة اجزاء فوق الاول جزء وتحت الرابع جزء ثم نفرض مرور الفوقاني والتحتاني على الخط بحركة على السواء
مع اتفاقهما في الابتداء اي تكون الحركتان على حد واحد من السرعة والبطؤ ويكون ابتداؤهما معا فبالضرورة
تحاذيان على ملتقى الثاني والثالث اي حيث يكون الفوقاني فوق الملتقى والتحتاني تحته ٤ ان نفرض
خطا من ستة اجزاء فوق الاول جزء وفوق الخامس جزء ثم اخذا معا في الحركة على السواء الى جهة الاسفل
فبالضرورة يكون ذلك في وسط الخط اعني الجزء الثالث فيكون هو على ملتقى الثالث والرابع ولا يخفى ان
منع المساواة تام على من يجوز وجود الجوهر الفرد على الانفراد ثم حركته على الاطلاق ثم حركته
على الاستواء المخصوصة المؤدية الى المحال واما ما ذكره بعض كتب المعتزلة من ان الوجوه المذكورة انما
تدل على الانقسام بالوهم ونحن نعني بالجزء ما لا ينقسم بالفعل فرجوع الى مذهب [illegible] قوله
ومنها ان من طرق الاصحاح [illegible] الجزء الذي لا يتجزى ما يبتني على ان تفاوت الحركتين بالسرعة والبطؤ
ليس لتخلل السكنات من اجزاء الحركة البطيئة اما لكونه مستحيلا في نفسه كما ذكر بعد من الدليل واما لاستلزامه
امرا معلوم الانتفاء قطعا كتفكك اجزاء الجسم الذي في غاية الاستحكام [illegible] وتخلف
المعلول عن العلة [illegible] ان ذلك انا نجد المتوافقين في الاخذ والترك [illegible] وبان
[illegible] ونحكم بان الذي قطع مسافة اطول اسرع حركة والاخر ابطا فلو كان [illegible] من اجزاء
[illegible] بعد قطع السريع جزءا اما ان يقطع البطيء جزءا ايضا وبان اوا كثر ما بعد او اقل فينقسم الجزء
[illegible] ان يكون له في خلال حركاته سكنات ولما كان هذا غير ممتنع عند المتكلمين [illegible]
[illegible] يكون كذلك السكنات [illegible] معلوم الانتفاء كتفكك اجزاء الجسم الذي هو [illegible]
[illegible] والاستحكام كالحجر والذي لو تفككت اجزاؤه لتناثرت كالرمل وكان له شعور بذلك [illegible]
حيوة وحركته عند الاكثرين كالانسان او الذي ذهب جمع من العقلاء الى امتناع تفككه كالفلك
[illegible] العلة بدون المعلول في حركة الشمس مع سكون الظل ووجود المعلول بدون علته في حركة الدلو
[illegible] مع سكون حبل الكلاب [illegible] فرضنا بيرا عمقها مائة ذراع [illegible]
[illegible] على طرف حبل
[illegible] طوله خمسون ذراعا وعلى طرفه الاخر دلو ثم ارسلنا [illegible]
خمسون ذراعا وارسلناه في البئر [illegible] الحبل الاول على طرفه المشدود [illegible]
[illegible] الى راس البئر فيكون حركة الكلاب من الوسط والدلو من الاسفل [illegible]
[illegible] البئر وقد قطع الدلو مائة ذراع والكلاب خمسين مع ان حركة الكلاب [illegible] حركة الدلو
[illegible] لو كان [illegible] خلال حركة لزم وجود المعلول بدون علته [illegible] قوله ومنها اي من تلك
الطرق ما يبتني على اصول هندسية لا يسهل [illegible] على نفي انقسام الجزء كما يظهر للناظر [illegible]
المذكورة في كتاب اقليدس ولهذا كان وجوه هذا الطريق كثيرة جدا ولنذكر عدة منها ١ انه يمكن لنا
ان نعمل على كل خط شئنا مثلثا متساوي الاضلاع ولا [illegible] الخط المركب من جزئين [illegible]
[illegible] ان كل زاوية فانه يمكن تنصيفها فيلزم
[illegible] على ملتقى الجزئين وقد عرفت انه يوجب انقسام [illegible] ٢ ان كل خط فانه يمكن تنصيفه فيلزم في المركب من الاجزاء الوتر
[illegible] الجزء الذي هو على ملتقى خطي الزاوية ٣
[illegible] انقسام الجزء الذي في الوسط وقد بين [illegible] بان نعمل على ذلك الخط مثلث متساوي الاضلاع
[illegible] الزاوية التي يوتر بها ذلك الخط واصل منها الى [illegible] تنصف

الزاوية بان نعمل خطا [illegible] ثم نوصل من طرفيه خطا ليكون وترا لها ونعمل عليه من الطرف الاخر
مثلث متساوي الاضلاع ثم نخرج خطا من زاوية المثلث الاول الى زاوية المثلث الثاني مارا بالخط الذي
هو وتر لها فينصف الزاوية ونبين عمل المثلث المتساوي الاضلاع على الخط بان نرسم بعده دائرتان
يكون كل من طرفي الخط مركزا لواحدة منهما فتتقاطعان لا محالة فنخرج من كل من المركزين خطا الى
نقطة تقاطع الدائرتين فيحصل مثلث متساوي الاضلاع لكونها انصاف اقطار الدائرتين المتساويتين
[illegible] ولكن لا يسهل [illegible] الدائرة على القائلين بالجزء على ما ستعرفه ٤ ان كلا من الدائرة والكرة
ممكن [illegible] الدائرة فلانا نتخيل على السطح المستوي خطا مستقيما متناهيا ثبت احد طرفيه وتدير
حول طرفه الثابت الى ان يعود الى موضعه الاول فيحصل سطح محيط به خط مستدير حاصل من حركة الطرف
المتحرك وفي باطنه نقطة هي الطرف الثابت جميع الخطوط الخارجة من تلك النقطة الى ذلك المحيط متساوية
لكون كل منها بقدر ذلك الخط الذي ادرناه ولا نعني بالدائرة الا ذلك السطح او الخط المحيط به واما
الكرة فلانا اذا اثبتنا قطر الدائرة اعني الخط الخارج من المركز الى المحيط من الجهتين وادرنا نصف
الدائرة على ذلك الخط الى ان يعود الى وضعه الاول حصل سطح مستدير محيط بجسم في باطنه نقطة
جميع الخطوط الخارجة منها اليه متساوية ولا نعني بالكرة الا ذلك الجسم [illegible] او السطح المحيط
ثم ان كلا من الدائرة والكرة ينافي كون الاجسام والخطوط والسطوح من اجزاء لا يتجزى اما الدائرة فلانها
لو كانت من اجزاء لا يتجزى فاما ان يكون ظواهر الاجزاء متلاقية كبواطنها او لا فعلى الاول اما ان يكون
بواطنها اصغر من الظواهر فينقسم الجزء او لا فتساوي المساحة باطن الدائرة اعني المقعر ظاهرها
اعني المحدب وهو باطل بالضرورة وان شئت بالبرهان وكذا يستلزم تساوي جميع الدوائر المحاطة
بها حتى التي تقرب المركز وكذا جميع الدوائر المحيطة بها حتى المحيط بجميع الاجسام وبطلانه ضروري
واللزوم بين لان التقدير تساوي الظاهر والباطن من كل دائرة وباطن المحيط يساوي ظاهر
المحاط بحكم الضرورة وبحكم ان بازاء كل جزء من المحيط جزء من المحاط لانه لا اصغر من الجزء ولا فرج
بين ظواهر الاجزاء وعلى الثاني وهو ان يكون ظواهر الاجزاء غير متلاقية فيلزم انقسام الجزء لان غير
الملاقي غير الملاقي واتصافا [illegible] الفرج ان لم يسع كل منها جزءا لزم انقسام الجزء وان وسعه
لزم كون الظاهر ضعف الباطن والحس يكذبه واما الكرة فلانها لو كانت من اجزاء لا يتجزى فالمدار
الذي يلاصق المنطقة التي هي اعظم الدوائر المتوازية على الكرة اما ان يكون بازاء كل جزء من
المنطقة جزء منه فيلزم تساويهما وهكذا جميع ما يوازيهما حتى التي حول القطب وبطلانه ظاهر
او اقل من جزء فيلزم انقسام الجزء اذا تقرر هذا فقد انتظم انه كلما صح القول بالدائرة او
الكرة لم يصح القول بالجزء لكن المقدم حق او كلما صح القول بالجزء لم يصح القول بهما لكن التالي
باطل ولا خفاء في ان ما ذكروا من حركة الخط ونصف الدائرة محض توهم لا يفيد امكان المفروض
فضلا عن تحققه ولو سلم فانما يصح لو لم يكن الخط والسطح من اجزاء لا تتجزى اذ مع ذلك يمتنع الحركة
على الوجه الموصوف لما ذكرنا [illegible] ٥ برهن اقليدس في شكل العروس على ان كل مثلث
قائم الزاوية فان مربع وتر الزاوية القائمة مساو لمربعي ضلعيها بمعنى ان الحاصل من ضرب الوتر في
نفسه مثل مجموع الحاصلين من ضرب كل من الضلعين في نفسه فاذا فرضنا كلا من الضلعين عشرة
مثلا كان مجموع مربعيهما مائتين فيكون الضلع الاخر اعني وتر القائمة جذر المائتين وهو اكثر



من اربعة عشر لان مجذورها مائة وستة وتسعون واقل من خمسة عشر لان مجذورها مائتان وخمسة
وعشرون وكذا في كل ما لا يكون لمجموع مربعي الضلعين جذر منطق و يعرض خطاهم حين
يتضح فوق اطلعنا جرا يحصل زاوية قائمة فوترها يجب ان يكون اقل من الثلثة واكثر من الاثنين
لما تبين اقليدس من ان وتر القائمة اقل من مجموع ضلعيها واكثر من كل منها ف يعرض مربعا
من اربعة خطوط مستقيمة مضموم بعضها الى البعض على غاية ما يمكن كل منها من اربعة اجزاء فقطره
خط يحصل من الجزء الاول من الخط الاول والثاني من الثاني والثالث من الثالث والرابع من
الرابع فان كانت ملاقية كان القطر مساويا للضلع ويبطل شكل العروس وان كان بينها فرج
ولا يكون الا ملئا فاما ان يقع كل منها جزء فيكون القطر كالضلعين سبعة اجزاء وهو باطل بالشكل
الحمارى او اقل فينقسم الجزء وبما ذكرنا من استقامة الخطوط وتلاقيها على غاية ما يمكن يظهر امتناع
ان يقع الفرج فيما بين بعض الاجزاء دون البعض قوله ومنها اي من تلك الطرق ما يتبنى
على مقدمات هي بصدد المنع وهي وجوه ا لو كان الجسم من اجزاء لا تتجزى لكان الجزء ثابتا له متعقلا
بل يعقل من الثبوت له غير معقول الا بالبيان ولا منكر عند كثير من العقلاء او ودعنا ان ذلك انما هو
في الاجزاء العقلية كالاجناس والفصول ومع ذلك يشترط تعقل الماهية بكنهها واما الاجزاء الخارجية
فقد يعقل بلا بيان كالهيولى والصورة عندكم وكذا العقل او لم يتصور الماهية بكنهها كجوهرية
النفس وتجردها ٢ لو وجد الجزء لكان متناهيا صورة فكان متشكلا كرة او مضلعا لان المحيط
به اما حد واحد او اكثر وكل منها يستلزم الانقسام اما المضلع فظ واما الكرة فلانه لا بد عند
انضمام الكرات فرج يكون كل منها اقل من الكرة ورد بعد تسليم تشكل الجزء بان ذلك انما هو في
الاجسام الكرية دون الاجزاء ٣ لا شك ان كل جسم يصير ظله متشكلا في وقت ما وحينئذ يكون الظل
نصف ظله ظلا بنصفه فظل الجسم الذي طوله جزء او اجزاء وتر يكون شيئا له نصف هو ظل نصف ذلك
الجسم فينتصف الجسم وينقسم الجزء ورد بمنع الكلية واما ذلك فما له نصف قوله ثم انهم ابطلوا بشيء
انطلاقا وجد شعرا طيس وجمع من القدماء من انا نشاهد من الاجسام الموازى كالماء والهواء
بسايط على الاطلاق بل انما هي حاصلة من تماس بسائط صغار متشابهة الطبع في الصلابة
غير قابل للقسمة الانفكاكية بل للوهمية فقط وبهذا وبتعميمها احسانا تمتاز هذا المذهب من مذهب
القائلين بالجزء وتقرير ان تلك الاجزاء لما كانت متشابهة الطبع باعترافهم جاز على كل منها ما جاز
على الاخر وعلى المجموع الحاصل من اجتماعها في القسمة الانفكاكية فما يجوز على المجموع يجوز على كل جزء
اولو امتنعت على الجزء بالذات لامتنعت على المجموع ثم امكان الانفكاك بالذات الذاتى لا
مانع امتناعه بعارض تشخص او غيره من صورة نوعية او غاية صغر او صلابة او عدم آلة قطاعة
او نحو ذلك ورد اعتراض الامام بان الامتدادات الجسمية غير باقية عند الانفصال ومتجددة عند
الاتصال فهي امور متجددة ولعلها تمنع الماهية المشتركة عن فعلها واما اعتراضه بمنع تساوي الاجسام
في الماهية فلا يندفع بان مبنى الكلام على اعترافهم بكون تلك البسائط متساوية في الطبع لان مراده على
ما صرح به في المباحث سواء لو ادعى مدعى ان ما هي الا بالماهية وانه لا يوجد جزآن متحدان في الماهية
لم يثبت ان كل جسم قابل للقسمة الانفكاكية فلم يتم دليل اثبات الهيولى لكن لا خفاء في انه احتمال بعيد
لان الكلام في الجسم المفرد الذي لا يعقل فيه اختلاف طبيعة وعلى هذا ينبغي ان يحمل على قول من قال ان

من تخلخل

على القسمة الوهمية صح

القسمة بانواعها تحدث في المقسوم اثنينية تساوي طباع كل واحد منهما طباع المجموع على الجسم
المفرد والاعتقاد واضح وفسر الطباع بمصدر الصفة الذاتية الاولية للشيء حركة او سكونا كان
او غيرهما فيكون اعم من الطبيعة وفسر انواع القسمة بما يكون بحسب الفك والقطع او بحسب الوهم
والفرض او بحسب اختلاف عرضين قارين اي ما هو للموضوع في نفسه كالسواد والبياض
او غير قارين اي ما هو له بالقياس الى الغير كالتماس والتحاذي وذلك لان الانقسام ان
تأدى الى الافتراق فالاول والا فان كان في مجرد الوهم فالثاني والا فالثالث وبما ذكرنا
اعتبار مجرد الوهم صار قسما ثانيا والا فهو من قبيل الانقسام الوهمي والعرضي ولذلك توهم ان
الجزء لا ينقسم لا كسرا ولا قطعا ولا وهما وفرضا من غير تعرض لما يكون باختلاف عرضين وذلك
للقطع بان الجسم الذي تسخن بعضه او وقع الضوء على بعضه اولاقى بعضه جسما اخر لم يحصل فيه
الانفصال بالفعل وبحسب الخارج ولم يصر جسمين ثم اذا زال ذلك التسخن او الضوء او الملاقاة
عاد جسما واحدا ولو كان كذلك لكانت المسافة يصير اثنين فاعتبر مسافته في الخارج بحسب موافاة
المتحرك حدود ما تعود متصلة في نفسها واحدة بذاتها عند انقطاع الحركة وما يقال انا نقطع
بان محل البياض من الجسم غير محل السواد منه مسلم لكن باعتبار اختلاف العرضين لا بان انقطاع اجزاء
الجسم بحيث تعرض له انفصال وتمييز في الخارج بل في العرض العقلي او لبداهة ان الى الذوبان الاول
بالعرض اختصاص العرض ببعض دون بعض فاذا زال ذلك العرض زال ذلك الاختصاص
مثل جسم ببعض لا كله يعرض له بالبياض جزء اذا زال ذلك البياض زال اعتراضه فما ذكر في شرح
الاشارات من ان الانفصال بحسب اختلاف العرض انفصال في الخارج من غير تمادي الا افتراق
محمل على انه لا مر في الخارج وما ذكره مسطور الشفاء من انه انفصال بالفعل محمل على جعل الالة دون
الاعيان قوله ثم احتج المشاؤن لما بطل كون الجسم مما لفا من اجزاء لا تتجزى اصلا او تتجزى
وهما لا فعلا متناهية او غير متناهية تعين ان يكون اتصاله باجتماعها وانفصاله بافتراقها ثبت انه متصل في
نفسه كما هو عند الحس قابل للانفصال بطرابلاذاته على ما مر فله امتداد جوهري يعبر عنه بالمقدار الجسمي
اعني الجسم التعليمي الذي من قبيل الكميات كالشمعة التي تجعل تارة مدورا وتارة مكعبا وتارة صحيفة
الى غير ذلك وزعموا ان حقيقة الجسم لا تعقل بدون تعقلها بل لا تدرك بدون النظر في الجسم
غير اعني الجوهر الذي له الامتدادات العرضية الآخذة في الجهات فليس هو خارجا من حقيقة
الجسم بل عند افلاطون واتباعه نفس الجسم وتقبل الانفصال لذاته وعند ارسطو واتباعه جزء منه حال
في جزء آخر هو القابل للانفصال لان القابل يجب ان يبقى مع المقبول والاتصال يمتنع ان يبقى
مع الانفصال فلا بد من جوهر قابل للاتصال والانفصال يبقى معهما ويدل عليه الهويات لا الاتصالية
المحلية بالتسخن وهو المسمى بالهيولى والجوهر الحال بالصورة الجسمية وتحقيق ذلك ان ما يدرك من الجسم
بهويته امتداده لا ينعدم بانعدام مقداريها وحدوث اخر ولا نعقل حقيقة الجسم دون تعقلها بل ربما
لا نعقل في النظر من الجسم سواها وهم يسمونها بالاتصال والمتصل بمعنى الجوهر الذي شأنه الاتصال
ويعنون بالاتصال الذي هو فصل ذلك الجوهر كونه بحيث يفرض فيه الابعاد الثلثة المتقاطعة على الزوايا
في الجهات وان كان يطلق الاتصال ويطلق على معان اخر عرضية اضافية ككون الجسم بحيث يتحرك بحركة
جسم آخر وككون المقدار متحدا النهاية بمقدار آخر كضلعي الزاوية او غير اضافية ككون الشيء بحيث اذا

الشطح حدثه

يوجب انقسامه حدث مشترك هو بداية لاحد قسميه ونهاية للآخر كالسطح لقسمي الجسم والخط لقسمي السطح
والنقطة لقسمي الخط والتفصيل بهذا المعنى فصل للكم ممتاز لأحد نوعيه وهو المقدار عن الآخر وهو
العدد ويقع على الجسم التعليمي لأنه ذو اتصال بهذا المعنى وعلى الصورة الجسمية لأنها ذات اتصال
بمعنى الجسم التعليمي وعلى الجسم الطبيعي لأنه ذو اتصال بمعنى الصورة الجسمية ثم لا خفاء ان تلك
الهوية الاتصالية لا تبقى بعينها عند طريان الانفصال بل تنعدم ويحدث هويتان اخريان مع القطع بانه
بقي شيء قابل للاتصال والانفصال امر واحد هو القابل لهما بالذات للفرق الضروري بين ان
ينعدم جسم بكليته ويحدث جسمان اخران او ينعدم جسمان ويحدث جسم ثالث وبين ان ينفصل جسم
فيصير جسمين او يتصل جسمان فيصير جسما واحدا كما في الجمع بعلك [illegible] او ما [illegible] كعلك
جرم وذلك الامر الباقي في الحالين هو المراد بالهيولى وهو استعداد محض ليس في نفسه بواحد ومتصل
ليمتنع طريان الكثرة والانفصال عليه مع بقائه بحاله ولا كثير ومنفصل ليمتنع طريان الاتصال عليه بل
وحدته واتصاله بحلول الصورة الاتصالية فيه وانفصاله وكثرته بطريان الانفصال عليه فان قيل الهوية
الاتصالية بمعنى الامتداد الجوهري مما انكره المتكلمون وكثير من الفلاسفة فكيف يصح دعوى كونها اول
ما يدرك من جوهرية الجسم بل ما ادرك هو المقادير والامتدادات العرضية قلنا لا نزاع في [illegible]
شأنه الامتداد والاتصال وفي كونه مدركا بالحس ولو بواسطة ما يقوم به من الاعراض وانما النزاع في
انه هل هو في نفس الامر متصل واحد كما هو عند الحس ام لا وعلى الاول هل هو تمام الجسم ام لا
بل يفتقر الى جزء آخر هو المادة له الاتصال والانفصال واما الامتدادات العرضية اعني المقادير
فهي التي انكرها المتكلمون وكثير من الفلاسفة اعني القائلين بانها امور عدمية لكونها نهايات وانقطاعات
فالسطح للجسم والخط للسطح والنقطة للخط وقد مر كثير من البحث مع بعض الاشكالات تورد في هذا المقام
ا ان يكون الانفصال جوهرا او جزءا من الجسم ظاهر البطلان اذ لا يعقل منه الا ما يقابل الاتصال
ومما عرضان يعاقبان على الجسم اذ حقيقتهما كأنا عايدين الى وحدته وكثرته وجوابه انا لا نعني بالاتصال
هذا المعنى بل الجوهر الذي شأنه الاتصال والامتداد العرضي وكونه ظاهر الانية للجسم موقوفا تعقله
على تعقل ما لا شك فيه عاقل ولم ينكره احد الا ما [illegible] البعض من كون الجسم [illegible]
انه انفصالا يقال بانها عند الاجتماع تصير جوهرا اما نفسه واما النزاع في كونه واحدا في نفس الامر كما يتخيلا
من اجتماع الاجزاء وفي كونه جزءا من الجسم لا تمام حقيقته وهذا هو الذي يثبت بالبرهان لا يقال فما ذكر
لا يفيد كونه جزءا لجواز ان يكون تلك الهوية الاتصالية الجوهرية التي جعلوها صورة حالة في مادة نفس الجسم
من غير حلول في جزء آخر ويكون معنى قبوله الانفصال بان ينعدم ويحدث هويتان اتصاليتان اخريان كيف
وقد جعلتموها جوهرا قابلا للابعاد متحيزا بالذات فيكون جسما بنفسها لا بغيرها الا انا نقول صيرورة
الفرق بين انعدام جسم بالكلية وحدوث جسمين وبين زوال الهوية الاتصالية فقط وحدوث هويتين هي التي تشهد
بوجود جزء آخر باق في الحالين ثم انهم جعلوا الصورة ما به الشيء هو هو بالفعل [illegible] وقد سبق ان الحاصل
في الشيء اعم من القائم به لكن الشأن في لزوم كون ذلك الامر الباقي محلا للجوهر الذي سموه الصورة الجسمية
وعبروا عنها بالهوية الاتصالية وفي تصور حلول الجوهر في الشيء مع امتناع قيامه به فان قيل تسمية المقبول
للقابل اصطلاح الفلاسفة وهو معنى الحلول قلت الكلام في كون الهوية الاتصالية بمعنى الجوهر الذي شأنه
الاتصال مقبولا وانما يظهر ذلك في الاتصال العرضي المقابل للانفصال ب ان الانفصال انما يقبل

محلا بان لو كان وجوديا وهو ممنوع بل هو عبارة عن انعدام الاتصال وزواله والجواب انه ليس عدم
الاتصال مطلقا بل عما من شأنه الاتصال وهو المعني بالقابل الباقي بل هو عدم اتصال بين اتصالين اي
زوال هوية اتصالية وحدوث هويتين اتصاليتين فلا بد من امر قابل للاتصالين بالذات وللانفصال
ايضا ج لو كان قبول الانفصال محوجا الى المادة احتيج لانعدامها ضرورة هو الى القابل للانفصال وجوابه
ان المحوج هو قبول الانفصال فيما يكون متصلا بذاته كالصورة والجسم وليست الهيولى كذلك وكفتيم
ان ما يكون متصلا بذاته ينعدم عند ورود الانفصال فيفتقر الى امر لا يكون متصلا بذاته ولا
منفصلا بل يتوارد عليه الاتصال والانفصال وهو هو بعينه في الحالين فيصير واحدا متصلا بعروض
الوحدة والاتصال ومتعددا منفصلا بعروض الكثرة والانفصال من غير افتقار الى امر آخر د ان كون
الاتصال جزءا من الجسم ينافي كون الجسم قابلا للاتصال والانفصال لان الاول يستلزم انعدام الجسم عند زوال
الاتصال والثاني يستلزم بقاؤه بعينه ضرورة اجتماع القابل مع المقبول ح هو ان يقال لو كان
الاتصال جزءا لم يكن الجسم قابلا للانفصال وقد علم بطلان اللازم او يقال لو كان الجسم قابلا لم
يكن الاتصال جزءا وقد علم تحقق الملزوم وهذا هو الحاصل لا يقال الاتصال يطلق بالاشتراك
او الاول على امتداد جوهري هو الجزء وليس بزائل عن الجسم بل ينعدم الجسم بانعدامه وعلى عرض هو
الزائل عن الجسم وليس بجزء له بل كمية عارضة له لانا نقول الاتصال الذي يزول بطريان الانفصال ان
كان هو الاول لم يكن القابل للانفصال هو الجسم لانعدامه ح فيبطل قولكم في اثبات الهيولى ان
الجسم قابل للاتصال والانفصال وان كان هو الثاني لم ينعدم الجسم بانعدامه فلم يمتنع كونه قابلا للانفصال
بذاته من غير افتقار الى الهيولى لا يقال الامتداد العرضي من لوازم الجسمية فزواله بزوالها لانا نقول
الزائل امتداد عرضي مخصوص وليس بلازم واللازم امتداد ما وليس بزائل كما في الشمعة تبدل
المقادير مع بقاء الجسمية بعينها لا يقال فكذلك الامتداد الجوهري لانا نقول هذا الزائل هو المخصوص بل
نقول لان ما يزول عنه خصوص امتداد جوهري ويتبدل آخران وهو المعني بالهيولى ولذا قالوا كما
تتبدل المقادير على جوهر باق هو الصورة تتبدل الصورة على جوهر باق هو المادة بل الجواب ان
ليس معنى قبول الجسم للانفصال انه بعينه مع بقاء جميع اجزائه يقبل بل ان فيه جزءا باقيا بعينه هو القابل
بالحقيقة للانفصال الذي يقابله اما عدم الزوال بالكلية فلضرورة التفرقة بين انعدام ماء الجرة
بالمرة وبين انفصاله الى مياه جمة واما عدم انعدام الماء واحتياج الزوال على الهوية فلانعدام
الجزء الذي هو الاتصال حقيقة ولا انصاف ان انفصال الماء الى المياه ليس الا انعدام جوهر وحدوث
آخرين والباقي في الحالين هو [illegible] وان تبدلت هويته لاجزاء منها هو الهيولى ه ان الجسم
لو اتحد واتصل جسمين فلما ان يكون مادة هذا مع مادة ذاك بعينها وهو مع كونه ضروري
البطلان يستلزم كون الواحد بالشخص في حيزين ومتصفا بحكمين [illegible] اما ان يكون المادتان
موجودتين عند الاتصال فيشتمل الجسم على اجزاء بالفعل [illegible] يكون له مواد غير متناهية بحسب
قبول الانقسام بل ما لا ينتهي [illegible] اجسام لا تتناهى ضرورة ان كل مادة تستدعي صورة على حدة او غير موجودة
فيلزم ان يكون انفصال الجسم انعداما له بالكلية لا مجرد صورته الاتصالية وهو مع بطلانه يبطل المقصود
اذ [illegible] ان لا تبقى [illegible] للانفصال وجوابه ان المادتين كانتا موجودتين لكن بصفة
الوحدة لوحدة الاتصال والآن بصفة التعدد لتعدده ولا يلزم من تعددها بعد الوحدة انعدامها

احتياج المادة الى ما له صح

الانفصال صح

وانفعال وعلا ماده اخرى لما سبق انها استعداد محض ليس بمتصل واحد في نفسه كما ليس بمتعدد وانما
يعرض له ذلك تبعا للصورة فمناط هذا الاشكال وان اطنب فيه الامام راجع لما الثالث وههنا
اشكال اخر وهو ان المط ثبوت المادة لكل جسم وهذا الدليل لا يتم في الجسم الذي يمتنع عليه الانفصال
الانفكاكي كالفلك او ثبوت الانقسام الوهمي لا يستدعي وجودا في الخارج وسيجيء جوابه في فروع الهيولى
قوله وصعب الاشراقيون مع قوم من الاقدمين يؤثرون طريقة افلاطون وما لديه من الكشف
والعيان على طريقة ارسطو وما لديه من البحث والبرهان ذهبوا الى ان الجسم متصل واحد في نفسه كما
هو عند الحس لا تركيب فيه اصلا لا من اجزاء لا تتجزى ولا من الصورة والهيولى بل هو مقدار جوهري لا
يتغير ذاته بحلول المقادير العرضية عليه اعني ما يوجد بحسب جوانب الجسم في الجهات ويسمى
طولا وعرضا وعمقا مثلا المقدار الذي هو الشمعة لا يتغير عن ذلك القدر بتغير الاشكال وانما يتغير
انبساطه في الجهات المتقاطعة فيزيد الطول على ما كان وينقص العرض او بالعكس وكذا العمق
وليس الانفصال عبارة عن زوال الاتصال بهذا المعنى اعني المقدار الجوهري بل بالمعنى الذي يعرض بين
المقادير فلا يمتنع قبوله اياه مع بقائه بذاته ومنشا الغلط اطلاق لفظ الاتصال على المعنيين
والاجسام المشاركة في الجسمية انما تختلف في المقادير المخصوصة التي هي بازاء الجسميات المخصوصة
لان المقدار المطلق هو الجسم من حيث قبوله للجهات المتعددة عليه ومن حيث حصول الانواع المختلفة
فيه يسمى هيولى كما يسمى تلك الجهات من حيث توارد ها عليه صورا واعترض على الحجة المذكورة التي
العمدة في اثبات الهيولى بوجوه | انه ان اريد بالامتداد والاتصال الجوهري الممتد في الجهات القابل
للابعاد فلا نم انه غير جسم وان اريد ما يفهمه العقلاء من هذين اللفظين فلا نم انه جوهر بل عرض وهو
كونه جزئين جميع الجسم وانواع ذلك من جوهرية غير مسموعة والتمسك بان في الجسم امتدادا وانقساما مع
بقاء المقادير عليه ضعيف لان ذلك هو مطلق الامتداد الذاتي بمعاقبة خصوصياته من غير ثبوت
المخصوصات كما يقطع ببقاء الشكل عند تبدل الاشكال مع القطع بانه عارض وما يقال فلا نم ان فيها
امتدادا واحدا باقيا لا يتغير اصلا فان قيل يعني به ذلك الامر الذي لم ينعدم عند تبدل الاشكال والمقادير
وانعدم عند انفصال الجسم قلنا هو ما يقابل الانفصال من اتصال الاجزاء المفروضة بعضها بالبعض
وهو عرض والباقي هو الجسم نفسه وحاصل الكلام انا لا نم ان الاتصال والامتداد بالمعنى الذي يقابل
الانفصال ويزول بطريانه جوهر وجزء من الجسم بل لا يعقل منه الا امر لا قوام له بنفسه ولا غنى له عن
الموضوع فلا يكون الا عرضا غايته انه لازم للجسم بعد زوال الاتصالي يصير الجسم جسمين حتى لو امكن
زواله لا الى اتصالي انعدم الجسم بالكلية واما بمعنى الامر الذي يساوي الامتداد في الجهات فيصح فرض
الابعاد فلا نم انه غير الجسم كيف ولا يعقل منه الا امر قائم بنفسه متحيز بذاته مستغن في قوامه عن المحل والتعبير
عنه بالهيولى القابلة او المنفعل بالذات او نحو ذلك من العبارات لا يفيد | ان الامتداد طبيعة
واحدة يمتنع كون بعض افراده او اصنافه جوهرا والبعض عرضا وان وقع الاصطلاح على تسمية
بعض الجواهر بكم فلا نم ان في المتحيز جوهرا غير نفس الجسم | انه لو كان في الجسم امتدادان احدهما
جوهري والاخر عرضي فان تميز احدهما عن الاخر وقع التعدد الذي هو التداخل الا في مادة وهو مح
او لا عرض بدون الموضوع ولا صورة بدون الهيولى وبالجملة لا حال بدون المحل وان لم ينفصل بل
تساويا في جميع الاقطار ارتفع الامتياز والاثنينية لان امتياز افراد الطبيعة الواحدة الحالة انما يكون

الذي بازاء الجسم المطلق هو

الشيء لا

بحسب المحل وهذا مدفوع بانهما ممتازان بالحقيقة مع ان كل العرض هو الجوهر او الجسم وكل
هو المادة وان اريد علام الاشارة الحسية فلا ضير قوله وقد يستدل اشارة لما يعارضه اورده
الامام تقريرها انه لو وجدت الهيولى فاما ان يكون متحيزة اولا وكلاهما محال اما الثاني فلامتناع
حلول الجسمية المختصة بالحيز والجهة فيما ليس بمتحيز اصلا وقطعا لا يقع شك في امتناع كون بعض
المجردات محلا للاجسام واما الاول فلان تحيزها اما ان يكون على سبيل الاستقلال او التبعية
ويلزم على الاول ان يكون مع الجسمية مثلين لاشتراكهما في اخص صفات النفس اعني التحيز بالذات
فيمتنع ان يحتاج الى اجتماع المثلين وان يختص احدهما بالمحلية والاخر بالحالية لان حكم الامثال
واحد فتخصيص الجسمية بالافتقار الى المادة بل تحيز اما استقلالا فلا يكون الجسمية حالة في مادة
او افتقارها فيكون للمادة مادة اخرى ويتسلسل ويلزم على الثاني ان يكون المادة صفة للجسمية حالة
فيها دون العكس لان معنى الحلول العقلي في التحيز ولانه لو جاز العكس لجاز ان يقال الجسم صفة
للثوب حالة فيه والجواب ان عدم كون تحيزها بالاستقلال لا يستلزم وصفيتها وحلولها لجواز ان
يكون ذلك باعتبار ان حلول الجسمية فيها شرط لتحيزها ولا نم ان كل ما يكون تحيزه مشروطا بشئ كان هو
وصفا لذلك الشئ حالا فيه بل ربما يكون بالعكس على ان الاشتراك في التحيز بالاستقلال لا يستلزم
تماثلهما لجواز ان يكون ذلك اخص صفات النفس فيه ولو سلم فالتماثل انما يستلزم التساوي في لوازم الماهية
لا في كل لازم لجواز ان يكون عارضا لها العوارض قوله المبحث الرابع في تفاريع المذاهب من فروع
القول بكون الجسم من الجواهر الفردة اختلافهم في ان الجوهر الفرد هل يقبل الحيوة والاعراض
المشروطة بها كالعلم والقدرة والارادة فجوزه الاشعري وجماعة من قدماء المعتزلة وانكره
المتاخرون منهم ومن سلم كون الحيوة مشروطة بالبنية وقد مرت ومنها اختلافهم في انه هل يمكن
وقوع جزء على منفصل الجزئين فانكره الاشعري لاستلزامه الانقسام وجوزه ابو هاشم والقاضي عبد
الجبار ومنها اختلافهم في انه هل يمكن جعل الخط المؤلف من الاجزاء دائرة فانكره الاشعري وجوزه
امام الحرمين وقد سبق بيانها ومنها اختلافهم في ان الجوهر الفرد هل له شكل فانكره الاشعري
واثبته اكثر المعتزلة كذا ذكره الامام ونقل الامدي اتفاق الكل على انه لا يشبه مخططا
مستقيم واما الخلاف في انه هل يشبه شيئا من الاشكال فقال القاضي لا وقال غيره نعم ثم اختلفوا
فقيل يشبه الكرة لان في المضلع اختلاف جوانب وقيل المثلث لانه ابسط الاشكال المضلعة
وقيل المربع لانه الذي يمكن تركب الجسم منه بلا فرج وهذا قول الاكثرين قال الامام والحق انهم
شبهوه بالمكعب لانهم اثبتوا له جوانب ستة وزعموا انه يمكن ان يتصل به جواهر ستة من جوانب
ستة وانما يكون ذلك في المكعب وقد يستدل على ثبوت الشكل بانه متناه ضرورة فيكون له نهاية او حد
يحيط به اما واحد فيكون كرة او اكثر فيكون مضلعا وجوابه ان اريد بكونه متناهيا انه لا يمتد
بلا غير نهاية فمسلم ولا يلزم احاطة حد به مغاير للمحاط وان اريد انه محاط بنهاية ويتميز ما لجزء لا جزء وراءه
فمم بل هو نفس النهاية اعني الجزء الذي ينتهي كل ممتد به ومنها انهم اتفقوا على انه لا حظ له من
الطول والعرض بمعنى انه لا يتصف بشئ من ذلك وان كان منشاهما ضرورة وانكار ذلك على ما نسب
الى ابي الحسين الصالحي من قدماء المعتزلة جهالة والمحكي في كلام المعتزلة عن الصالحي انه كان يقول الجزء
الذي لا يتجزى جسم لا طول له ولا عرض ولا عمق وليس بذي نصف وان الجسم ما احتمل الاعراض وفعل

الجوهر

وان م

الآمدي اتفاق الكل على ان للجسم حظا من المساحة وحملها على ان له حجما ما على ما في المواقف لا يزيل الا شيئا
ولزوم الانقسام بل ربما كان ذلك في الحجم اظهر لانه اسم لما له امتداد ومقدار ما بحيث اذا كان فيه ذلك
في الجهات كان جسما وان اريد ان له مدخلا في الحجم والمساحة بحيث يزيد ذلك بزيادة الاجزاء
فكذا في الطول والعرض والمذكور في كلام المعتزلة ان له حظا من المساحة ومن الطول عند ابن الراوندي
واتفق ابو علي وابو هاشم على ان لا حظ له في الطول لان مرجعه الى التأليف الذي لا يحصل الا بالاجزاء من
جهة مخصوصة ثم اختلفا فذهب ابو علي الى ان لا حظ له في المساحة لانها ايضا باعتبار التأليف وذهب
ابو هاشم الى ان له حظا في المساحة لانها اسم لتحيز الجوهر وحجمه الموجب لكثافته عند انضمام امثاله اليه
ومنها اختلافهم في ان الجوهر الواحد هل يوصف بالجهات وفي انه هل يجوز ان يرى وحده وفي انه هل
يجوز ان يحس وفي انه هل يجوز ان يصير بثقل الجبل وفي انه كم يجوز ان يحله الحركة والسكون على البدل
وفي انه هل يجوز ان يحله اعراض كثيرة وتفاصيلها كلها مذكورة في المطولات ونحن لا نبالي ان نتبع
كتابنا هذا المقصور باغواره لما لا طائل فيه ونسأل الله سبحانه وتعالى ان يهدينا بفضله كل الغاية في الكلام
ثم يكن ما عليه **قوله** واما القائلون ذكر الامام ان القائلين بكون الجسم من اجزاء صغار قابلة
للانقسام الوهمي دون الفعلي اختلفوا في اشكالها فذهب الاكثرون الى انها كرات لبساطتها والبرو
الفرج بالخلاء ومنهم من جعلها مكعبات ومنهم من جعلها مثلثات ومنهم من جعلها مربعات وقيل على خمسة انواع من الاشكال
للنار من اربع مثلثات وللارض مكعب وللهواء من ثمانية قواعد مثلثات وللماء من عشرين قاعدة مثلثات
وللفلك من اثني عشر قاعدة مخمسات وذكر في الشفاء انهم يقولون انها مختلفة الاشكال وبعضهم يجعلها
الانواع المختلفة **قوله** ثم المشهور من الطائفتين اي القائلين بكون الجسم من اجزاء لا تنقسم اصلا
والقائلين بانها تنقسم وهما لا فعلا انها متماثلة اي متحدة ماهية واحدة بالطبع في جميع الاجسام وانما الاختلاف
في الاجسام انما يكون بحسب الاعراض دون الماهيات واختلاف الاعراض مستند عند المتكلمين الى
الفاعل المختار وعند الفلاسفة الى اختلاف اشكال الاجزاء على ما صرح به في الشفاء وعلى هذا يلزم ان يكون
بعض تلك الاعراض داخلا في حقيقة الجسم فيكون عوارض للاجزاء وذاتيات للاجسام فيتحقق
اختلافها بحسب الماهية وفيه كلام سيجيء ان شاء الله تعالى **قوله** واما القائلون ذكر من فروع القول بتركب
الجسم من الهيولى والصورة خمسة الاول ثبوت ذلك لكل جسم وان لم يكن قابلا للانفصال الانفكاكي
كالفلكيات وذلك لان الجسمية اعني الامتداد الجوهري طبيعة نوعية لا تختلف حيث تختلف الا بالعوارض
والمشخصات دون الفصول وقد ثبت انها فيما يقبل الانفصال الانفكاكي مفتقرة الى المادة نظرا الى
ذاتها الاتصالية من غير اعتبار المشخصات والاسباب الخارجة فكذا فيما لا يقبل لان لازم الماهية
لا يختلف ولا يتخلف وفي كلام ذكر في الشفاء ان جسمية اذا خالفت جسمية اخرى لم يكن الا لطرآن حالة
خارجة وذلك بارادة او فاعل اما طبع كذلك او لكونها طبع عنصرية ومع امور تلحق الجسمية من خارج فان الجسمية
في الخارج موصوفة والطبيعة الفلكية موجودة في الخارج ووراءها وليس تلك الطبيعة العامة المشار اليها جعل
الطبع الاول في الخارج بخلاف المقدار الذي هو ليس بنفسه شيئا محصلا ما لم يتنوع بان يكون خطا
او سطحا او ليس المقدار موجودا والخط موجودا آخر بل الخط نفسها من المقدار المحمول عليها في جسم
مع كل شيء يفرض فيه مقدار هو جسمه فقط من غير زيادة واما المقدار فلا مقدار فقط بل الامر
فصول حتى توجد وانما تشترك اما خطا او سطحا فان فصل الاضعاف ولا خلاف في ان الجسم حقيقة

انواع بل اجناس وانما الكلام في انه جنس عالي او فوقه جنس الجوهر ولكنه يصح القول بان الجسمية
طبيعة نوعية لم احتاج الى ذلك في اثبات المطلوب ومعلوم ان لوازم الطبيعة الجسمية اتصالا لا يختلف
ولا يتخلف فلذلك فرق بين الجسم الذي توجد افراده الا متصلة الا بما يضاف اليه من الفصول
وبين الجسمية المنفصلة في الخارج بحكم الحس فانه يحتج بان نوعيتها ليعلم ان احتياجها الى المادة كما
انه ليس من جهة تشخصها اعني كونها هذه الجسمية او تلك لتشخص البعض دون البعض كذلك
ليس من جهة وصول بعض الانقسام او ماهيتها بان يكون الجسم طبيعة جنسية تحتها جسميات مختلفة
الحقائق نوعا لفصول ممكنة الافتراق في اللوازم كالحيوانية او عرضا عاما للجسميات كذلك كالموجود
نعم يرد بعد تسليم ما ذكر في بيان نوعيتها انه لم لا يجوز ان يكون ذلك من جهة بعض العوارض فتقبل
الانفصال الانفكاكي ولا يتحرك فما لا يقبل كالفلكيات وقد اشير في الاشارات الى الجواب
بان قبول الجسمية للانفصال مع امتناع بقائها مع تفرق الاجزاء حالة ذاتية لها لا للمادة فتفتقر اليها
حيث كانت يعني انه ليس علة للاحتياج لبعض الاجسام مما يقبل الانفصال بل علة للتصديق
بالاحتياج الدائم مع ولا خفاء في توجه المنع وقد يقرر عموم الهيولى بان كل جسم فهو بالنظر الى
ذاته وامتداده ومقداره قابل للانفصال الانفكاكي وان امتنع ذلك لامر زائد لازم كالصورة
الفلكية او غير لازم كغاية الصغر والصلابة ومن شرح الاشارات ما يشعر بان قبول الانفصال الوهمي
كاف في اثبات المادة اذ لا بقاء للاتصال مع الانفصال فلا بد من حامل باق واعترض بان
الانفصال الوهمي انما هو مع الاتصال في الوهم دون الخارج فلا يلزم وجود الهيولى في الخارج على ما
هو المطلوب واجيب بان معنى امكان الانفصال الوهمي هو ان يكون الجسم بحيث يصح حكم الوهم
بان فيه شيئا غير شيء وجزءا دون جزء لا من الاحكام الكاذبة الوهمية بل الصادقة المنبئة على امكان
جزء غير جزء في نفس الامر وهو معنى امكان الانفصال الخارجي وحاصله ان القسمة الوهمية وان
لم تستلزم الانفكاك لكن صدقها يستلزم قبولها وهو يستلزم ثبوت المادة في نفس الامر **قوله**
الثاني من فروع القول بالهيولى انها يمتنع ان توجد مجردة عن الصورة لانها حينئذ اما ان تكون
ذات وضع او لا والمراد بالوضع ههنا كون الشيء بحيث يمكن ان يشار اليه بانه ههنا او هناك
فان كانت ذات وضع كان جسما لكونه جوهرا متحيزا قابلا للانقسام في الجهات لما علم في نفي الجزء
من انه يمتنع ان يوجد جوهر متحيز لا ينقسم اصلا بمنزلة النقطة او في جهة دون جهة بمنزلة الخط او السطح
واما لم تقبل كان جسما او حالا في جسم كالاعراض والصور لان الكلام في جوهر قابل للصور
وان لم يكن ذات وضع ولا محالة يصير محلا للصور في الجملة فعند حلول الصورة اما ان تكون
في جميع الاحياز او لا تكون في حيز اصلا وكلاهما باطل بالضرورة او يكون في بعض الاحياز وهو تخصص
بلا مخصص لان نسبة الصورة الجسمية الى جميع الاحياز على السوية فان قيل لعل معها صورة نوعية تقتضي
الاختصاص قلنا فينتقل الكلام الى خصوصية ذلك المطلوب اعني الصورة النوعية دون سائر المطالب
ثم في تعين هذا الحيز من الاحياز التي هي اجزاء حيز كلية هذا النوع ولا يرد النقض بهذا الجزء من
الارض مثلا حيث تخصص بهذا الجزء من حيز الارض لجواز ان يكون ذلك بخصوصية سابقة تقتضي
ذلك الوضع المقتضي لهذا الحيز كما اذا صار جزء من الهواء ماء ثم صار ارضا فانه ينزل على استقامته الى
ان يقع في جزء من الملائم الارض ويحكي لهذا زيادة بيان وكذا الكلام في وجه اختصاص الملك بما لها

من الصورة النوعية على ما تقرر في الفرع الخامس فلا يرد النقض نعم يتوجه أن يقال لم لا يكون أن
تكون للهيولى المجردة أوضاع وأحوال غير الصور ولا أوضاع يقتضيها للاختصاص عند التجسم ببعض
الأوضاع والأحياز على التعيين وأما الدفع بأن شأن الاختصاص على القادر المختار على ما ذكره
الإمام فلا يناسب على أصول القائلين بالهيولى قوله الثالث امتناع الصورة بدون الهيولى
ولهم في بيان ذلك وجوه أخيرها أنها لو وجدت مجردة لكانت مستغنية في ذاتها عن المحل فيمتنع حلولها
فيه لأن ما بالذات لا يزول وأنها تستلزم قبول الانقسام الوهمي المستلزم لقبول الانقسام الانفكاكي
المستلزم للمادة ورد الأول بأنه يجوز أن لا تقتضي ذاتها التجرد عن المادة ولا الحلول فيها بل كل منهما يكون
لأمر من خارج والثاني بمنع استلزام قبول الانقسام الوهمي للانفكاكي وقد مر الكلام فيه وأشهرها
أن الصورة الجسمية مستلزمة للتشكل وهو مستلزم للمادة أما الأول فلكونها من ماهيات الامتداد ات
ولا نعني بالتشكل إلا هيئة إحاطة نهاية أو نهايات وأما الثاني فلأن حصول التشكل لو لم يكن بمشاركة من
المادة ولم يكن لها دخل في ذلك فإما أن يكون لمجرد الطبيعة الامتدادية فيلزم تساوي الأجسام في
الأشكال أو بحسب فاعل من خارج فيتوقف اختلاف المقادير والأشكال على انفصال أو انفعال ويحتاج
قبول الانفعال وقد سبق أن ذلك بدون المادة محال واعترض بوجهين أحدهما منع لزوم الانفصال
فإنه يجوز اختلاف المقادير والأشكال بدون الانفصال كما في تبدل مقادير الشمع وأشكاله مع أن امتداداتها
بحالها وإن أريد أن إمكان الانفصال الوهمي مستلزم لإمكان الانفكاك المحوج إلى المادة على ما مر
كان بناء المقدمات مستدركا في البيان وهو وإن لم يكن قادحا في الغرض لكن لا كلام في استقباح مثل
ذلك في المناظرات سيما إذا كان بعض المقدمات المستدركة في غاية الخفاء كما في الانفعال وثانيهما النقض
بكل بسيط من الفلكيات والعنصريات حيث كانت طبيعة الكل والجزء واحدة مع أن الجزء ليس على شكل
الكل ومقداره وأجيب عن الأول بوجهين أحدهما أن المراد لزوم أحد الأمرين أعني الانفصال
كما في تشكلات الماء بجعل مياها أو مجرد الانفعال كما في الشمع وكل منهما يستلزم المادة على ما سبق
من برهان الانفصال والانفعال مع ما عليهما من الإشكال والخفاء وأن هذا مع كونه مما لا يطابقه
تقرير القوم يشتمل على استدراك لأن إمكان الانفعال لازم قطعا فلا معنى لضم الانفصال إليه وجعل
اللازم أحدهما ولا ينبغي أن يحمل على هذا المعنى عبارة شرح الإشارات حيث قال هذا الاعتراض ليس
بقادح في الغرض لأنا نعلل لزوم الحجة مقصورا على لزوم الفصل والوصل بل عليه وعلى لزوم الانفعال
وإنما عنينا هاهنا بلزوم الحجة على لزوم الانفصال ولزوم الانفعال جميعا فإن بين كلا اللزومين فرقا
والإخفاء في لزوم الانفعال وهو كاف في لزوم المادة وثانيهما أن ليس المراد بالانفصال الخصم
بل انفصال الأجسام بعضها عن بعض بمعنى عدم الاتصال على ما يشاع فإن هذا أيضا محوج
إلى المادة لا لمجرد إمكان الافتراق وللتنبيه على هذا المعنى تعرضوا مع الانفصال للاتصال فإن الله
دخل لاتصال الأجسام بعضها ببعض في اختلاف أشكالها ومقاديرها وعلى هذا يحمل ما قال في شرح
الإشارات أن المغايرة بين الأجسام لا تتصور إلا بانفصال بعضها عن بعض واتصال بعضها ببعض
وذلك يستلزم المادة والاعتراض على هذا الطريق أنه في غاية الضعف بناء على أنهم بنوا إثبات المادة على إمكان
الاتصال والانفصال في الجسم نفسه حتى لو لم يوجد إلا جسم واحد كان كذلك لا على الاتصال والانفصال فيما
بين الأجسام وإن دعوى إمكان الاتصال فيما بين كل جسمين حتى الفلك والعنصر بحسب الطبيعة الجسمية

ثم إنا نمنع عدل طريق الانفعال فإن الحاصل في القطعة لا يمكن أن يحصل لاختلاف المقدارية والشكلية
بين ما عليها في الامتداد إلا بعد أن يكون فيه نوع الانفعال المقتضي للمادة وأجيب عن
النقض أيضا بوجهين أحدهما أن هناك مادة تقبل الكلية والجزئية تقبل لها بذاتها الاتصال والانفصال
فتعود اختلاف الشكل والمقدار فيما بين الكل والجزء إلى اختلاف القابل وإن كان الفاعل
واحدا هو الصورة النوعية بخلاف الصورة الجسمية إذا فرضناها مجردة عن المادة فإنه لا يتصور
فيها ذلك لأن حصول الجسمية الجزئية بالانقسام والكلية بالالتئام من خواص المادة وثانيهما أن
هناك مانعا هو الجزئية فإنه لما حصل للكل ذلك الشكل والمقدار امتنع بالضرورة حصوله للجزء ما دام
الجزء جزءا والكل كلا ولا يتصور ذلك في الصورة المجردة عن المادة وهذا عائد إلى الأول إلا أنه يرد
عليه أن الجزء وإن امتنع كونه على مقدار الكل لا يمتنع كونه على شكله كتدوير الفلك وجاهل والمقصود
بالنقض هو الشكل وأما المقدار فاستطراد وصوابه أن الجزئية تمنع لزوم كون الجزء على شكل
الكل ضرورة امتناع كرية جميع أجزاء الكرة وهذا كاف في دفع النقض على أن مقتضى عدم التعدد في
الفاعل والقابل هو أن يكون شكل الجزء والكل واحدا بالشخص ولا خفاء في أن الجزئية تمنع ذلك قوله
الرابع قد ثبت امتناع كل من الهيولى والصورة بدون الأخرى فاحتيج إلى بيان ذلك على
وجه لا يدور وذلك أن الهيولى تحتاج في بقائها إلى الصورة لا بعينها وفي تحقيقها بصور متواردة كالسقف
في بقائه بدعائم يزال واحدة ويقام أخرى بعينه فيلزم صورة واحدة لا بشرط كما في الفلك والصورة
تحتاج في تشخصها إلى الهيولى المعينة التي تحلها لما علم من أن تشكلها إنما يكون بالمادة وما يتبعها من
العوارض وليست الصورة علة للهيولى لكونها حالة فيها محتاجة إليها ولكونها مقارنة لما هو متأخر
عن الهيولى أعني التناهي والشكل التابعين للمادة ولكونها جائزة الزوال فلا تكون الصورة مع بقاء
الهيولى بعينها ولا تعقل في الشيء المعين أن يكون علته شيئا لا بعينه وليست الهيولى علة للصورة لما تقرر
عندهم من أن القابل لا يكون فاعلا ومن أن الهيولى لا تقوم بالفعل إلا بالصورة فيكون محتاجا
للبقاء الوجود فما يتأخر عنها ولأنها قابلة لصور غير متناهية فلا يكون علة لشيء منها لعدم الأولوية وأن
انضم إليها ما يفيد الأولوية لم يكن للهيولى إلا القبول والحق أن بيان كيفية تعلق الهيولى بالصورة
وامتناع علية أحدهما للآخر ووجوب تلازم الصورة على الهيولى من حيث هي صورة ما وتأخرها عنها
من حيث هي صورة مشخصة على وجه يندفع عنه ما يتوجه من الإشكالات عسير جدا والمتأخرون قد بذلوا
فيه المجهود وبلغوا إنذاره ولو علمنا فيه خيرا لأوردناه قوله الخامس من تعاريف القول بالهيولى
والصورة إثبات صور نوعية هي مبادئ اختلاف الأنواع بالآثار وبيانه أنه لا خفاء في أن للأجسام آثارا
مختلفة كقبول الانفكاك والالتئام بسهولة كما في الماء أو بعسر كما في الأرض أو امتناع من ذلك كما في
الفلك وكالاختصاص بما لها بحسب طبيعتها من الأشكال والأمكنة والأوضاع وليس ذلك لمجرد الجسمية
المشتركة ولا الهيولى القابلة وهو ظاهر ولا بأمر مفارق لتساوي نسبته إلى جميع الأجسام ولأن
الكلام في آثار الأجسام يلزم الخلف بمعنى أن يكون بأمور مختصة مقارنة ويجب أن يكون صورا لا
أعراضا لأنا ننقل الكلام إلى أسباب تلك الأعراض فيتسلسل ولأن تنوع الأجسام وتحققها موقوف
على الاتصاف بتلك الأمور ومن المحال تقوم الجوهر بالعرض واعترض بأن الترديد المذكور تحكم في
الاختصاص كل جسم بماله من الصورة وقد يشنع الإمام بأن اختصاص الجسم بهذه الصور مثلا لو كان لأجل

صورة اخرى فاما ان يكون ذلك على طريق المساوقة فيلزم استناد كل صورة الى صورة لا الى نهاية او على
طريق المسابقة بان تستند الصورة الحاصلة في الحال الى صورة سابقة عليها فيلزم اصل الاحتجاج لجواز ان تستند
كل عرض الى عرض سابق عليه ما حاصله ان على طريق المسابقة ويمنع مثله في الاعراض لانها مستندة الى الكيفيات
موضوعها في الاجسام بعدها عند زوالها بالقسر لوجهين احدهما ان الماء المسخن بالنار يعود باردا
ولولا ان في جسم الماء شيئا محفوظا الذات عند ملاقاة النار لما كان كذلك وهذا هو الصورة المائية فانها اذا
زالت الى الهوائية لا تعود بالطبع وثانيهما ان كيفيات العناصر تنكسر صرافتها عند الامتزاج ولا كاسر
سوى الصورة لما تحقق في بحث المزاج واستخبر بان هذا انما تم لو ثبت ان كل عرض كذلك بحيث يعود بعد الزوال
وينكسر عند الامتزاج والاصحاب ان يكون الاعراض التي كذلك مستندة الى امور محفوظة من اعراض يستند كل
منها الى عرض قبله وهكذا الى غير النهاية كالصورة وايضا فان الاحكام في موضع اخر ان الذي حصل بالدليل
هو استناد بعض الاعراض من الاين والكيف وغيرهما الى قوى موضوعة في الجسم واما انها صور للاعراض
فلا بل الاقرب عندنا انها من قبيل الاعراض والحاصل انه كما لا يمتنع تعاقب الصور على الاطلاق لا يمتنع
تعاقب الاعراض التي تستند اليها ما يعود بعد الزوال فيكون كل سابق معدا للاحق ويرجع اختلافها
الى اختلاف الاستعدادات وان كان المبدا واحدا وقد تعالى نحن نعلم بالضرورة ان ههنا اثارا صادرة
عن الاجسام كالاحراق للنار والترطيب للماء فلو لم يكن فيها الا الهيولى والصورة الجسمية لما كان كذلك
فلا بد فيها من امور هي مبادى تلك الاثار ولا ضعف في ان الاجسام انما تختلف بحسب اثارها المخصوصة بنوع
نوع فتنوعها وتخصصها انما يكون باعتبار تلك المبادى فيكون صورا لا اعراضا لامتناع تقوم الجوهر بالعرض
وح يندفع ما يقال لم لا يجوز ان يكون تلك الاثار مستندة الى الفاعل المختار او يكون لبعض المفارقات
خصوصية بالقياس الى بعض الاجسام دون بعض او يكون اختلاف الاثار عن المبادى بحسب اختلاف
استعدادات الاجسام وهيولياتها وظهر انه يكفي في اثبات الصورة النوعية ان يقال نحن نقطع باختلاف
حقيقة الماء والنار مع الاشتراك في المادة والصورة الجسمية فلا بد من الاختلاف بمقوم جوهري تسميه
الصورة النوعية وبرد على التقرير ان يتعلق اختلاف الاجسام بالحقيقة وكون الاثار صادرة عنها وكون
صورها نها صنعة الحقيقة وكذا صورها الجسمية انما لم يلزم كون مابه الاختلاف جوهرا حالا في الهيولى لكفى
صورتها ولم لا يجوز ان يكون عرضا قائما بالجسم بنفسه ليندفع بان العرض الحال في الجسم متقوم به متاخر
عنه فلا يكون مقوما له متقدما عليه او يكون جوهرا غير حال في المادة فلا يكون صورة ويكون الاحتجاج عنه
بيه ومن الوجهين الاخيرين على وجه اخر غير الحلول والحق ان اثبات الصور الجوهرية سيما النوعية عسير وان
الذي نعلم قطعا هو ان الماء والنار مثلا مختلفان بالحقيقة مع الاشتراك في الجسمية كالانسان والفرس في
الحيوانية واما ان في كل منها جوهرا لا يختلف بالحقيقة هو المادة واخر كذلك حالا في الاول هو الصورة الجسمية
واخر مختلف بالحقيقة حالا فيه ايضا هو الصورة النوعية وهكذا في سائر مراتب امتزاج العناصر الى ان ينتهي
النوع الاخير كالانسان مثلا فيكون فيه مادة وصور متكثرة من صور العناصر والاخلاط والاعضاء واخرها
صورة نوعية انسانية حالة غير النفس الناطقة المفارقة فلم يثبت بعد وما يقال ان الاجزاء العقلية انما يؤخذ
من الاجزاء الخارجية فلا بد في اختلاف انواع الجنس الواحد من صور تخلع الحقيقة هي ماخذ الفصول التي
تستعمل لانهم جعلوا العقول والنفوس انواعا بسيطة من جنس الجوهر ولان الجزء الخارجي قد لا يكون مادة
ولا صورة كالنفس الناطقة اللهم الا بمجرد التسمية ويدفع في مباحث الاختلاف النصرية ما يشعر بان على الصورة

تعلق
الا بمعانيه طراز عالم الامراى المجردات وكانه اراد انها لقائه قربها من الكمال واعلاء كما لبدن لتعلق
النفس وتشبيه بالمجردات وان كانت حالة في المادة او اراد بكونها من عالم الامر انها ترد عليها من غير
الاكالهيولى وما لها من الاطوار في مدارج الاستكمال والاستعداد واتفاقا ما يقال من انه اراد بها النفس
الناطقة بدليل استشهاده بقوله تعالى ويسئلونك عن الروح قل الروح من امر ربي فلكونه تصريحا بانها سبب لاستعداد البدن لتعلق
النفس به وان النفس مبدا لوجودها **قوله المبحث الخامس** بعد الفراغ من بيان حقيقة الجسم اخذ
في بيان احكامه فمنها ان الاجسام متماثلة اي متحدة الحقيقة وانما الاختلاف بالعوارض وهذا اصل يبتني
عليه كثير من قواعد الاسلام كاثبات القادر المختار وكثير من احوال النبوة والمعاد فان اختصاص
كل جسم بصفاته المعينة لا بد ان يكون لمرجح مختار لاستواء الموجب الى الكل سواء ولهذا جاز على كل جسم ما
يجوز على الاخر كالبرد على النار والخرق على السماوات وجواز ما نقل من المعجزات واحوال القيامة
وحينئذ هذا الاصل عند المتكلمين على ان اجزاء الجسم ليست الا الجواهر الفردة وانها متماثلة لا تتصور
فيها اختلاف حقيقي ولا محيص لمن اعترف بتماثل الجواهر واختلاف الاجسام بالحقيقة من جعل بعض الاعراض
داخلا فيها وقد يستدل على ان الاجسام متساوية في التحيز وقبول الاعراض وذلك من اخص صفات النفس
وبان الجسم ينقسم الى الفلكي والعنصري وما لها من الاقسام وموردالقسمة مشترك وبان الاجسام يلتبس
بعضها ببعض على تقدير الاستواء في الاعراض ولولا تماثلها بعينها لما كان كذلك والكل ضعيف
ومن اراد اصل الحكماء من توهم ان المراد بتماثلها اتحادها في مفهوم الجسم وان كانت انواعا مختلفة مندرجة
تحته فتمسك بان الحد الدال على ماهية الجسم على اختلافها على انهم فيه واحد عند كل قوم من غير وقوع خلاف
فيه فلذلك ابقول الكل على تماثلها فان المختلفات قد اجتمعت في حد واحد ومع قد ينقسم صورة كما يقال
الجسم هو القابل للابعاد الثلاثة او المشتمل عليها فيعم الطبيعي والتعليمي فما حد النوع استعداد
ان يقال على ان الماء والنار جسم واحد لا يختلف الا بالعوارض كالانسان دون الفصول
والمتنوعات كالحيوان كيف ولم يسمع نزاع في ان الجسم جنس بعد تمام قول النظام بين انها التي الف
خواصها انما يوجب تخالف الانواع لا تخالف المفهوم من الحد **قوله** ومنها اي من احكام الاجسام
انها باقية زمانين واكثر بحكم الضرورة بمعنى انا نعلم بالضرورة ان كتبنا وثيابنا وبيوتنا ودوابنا هي بعينها
التي كانت من غير تبدل في الذوات بل ان كان ففي العوارض والصفات لا بمعنى ان الحس شاهد بها
تأتيه لتجدد الاعراض بانه يجوز ان يكون ذلك بتجدد الامثال كما في الاعراض وقد يفهم من البقاء الدوام
وامتناع الفناء وعليه يحمل ما قال في التجريد ان الضرورة قاضية ببقاء الاجسام ويمتنع ان يكون امرها
لتفرق والانقسام وقوله يوجب الانعدام واستحضر بان دعوى الضرورة في ذلك العناد كيف وقد
صرح بجواز ان يخلف المعاد واستدل على جواز العدم تارة بالحدوث فان العدم السابق كالعدم اللاحق
العدم الممكن وجاز الاول فكذا الثاني وتارة بالامكان فان معناه جواز كل من الوجود والعدم نظرا
الى الذات واحتج بان يدل لاسيما الامتناع بالغير على ما هو المتنازع فانه يجوز ان يكون الشيء في ذاته
قابلا للعدم السابق واللاحق جميعا ويمتنع احدهما او كلاهما لعلة والحاصل ان الحدوث لا ينافي الابدية
كما في النفس الناطقة على راي ارسطو والامكان لا ينافي الابدية والازلية كما في العقول الزمانية دون
الدائم على راي العلامة وقد يستدل بنحو قوله تعالى كل شيء هالك الا وجهه وكل من عليها فان وغير ذلك من
العمومات ويحتج النطق فان الهلاك والفناء في المركبات وان جاز ان يكون بانحلال التركيب وزوال الصورة

لكن في البسائط واجزاء الجسم من الجواهر الفرد او الهيولى والصورة لا يتصور الا بالانعدام **قوله** وحين
انقضت يعني ان ما ذكر في عدم بقاء الاعراض من انها لو بقيت لامتنع فناؤها لما كان جاريا في الاجسام ايضا على
ما سبق اعتبر النظام تمام الدليل على صحة فنائها بما التزم انها لا تبقى زمانين وانما تتجدد بتجدد الامثال كالاعراض
نعم انما يشعر بفناء الملزوم لانتفاء اللازم والكرامية قضاء الضرورة ببقائها ما التزموا امتناع فنائها وقوله شعوب اللازم
لثبوت الملزوم وقد سبق بحث بقاء العرض بطلان دليل عدم الملازمة بالمنع ما ذكره الذين قالوا مع امكان
التفصي عن النقض بانه يجوز ان يفنى الاجسام بعد بقائها بان لا يخلق الله تعالى فيها الاعراض التي يكون بقاء
الجسم محالا الا بها مشروطا بها كالاكوان او عرضا على ما ذهب اليه القاضي وامام الحرمين او بان لا يخلق
الله تعالى فيه العرض الذي هو البقاء كما قال الكعبي او بان يخلق فيها عرضا هو الفناء اما متعددا كما قال ابو علي
انه تعالى يخلق لكل جوهر فناء او اما غير متعدد كما قال غيره ان فناء واحدا يكفي لافناء كل الاجسام وزعم بعضهم ان
قول النظام بعدم بقاء الاجسام مبني على ان الجسم عنده مجموع اعراض والعرض غير باق وقد يستدل على
ان ليس مذهبه ان الجسم عرض بل ان مثل اللون والطعم والرائحة من الاعراض اجسام بانه يبقيها واما
الفلاسفة فلا نزاع لهم في فناء الاجسام بزوال الصور النوعية والهيئات التركيبية واما النزاع في فنائها بالكلية
اعني الهيولى والصورة الجسمية ومبنى ذلك عندهم على اعتقاد ازليته المستلزم لابديته فان ما ثبت قدمه امتنع عدمه
وسيرد عليك شبههم باجوبتها **قوله** ومنها ان الجسم لا يخلو عن شكل لانه متناه على ما مضى وكل متناه فله شكل اذ
لا معنى له سوى هيئة احاطة النهاية بالجسم واما الاستدلال على ذلك بان الحيز يعني الفراغ يشغله ضرورة وانما يذكر هو
وامثاله من الاحكام الضرورية في المباحث العلمية حيث يقع فيها نفيه او اثباته كتحقيق التفصيل او تعقيب التفريع
او نفع فيه خلاف من يرد فيه ثم اسناد خصوصيات الاشكال والاحياز الى الفاعل المختار هو المذهب عندنا
كما مر وقد ذهب الفلاسفة الى ان لكل جسم شكلا طبيعيا وحيزا طبيعيا لانه بعد الخلو عن جميع القواسر والاسباب
الخارجة يكون بالضرورة على شكل معين وفي حيز معين وهو المعني بالطبيعي وعلى هذا لا يرد الاعتراض بانه يجوز
ان يقتضي شكلا ما وحيزا ما لكل جزء من اجزاء الارض ويستند الخصوصية الى سبب خارج كارادة الفاعل لانا
نعلن بعد الاسباب الخارجة بعوض لوازم ماهيته فيكون فرض الخلو عنه فرض محال بجواز ان يستلزم محالا هو الخلو عن
الشكل والحيز لانا نقول ما يقتضيه لازم الماهية يكون طبيعيا لا قسريا ومضبوط ولم يريدوا بالحيز هاهنا المكان بمعنى
السطح الباطن من الحاوي حتى يرد الاعتراض بان الجسم قد لا يكون له مكان كالمحدد فضلا ان يكون طبيعيا ولا الفراغ
الذي يشغله الجسم لما قال ابن سينا ان كل جسم له حيز طبيعي فان كان ذا مكان فان حيزه مكانه وقال ايضا الاجسام
الاول حيز اما مكانه واما وضع وترتيب لا يعلم الا بمصاحبة الحيز الطبيعي كما انه ليس معللا بالاسباب الخارجية
كذلك ليس معللا بالجسمية ولوازمها بل بامر خصوصية تنتقل الكلام اليها وتتسلسل تلك وقد سبق في بحث
الصور النوعية ما يزيل هذا الاشكال واتفقوا على ان الحيز الطبيعي لا يكون الا واحدا لان مقتضى الواحد واحد
ولانه لو تعدد بعد عدم القاسر اما ان يحصل فيهما وهو محال بالضرورة او في احدهما فلا يكون الاخر طبيعيا او في غيرهما
اوا في خارجا بالقسر وبعد زوال القاسر اما ان يتوجه اليهما وهو محال او الى احدهما وفيه ميل عن الاخر
فيصير المطلوب بالطبع مهروبا بالطبع او لا يتوجه الى شيء منهما فلا يكون شيء منهما طبيعيا لا يقال يجوز ان يكون
الحصول في احدهما والميل اليه بحسب ما يتفق من الاسباب المخصصة ما نعتها الاخر لانا نقول الكلام فيما اذا
فرض حاليا من جميع الاسباب الخارجة نعم يرد انه يجوز ان لا يحصل في احدهما ولا يتوجه اليه لا لامتناع الترجيح
بلا مرجح ولكون كل منهما مانعا من الاخر بل يبقى حيث وجد وجعل صاحب المواقف اثبات الحيز الطبيعي مبنيا على

امتناع

القول بالهيولى نظرا الى ان القائلين بالجزء يجعلون الاجسام قديمة لا تختلف الا بالعوارض **قوله**
ومنها انه يمتنع اعلم ان مذهبي المنع والتجويز ليسا على طرفي النقيض لان حاصل الاول وهو مذهب اكثر
المتكلمين انه يجب ان يوجد في كل جسم احد الضدين من كل عرض وحاصل الثاني انه يجوز ان لا يوجد فيه شيء
من الاعراض اثناء الازل كما هو رأي الدهرية القائلين بان الاجسام قديمة بذواتها محدثة بصفاتها واما
فيما لا يزال كما هو رأي الصالحية من المعتزلة فمرجع الاول سلب كلي والثاني سلب كلي وايضا مذهب لابي
الجزء يعني انه يجب ان يوجد في كل جسم شيء من الاعراض الا ان القائلين بالتفصيل منهم خصوا الاكوان يعني
انه يجب ان يوجد فيه الحركة او السكون والاجتماع او الافتراق ومنع البصرية واحتجاج المانعين بان الجسم يتحقق
في الزمان ويسكنه بالضرورة فلا يخلو عن حركة او سكون واجتماع او افتراق على تقدير تمامه انما يفيد هذا الا
الكلي المدعى نعم يصلح للرد على القائلين بالسلب الكلي وعلى البغدادية القائلين بجواز الخلو عما عدا الاكوان
وكذا احتجاجهم بان الشيء لا يوجد بدون التشخص ضرورة وتشخص الاجسام انما هو بالاعراض لكونها متماثلة
لتماثلها من الجواهر المتماثلة فلو وجدت بدون الاعراض لزم وجود غير المتشخص وهو محال لا يفيد العموم اعني
امتناع الجسم بدون احد الضدين من كل عرض لان التعين كما في التشخص نعم يفيد عموم الاوقات اعني
الازل وما لا يزال بخلاف الاول فانه ربما يمنع امتناع خلو الجسم في الازل عن الحركة والسكون بل انما يكون
ذلك في الزمان الثاني والثالث وعن الاجتماع والافتراق بل انما يكون ذلك على تقدير تحقق جسم آخر فيحتاج
في التعميم الى قياس ما قبل الاتصاف اعني الازل على ما بعد اعني ما لا يزال كما قاس بعض الاعراض
على البعض تعميما للدليلين في جميع الاعراض وتقريره ان اتصاف الجوهر بالعرض اما لذاته واما القابلية
او نسبة كل منهما الى جميع الاعراض والازمان على السوية والجواب منع المقدمتين واحتج القائلون بجواز
خلو الجسم عن الضدين بما يحل لوجوه ا انه لولم يجز لكان الباري تعالى مضطرا في خلق الجسم الى خلق العرض
وهو ينافي الاختيار والجواب ان عدم القدرة على الجمع الملزوم بدون اللازم لا يوجب العجز وسلب
الاختيار ب انه لولم يجز خلو الجسم عن الاجتماع والافتراق لما جاز ان يخلق الله تعالى جسما هو اول الاجسام
بحسب الزمان واللازم قطعي البطلان ج انه لو لم يجز خلوه عن جميع الالوان لما وقع وقد وقع كالهواء
لا يقال لانم خلوه عن اللون غاية عدم الاحساس به لانا نقول عدم الاحساس به من سلامة الاحساس
مع سلامة الحاسة وسائر الشرائط دليل على عدمه فان قيل من جملة الشرائط انتفاء المانع وكيف يعلم ذلك قلنا
يفتح هذا الباب يؤدي الى جواز ان يكون بحضرتنا جبال شاهقة واصوات هائلة لا ندركها لمانع ولذلك
كان الشفيف ضد اللون لا عدمه **قوله** ومنها انها متناهية الا بعاد جعل هذا من احكام الجسم نظرا الى
ان البعد الجسمي هو المتحقق بلا نزاع بخلاف الخلاء وبعد القول بلا تناهي الابعاد عن حكماء الهند
وجمع من المتقدمين ولما البركات من المتأخرين والمشهور ادلة المانعين ثلاثة الاول برهان
المسامتة وتقريره ظاهر من المتن واما اعتبار حركة الكرة لان المسامتة مع الموازاة الى المسامتة حال في غاية
الوضوح لا يتوقف فيه العقل بل يكاد يشهد به الحس وبعد موازاة الخطين ان لا يتلاقيا ولو فرض امتدادا
الى غير نهاية والمسامتة تحصل فيها واما اعتبار النقطة بحسب الوهم لان ثبوتها بالفعل غير لازم ما لم ينقطع الخط
بالفعل وقد لا يكون من بعد التوهم اشارة الى جميع امر امكانه لو لا علة عنها يمنع لزوم اول نقطة
المسامتة مستندا الى ما ذكرناه فان استحالة اللازم وتقريره ان على تقدير لا تناهي البعد لا يلزم اول نقطة
المسامتة لان الحركة والزاوية منقسمان لا الى نهاية فقبل كل مسامتة مسامتة لا الى اول ولا انتفاء في ان

ان
هذا البعد بالاحتجاج على الملازمة بان المسامتة حصلت بعدما لم يكن فيكون لها اول بالضرورة ليس يتوجه الا
تحمل معارضة في المقدمة وجوابها النقض بكل ما من شانها ان يستثنى منه نقيض التالي حانه لو صح ما ذكر
لصح منه الاستدلال على نفي الملازمة بما ذكره بان انتفى له اللازم ومساحته [illegible] والحلف بان [illegible] هذا
لا ينفي الملازمة لان الملزوم محتمل استلزامه للنقيضين مثلا لو وجد بعد متناه مع الفرض المذكور لزم ثبوت
اول نقطة المسامتة لما ذكرنا وعدم ثبوته لما ذكرتم على انه يتجه ان يقال لو وجد البعد مع الفرض المذكور
فاما ان ثبت اول نقطة المسامتة او لا ثبت وكلاهما محال لما ذكر فيتم الاحتجاج فان قيل لا ثبوت
المسامتة لا يقتضي الا ان يكون لها بداية بحسب الزمان بمعنى ان البداية بحسب المسافة اعني اول نقطة
المسامتة قلنا [illegible] ان الزمان منطبق على الحركة المنطبقة على المسافة فلو لم يكن لها اول لم يكن للحركة
اول فلم يكن للزمان اول ومنها ان الحجة انما تلزم على تقدير لا تناهي البعد مع الفرض المذكور وهو لا يستلزم
انتفى له تناهي البعد لجواز ان يكون ناشئا من المجموع وجوابه انا نعلم بالضرورة امكان ما فرض او امكان
اجتماعه مع البعد الغير المتناهي فيتعين كونه المنشأ للزوم المحال ومنها انا لا نم انتفى له اول نقطة المسامتة
الخط الغير المتناهي وما ذكره بيانه بط لان انقسام الحركة والزاوية لا الى نهاية حكم الوهم [illegible] وجوابه
ان احكام الوهم فيما يرد من الهندسيات صحيحة يكاد يجري مجرى الحسيات لكونها على طبق العقل بحيث
يمنع الا مكابرة ولهذا لا يقع فيه اختلاف الاراء وانما الكاذب من الوهميات ما يحكم به في مثل الحكم المعقولة
بما يحكم في المحسوسات كالحكم بان كل موجود ذو وضع واما اعتراض الامام بان هذا الدليل [illegible] لما
كانت المسامتة لكل نقطة بعد المسامتة لما فوقها لزم عدم تناهي الابعاد وبناه على ما في المطالب العالية
ان اعظم ما يفرض من الخطوط المستقيمة هو محور العالم اعني الخط المار بمركزه الواصل الى قطبيه فاذا فرضنا
كرة تتحرك على المحور الى مسامتة حدثت زاوية قائمة للقطب ولا [illegible] له يكون الخط الخارج على
[illegible] مسامتة لنقطة فوق طرف المحور ويكون هناك ابعاد يفرض فيها نقطا لا الى نهاية [illegible] ان
[illegible] الوهميات الصرفة لا يصدقها العقل اذ ليس وراء العالم خلاء او ملاء يمتد فيه الخط [illegible]
[illegible] الا انا نعلم ان صريح العقل [illegible] طرف هذا الخط [illegible] خارج العالم وان انكاره
مكابرة [illegible] قوله الثالث [illegible] البرهان السلمي وحاصله انه لو كانت [illegible] غير
متناهية لزم امكان عدم تناهي المحصور بين حاصرين [illegible] وجه اللزوم على ما [illegible] العلماء انا نخرج
من نقطة خطين [illegible] مثلث [illegible] كلما يمتدان يزداد البعد بينهما فلو امتدا الى غير نهاية كان
زيادة البعد بينهما الى غير النهاية واعترض عليه [illegible] بان اللازم منه ازدياد البعد الى غير النهاية بمعنى انه
لا ينتهي [illegible] الا يكون فوقه بعد ازيد منه [illegible] وانما [illegible] بعد بينهما يمتد طوله الى غير النهاية [illegible]
ليس بلازم [illegible] بين الخطين المفروضين [illegible] بالبعد الاصل
[illegible] امتداد الخطين [illegible] الاصل [illegible] لزم من عدم تناهي الامتداد
وجود زيادات على البعد الاصل غير متناهية لان نسبة زيادة البعد على البعد الاصل نسبة زيادة الامتداد
على الامتداد الاصل [illegible] المزيد عليه
موصوفة [illegible] على الزيادات المتساوية الغير المتناهية لان [illegible] حصول كل زيادة
مع المزيد عليه ولزم كونه غير متناه [illegible] الاجزاء المقدارية بالفعل الى غير النهاية [illegible] عدم تناهي المقدار
المشتمل عليها [illegible] او يحكم [illegible] الفاضل [illegible] الزيادات متساوية احترازا [illegible] او كانت متناقصة

فان انقسام المقدار ربما ينتهي الى ما لا يقبل الانقسام بالفعل فلا يلزم وجود البعد الغير المتناهي
اولا نظهر [illegible] صورة التزايد على خفائه في ان التزايد مشكل وزيادة بالعموم فيه اظهر ولما كان في هذا
التقرير طول مع كون استلزام عدم تناهي الزيادات لوجود بعد غير متناه محل بحث ونظر لخص صاحب
الاشراق في بعض [illegible] البرهان بانا نفرض بعدما بين الخطين [illegible] تقدر امتدادهما فلو امتدا الا
الى غير النهاية كان ما بينهما غير متناه ضرورة ان المتناهي لا يكون فيما بالغير المتناهي وعلى تقدير وهذا اللزوم
واضح لا يمكن منعه الا مكابرة لكن لما كان في امكان المفروض نوع خفاء قرره بعضهم بانا نفرض زاوية
مبدأ الخطين ثلثي قائمة [illegible] اللزوم بتساوي الزاويتين الحادثتين من الخط الواصل بين كل نقطتين
متساويتين من ساقي المثلث ولزوم كون زواياه متساوية لما تقرر لزم ان يكون كل من الزاويتين
ثلثي قائمة ولزم من تساوي زوايا المثلث تساوي اضلاعه كل ذلك لما ثبت في اقليدس فيلزم من عدم تناهي
الخطين عدم تناهي ما بينهما وحاول صاحب الاشراق سلوك طريق يوجب كون زاوية مبدأ الخطين
ثلثي قائمة فاختار في البرهان الترسي [illegible] بانا نخرج من مركز جسم [illegible] كالترس مثلا ستة خطوط
قاسمة له الى ستة اقسام متساوية فيكون كل من الزوايا الست ثلثي قائمة وكذا كل من الزاويتين الحادثتين
من الخط الواصل بين كل نقطتين متساويتين من كل ضلعين فيصير كل قسم مثلثا متساوي الزوايا
والاضلاع ويلزم من امتداد الخطين الى غير النهاية امتداد [illegible] ما بينهما الى غير النهاية ومن [illegible] لزوم
تساوي الزوايا والاضلاع [illegible] كون [illegible] زاوية مبدأ الخطوط الستة اقل من الضلعين او اكثر
فلعدم شعوره بالهندسة واعترض على هذه البيانات بانها تفيد زيادة الابعاد والاتساعات [illegible] بين
الخطين الى غير النهاية لا وجود بعد غير [illegible] الى غير النهاية وانما يلزم ذلك لو كان هناك بعد هو آخر الابعاد
يساوي الخطين اللذين هما ساقا المثلث ولا يتصور ذلك لا انقطاعهما وتناهيهما فيكون ابعاد
[illegible] المجموع المفروض [illegible] يستلزم [illegible]
الخطين والجواب انه لما لزم تساوي اضلاع [illegible] المثلث كان لزوم عدم تناهي [illegible] على
تقدير لا تناهي ساقيه ظاهرا لا يمكن منعه واما السند فلانا لا نسلم [illegible] القاعدة للساقين
وكانت مسافة للانحصار بين حاصرين لزم تناهي الساقين على تقدير تناهيهما فيكون اللاتناهي محالا
وحاصله ان لا تناهي القاعدة ليس موقوفا على تناهي الساقين حتى يلزم المصادرة بل [illegible] فيلزم
الخلف وتقريره انه لو كان الساقان غير متناهيين لزم ثبوت قاعدة مساوية لهما [illegible] لكن القاعدة
لا يكون الا متناهية ضرورة انحصارها بين حاصرين فيلزم تناهي الساقين لان المساوي للمتناهي لا يكون الا
متناهيا وقد فرضناهما غير متناهيين هذا خلف واما كون الحجة ناشئة من لا تناهي الخطين فللعلم الضروري
بامكان ما عداه من الامور المذكورة قوله الثالث برهان التطبيق وتقريره انه لو وجد بعد غير
متناه نفرض نقصان ذراع منه ثم نطبق بين البعد التام والناقص فاما ان يقع بازاء كل ذراع من التام
ذراع من الناقص وهو محال لامتناع تساوي الزائد والناقص بل الكل والجزء او لا يقع ولا محالة يكون ذلك
لانقطاع الناقص ويلزم منه انقطاع التام لانه لا يزيد عليه الا بذراع وقد عرفت بطلان التعويل على هذا
البرهان [illegible] الاعتراضات والاجوبة [illegible] فلا حاجة الى الاعادة قوله ومبنى الاول اي برهان المسامتة على
[illegible] الجوهر [illegible] لتصحيح انقسام الحركة والزاوية الى غير النهاية ومبنى البرهان السلمي على ان يكون الاتساع
البعدين [illegible] حتى يعرض انفراج ساقي المثلث الى نهاية [illegible] الترس [illegible] من فرض اللاتناهي في

جميع الجهات وكان طرق التسلي مبنية على طريق الزام القائلين بلا تناهي الابعاد وفي جميع الابعاد وفيه ان كان
التطبيق على مقدمات ضعيفة سقيمة كالاجبار والنهاية وابطال التسلسل مثل اعتداد الوهم على التطبيق
ومثل استلزام وقوع ذراع بازاء ذراع للتساوي ومثل اختصاص كل بما له وضع وترتب المحصل النقص
عن النقص بمراتب الاعداد وحركات الافلاك **قوله** وقد كثرت اي وجوه الاستدلال على تناهي الابعاد
بتفريع البراهين المثبتة واستعانة ببعض ابطال التسلسل اما وجوه المعروف في العلمي فقد ثبت
واكمله المسامتة ووجهان احدهما برهان التخلص وتقريره انه لو امكن لا تناهي الابعاد لامكن ان يفرض
كرة يخرج من مركزها خط غير متناه ملازم له متقاطع لخط اخر غير متناه وان يتحرك تلك الكرة على نفسها فالفرض
نصف الخط الخارج من مركزها بعد التقاطع مسامتا بموازيا لكن ذلك محال لتوقفه على تخلص احد الخطين
عن الاخر وهو لا يتصور الا بنقطة من طرف احد الخطين وهو ممتنعا لما غير متناهيين فتعين وتردد علمه بمنع
امكان حركة الخط الغير المتناهي سيما بحيث ينتهي الى التقاطع بل المسامتة بل الموازاة واوردوا انواع كانت
هذا المنع على برهان المسامتة ونسبة صاحب الكسراق في المطارحات ولا تظهر له وجه لان المفروض حيال
حركة قطر الكرة وهو متناه وثانيهما برهان الموازاة وهو ان يفرض قطر الكرة مسامتا للخط الغير المتناهي ثم
موازيا له بحركة الكرة فلا بد ان المسامتة يلزم في الخط الغير المتناهي نقطة هي اول نقط المسامتة وهو محال لان
كل نقطة يفرض اولا فالمسامتة بما فوقها بعد المسامتة بها واما على برهان التطبيق فمثل ان يفرض البعد
الغير المتناهي اذرعا ويعتبر التطبيق بين عدة الالوف منها وعدة الاحاد على ما في التسلسل اوليقال
ما بين المبدأ المجعول والمفروض ومن كل ذراع متناه لكونه محصورا بين حاصرين فيتناهى الكل لانه لا يزيد
على ذلك الا بواحد او يقال الذراع مرتبة في الوضع فينطبق بين قبلها وبعدها فان لم يتساويا بطل
التضايف وان تساويا لزم وجود ذراع له بعدية لا قبلية لان لكل ذراع قبلية لا بعدية وايضا اذا طبقنا وبعث
قبلية الاول بازاء بعدية الثاني وقبلية الثاني بازاء بعدية الثالث وهكذا الى غير النهاية يبقى قبلية بلا بعدية
بطل التضايف وايضا الاول قبلية بلا بعدية فلو كان لكل ما عداه قبلية وبعدية معا لزم قبلية بلا بعدية
قوله احتج المخالف بوجوه قال الاول ان لا نقيمان بنوى ان وراء العالم امر الا يختلط من غير
دلالة على انه خلأ او بعد وكذلك ملأ ولا دلالة له على انه غير متناه **قلنا** لا نعدان ربطلان راي من زعم انه عدم
محض ثم يدل ان ما يمام الخط بعونه مقدمات معلومة مثل ان ما يلاقي طرف العالم لا يكون الاخلاء وملأ وبعد
او حسما موهوما وبعد بل اذا تبين اسمى الى الخلاء يعني انه حجم ولا يكون متساويا وان لو كان له طرف موهوم
الكلام وشأن ما وراءه ليس على ما كنا **قوله خاتمة** حال بحث الجهة فانه بحث يتناهي الابعاد لكونها عبارة
عن نهاية الامتداد وذلك ان طرف الامتداد بالنسبة اليه طرف ونهاية بالنسبة الى الحركة والاشارة جهة
ثم انها موجودة ومن ذوات الاوضاع لانها مقصد المتحرك بالحصول فيه ومنتهى الاشارة الحسية والمعدوم
او المجرد يمتنع الحصول فيه او الاشارة اليه وهذا خلاف الحركة الكيفية كحركة الجسم من البياض الى السواد
فان السواد مقصد المتحرك بالتحصيل بالكيف بل يمتنع ان يكون موجودا الا بعد الحصول لا يخفى ان معنى
الحصول في الجهة الحصول عندها وهو لا يقتضي الا كما ان معنى المتحرك في جهة كذا المتحرك في سمت تلاقي انتهاها
وذلك لان كلا من المتحرك والحركة منقسم فلا يتبع حصوله الا في منقسم والجهة لا تقبل الانقسام اعني في امتداد
الحركة والاشارة اذ لو انقسمت فالجزء الذي يلي المتحرك اما ان لا يتحرك وانه المتحرك بحركته اذا
وصل اليه فيكون هو الجهة من غير مدخل للجزء الاخر واما ان يتحرك فتلك الحركة اما حركة عن الجهة فالجهة هي

الجزء الاول فقط واما الى الجهة فهي الثاني فقط لا اعان نلزم الجهة لانا نقول الحركة في الشيء المنقسم لا
تكون اماما جهة او الى جهة ويعود المحذور للقطع بان الجهة هي مقصد المتحرك لا المسافة التي يقطع بالحركة الى
وهذا يدل على انها لا تقبل الانقسام في امتداد الحركة والاشارة وهو كاف في افادة المطلوب اعني امتناع وقوع
الجسم او الحركة فيها ولا يدل على انها لا تقبل الانقسام اصلا حتى لا يكون الا نقطة بل ربما يكون خطا او سطحا
ثم الكلام في ان طرف كل امتداد ومنتهى كل اشارة جهة حتى يكون جهات كل جسم طرف امتداداته فيكون
على سطحه ام الجهة نهاية جميع الامتدادات ومنتهى جميع الاشارات حتى لا يكون الا على سطح محدد الجهات
الخوض مع الثاني ثم انها اي الجهات غير محصورة في عدد لجواز فرض امتدادات غير متناهية العدد
في جسم واحد بل بالقياس الى نقطة الا ان المشهور انها ست وسبب الشهرة ان احدهما خاص وهو انه
يمكن ان يفرض في كل جسم ابعاد ثلثة متقاطعة ولكل بعد طرفان فيكون لكل جسم ست جهات وثانيهما عام وهو
اعتبار حال الانسان فيما لا يم الراس والقدم فيحسبهما له الفوق والتحت ومن البطن والظهر فيحسبهما
القدام والخلف ومن الجنبين اللذين عليهما يدا قوى في الغالب وهي اليمنى والاخر اضعف وهي اليسرى فيحسبهما
اليمين واليسار ثم اعتبر ذلك في سائر الحيوانات بحسب المقابلة والمناسبة فكان في ذوات الاربع الفوق
والتحت ما يلي الظهر والبطن والقدام والخلف ما يلي الراس والذنب كما من شيء من الاعتبارين يوجب تحصيل
انحصار الجهات في الست والطبيعي منها اي من الجهات جهة العلو وهو ما يلي راس الانسان بالطبع
والسفل وهو ما يلي قدميه بالطبع حيث لا تتبدلان اصلا وان الربع القائم وضعه يتبدل بتبدل لا وضاع
كالمتوجه الى المشرق يكون المشرق قدامه والمغرب خلفه والجنوب يمينه والشمال شماله ثم اذا توجه الى
المغرب صار المغرب قدامه والمشرق خلفه والشمال يمينه والجنوب شماله بحاله وعلى اذا صار الغائم
منكوسا فانه لا يصير ما يلي رجليه تحتا وما يلي راسه فوقا بل يصير راسه من تحت ورجلاه من فوق والفوق
والتحت بحالهما فالشخصان القائمان على طرفي قطر الارض يكون راس كل منهما فوق ورجلاها تحت
والعلو لا يلزم ان يكون بالاضافة الى السفل بل ربما صح ما سبق في اكثر الاوضاع وهو ان
الفوق والتحت متضايفان لا يعقل كل منهما الا بالقياس الى الاخر وكذا القدام والخلف واليمين والشمال والحق
ان التضايف انما هو بين الفوق وجهة الفوق وكذا البواقي واما الجهتان فقد يعقل في العقل
في الوجود كما في الارض فانه لا تحت لها الا بالوهم فان جميع الاطراف امتداداتها الفعلية في العالم انما هي
الفوق فقط ومنها اي من احكام الاجسام انها محدثة بالزمان والاحتمالات الممكنة ههنا اربعة
حدوث الاجسام بذواتها وصفاتها واليه ذهب ارباب الملل من المسلمين وغيرهم و ٢ قدمها كذلك
واليه ذهب ارسطو وشيعته ونعني بالصفة ما يعم الصور والاعراض وتفصيل مذهبهم ان الاجسام
الفلكية قديمة بموادها وصورها واعراضها من الضوء والشكل وامثالها الحركة والوضع بمعنى انها متحركة
حركة واحدة متصلة من الازل الا الابد الا ان كل حركة يعرض من حركاتها فهي مسبوقة باخرى فيكون حادثة
وكذا الوضع والعنصريات قديمة بموادها وصورها الجسمية وكذا صورها النوعية بحسب الجنس بمعنى انها لم يزل
عنصرا ما لكن خصوص صورة النار او الهواء او الماء او الارض لا يلزم ان يكون قديما كما يحكى عن قول الكون
والفساد و ٣ قدمها بذواتها دون صفاتها واليه ذهب المتقدمون من الفلاسفة واختلفوا في تلك الذوات
التي ادعوا قدمها انها جسم او ليست بجسم وعلى تقدير الجسمية انها العناصر الاربعة كلها او واحد منها والقول
بالطيف وتكثيف السماء من دخان يرتفع من تلك الجسم او جوهرة غير العناصر حدثت منها العناصر

والسموات اجرام او اجسام صغار صلبة لا تقبل الانقسام الا بحسب الوهم واختلفوا في انها كرات او مضلعات
وعلى التقدير عدم الطبيعة فعند من نور وظلمة والعالم من امتزاجهما وعند نفس وهيولى تعلقت الاولى بالاخرى
فحدثت الكائنات وعند وحدات تحيزت فصارت نقطا ولعمعه البعض خطا فصار خطا ولعمعه الخطوط
فصارت سطحا ولعمعه السطوح فصارت جسما وبالجملة فالقائلون بقدم العالم مع اختلافهم في تفصيله
كثير كالامام والظاهر انها رموز واشارات على ما هو دأب المتقدمين من الحكماء واما قدموا تصغيرها
دون جزء انها غير معقول قوله لنا وجوه المشهور في الاستدلال على حدوث الاجسام انها لا تخلو
عن الحوادث وكل ما لا يخلو عن الحوادث فهو حادث اما الكبرى فظاهرة واما الصغرى فلوجهين احدهما
ان الاجسام لا تخلو عن الاعراض كما مر والاعراض كلها حادثة اذ لو كان بعضها قديما لما امتنع زواله لما مر من
ان القدم ينافي العدم والازلية يستلزم الابدية لكن اللازم باطل لما سبق من ادلة امتناع بقاء الاعراض
على الاطلاق وثانيهما ان الاجسام لا تخلو عن الحركة والسكون لان الجسم لا يخلو عن الكون في الحيز وكل
كون في الحيز اما حركة او سكون لانه ان كان مسبوقا بكون في ذلك الحيز بعينه فسكون والا فحركة اذ لا معنى
للحركة والسكون سوى هذا ثم كل من الحركة والسكون حادث اما الحركة فلوجهين احدهما
انها تقتضي المسبوقية بالغير لكونها تغيرا من حال الى حال وكونا بعد كون وهذا يستدعي زمانا حيث لم
فيه الى توقع المسبوق والمسبوق بالغير فيقتضي ان يكون مسبوقا بالعدم لان معنى عدم مجامعة السابق
والمسبوق ان يوجد السابق ولا يوجد المسبوق والمسبوقية بالعدم هو معنى الحدوث ههنا وثانيهما
ان الحركة في معرض الزوال قطعا لكونها تغيرا وتقضيا على التعاقب والزوال اعني طريان العدم
ينافي القدم لان ما ثبت قدمه امتنع عدمه وما جاز عدمه امتنع قدمه واما السكون فلانه وجودي جائز الزوال
ولا شيء من القدم كذلك لما مر واما قيد بالوجودي لان عدم الحادث قديم يزول بالوجود اوردت على امتناع
عدم القديم وهو انه اما واجب او مستند اليه بطريق الايجاب اذ ما قام في الموجود واما كون السكون
موجودا فلانه من الاكوان واما كونه جائز الزوال فلان كل جسم قابل للحركة اما اولا فلعدم
نزاع الخصم في حركة واما ثانيا فلان الاجسام متماثلة فيجوز على كل منها ما يجوز على الاخر فاذا جاز
الحركة على البعض بحكم المشاهدة جاز على الكل واما ثالثا فلان الاجسام اما بسيطة او مركبة في البسائط
يجوز على كل من اجزائها المتشابهة الحصول في حيز الاخر وما هو الا بالحركة والمركبات يجوز على كل من
بسائطها المتشابهة ان يكون مماسا لما يماسه الذي وقع بجزء من هذا البسيط سائر الاجزاء المتشابهة وذلك بالحركة [illegible]
على ما ذكر من بيان امتناع خلو الجسم عن الحركة والسكون بانه لو صح لزم ان يكون الجسم في اول الكون متحركا
او ساكنا واللازم باطل قطعا لاقتضاء كل منهما المسبوقية بكون آخر وثانيا لا نم ان الكون في حيز ان لم يكن
مسبوقا بالكون في ذلك الحيز كان حركة وانما يلزم لو كان مسبوقا بالكون في حيز آخر وهو اول الازل محال
لان الازلية تنافي المسبوقية بحسب الزمان واجيب عن الكلام في الكون المسبوق بكون آخر للقطع
بان الكون الذي لا يكون قبله حادث قطعا وفيه المطلوب وعلى هذا فالمنع ساقط لان معنى الكلام ان
الكون ان لم يكن مسبوقا بالكون في ذلك الحيز بل في حيز آخر كان حركة وما ذكر من ان هذا ينافي الازلية
باطل لان الازل ليس عبارة عن حال زمانية لا حال قبلها ليكون الكون فيه كونا لا كون قبله بل معناه عدم
ان يكون الشيء بحيث يكون اول وحقيقته الاستمرار في الازمنة الاتية لا الى نهاية قال قيل ما ذكرتم
من دليل امتناع الازلية انما يقوم في كل جزء من جزئيات الحركة ولا يدفع ما هو مذهب الحكماء وهو ان كل حركة مسبوقة

المعدومة الماضية بحيث لا يكون لها بداية كما ان حقيقة الابدية هو الاستمرار في الازمنة صح

بحركة اخرى لا الى بداية فالفلك متحرك ازلا وابدا بمعنى انه لا يقدر زمان الا وفيه شيء من جزئيات الحركة وهذا
معنى كون ماهية الحركة ازلية ويتوجه المنع على الكبرى ايضا اي لا نم ان ما لا يخلو عن الحوادث فهو
حادث وانما يلزم لو كانت تلك الحوادث متناهية فلا بد من بيان امتناع تعاقب الحوادث من غير
بداية ونهاية على ما هو رأيهم في حركات الافلاك واوضاعها اجيب اولا باقامة البرهان على امتناع
ان يكون ماهية الحركة ازلية وتقرير ذلك من وجهين احدهما ان الازلية تنافي المسبوقية ضرورة والمسبوقية
من لوازم ماهية الحركة وحقيقتها لكونها عبارة عن التغير من حال الى حال وتنافي اللوازم تنافي الملزوم
ضرورة وثانيهما ان ماهية الحركة لو كانت قديمة اي موجودة في الازل لزم ان يكون شيء من جزئياتها ازلية
اذ لا تحقق للكلي الا في ضمن الجزئي لكن اللازم باطل بالاتفاق وثانيا باقامة البرهان على امتناع
تعاقب الحوادث الغير المتناهية وذلك ايضا بوجهين احدهما طريق التطبيق وهو ان نفرض جملتين من
الحوادث المتعاقبة من الآن واخرى من يوم الطوفان كل منهما الى غير النهاية ثم نطبق بينهما بحسب فرض العقل
اخذا الاول بمقابل الاول من هذه والثاني بالثاني وهكذا فاما ان يتطابقا فيتساوى الكل والجزء او لا
فينقطع الطوفانية فيلزم انتهاؤها والآنية لانها لا تزيد عليها الا بعدد متناه وثانيهما طريق التضعيف وهو انا
نفرض سلسلة من الحوادث المعين الذي هو مسبوق بحادث قبله الى غير النهاية على حادث آخر هو المعلول
الاخير فبالضرورة يتضايف السابقية والمسبوقية ويتكافؤ المتضايفين في الوجود لزم ان يشتمل السلسلة
على ما هو غير مسبوق وهو المنتهي وتقرير آخر انا نفرض سلسلة المسبوقية واخرى من السابقية ثم
نطبق بينهما فيقع مسبوقية الاخير بازاء سابقية ما فوقه فيلزم الانتهاء الى سابقية دون المسبوقية
تحقيقا للتضايف وهو يدل على ان امتناع تعاقب الحوادث لا الى بداية ونهاية وجوه اخر منها
انه لما كان كل حادث مسبوقا بالعدم كان الكل كذلك بناء اذا كان كل زنجي اسود كان الكل اسود
ضرورة ورد بمنع كلية هذا الحكم الا يرى ان كل زنجي فرد وبعض من المجموع بخلاف الكل ومنها ان الحوادث
الماضية قابلة للزيادة والنقصان للقطع بان دورات الفلك من الآن الى ما لا نهاية اكثر من دوراتها من
يوم الطوفان ودورات الشمس اكثر من دورات زحل وعدد الايام اكثر من عدد الشهور والسنين
وكل ما يقبل الزيادة والنقصان فهو متناه لان معنى نقصان الشيء من الشيء ان يكون بحيث ينتهي هو
ويقابله ما بقي من الزائد بمقابل الناقص ويلزم منه تناهي الزائد حيث لم يزد عليه الا بعدد متناه ورد
بعد تسليم المقدمة الاولى بمنع الثانية وانما يصح لو لم يكن الزيادة والنقصان في الجانب المتناهي ولا معنى للزيادة
والنقصان ههنا الا ان يحصل في احدى الجملتين شيء لم يحصل في الاخرى وهو لا يوجب الانقطاع كما في مراتب
الاعداد ومنها انه لو كانت الحركات الماضية غير متناهية لامتنع انقضاؤها لان غير المتناهي لا ينقضي
ضرورة واللازم باطل لان حصول اليوم الذي نحن فيه موقوف على انقضاء ما قبله ورد بالمنع بان غير
المتناهي انما يستحيل انقضاؤه من الجانب الغير المتناهي ومنها ان الحركة اثر الفاعل المختار وكل ما هو
كذلك فهو حادث مسبوق بالعدم اما الكبرى فلما تقدم واما الصغرى فلان كل جزء معين من الحركة فهو على
الزوال والانقضاء ضرورة كونها غير مستقرة الاجزاء ولا شيء من الزائل اثر للموجب لامتناع انتفاء المعلول
مع بقاء علته الموجبة واذا كان كل جزء من الحركة اثر الفاعل المختار كانت الحركة اثره لان الموجد لكل
جزء من اجزاء الشيء موجد له ضرورة وقد سبق الكلام على ذلك في بحث استناد الحادث الى الموجب القديم وانه
يجوز ان يكون ذلك بشرط حادث فعند انقضاء الامر لزم تعاقب حوادث غير متناهية يكون حدوث اللاحق منها

مشروطا بانقضاء الى لو ومنها ان كل حركة تفرض لا يجب من ان يكون مسبوقة بحركة اخرى فلا يكون ازلية
ضرورة سبق العدم عليها او لا يكون مسبوقة باخرى بل يتحقق حركة لا حركة قبلها فيكون اول الحركات فيكون
للحركة بداية وهو المطلوب ورد بانا نختار الاول ولا نسلم الحدوث كل من جزئيات الحركة ولا نزاع فيه وانما النزاع
في ان ينتهي الى حادث لا يكون قبله حادث آخر ومنها انه لو وضعنا تعاقب الحوادث من غير بداية لكان
كل منها مسبوقا بعدم ازلي لان ذلك معنى الحدوث فيلزم اجتماع تلك العدمات في الازل اذ لو تاخر
منها عن الازل لما كان ازليا واذا اجتمعت العدمات في الازل فان حصل شيء من الوجودات في الازل لزم
مقارنة الى لو والمسبوق بل اجتماع النقيضين وهو محال وان لم يحصل فهو المطلوب واعترض بان الازل
ليس عبارة عن وقت مخصوص يشبه بالظرف يجمع فيها عدمات الحوادث حتى لو وجد فيها شيء من وجوداتها
لزم اجتماع النقيضين بل معنى ازلية العدمات انها ليست مسبوقة بالوجودات وهذا لا يوجب على اجتماعها في شيء
من الاوقات وما يقال انها لو لم يكن متقارنة في حين لما كان حصول بعضها بعد الآخر فلا يكون قديما انما
يستقيم لو كانت من علامات والعدمات لا ابتداء لها بل لو لم يكن لعدم تناهيها لا ابتداء لها قوله ولولا القصد
يريد ان القوم حاولوا بهذا الدليل التصريح بنفي ما ذهب اليه بعض الفلاسفة من قدم الافلاك بحركاتها
بمعنى ان كل حركة مسبوقة باخرى من غير بداية وبعضهم ان مواد العالم اجسام صغار ازلية لا بعقل الانقسام
بالفعل وهي في الازل ساكنة بعرض لها الحركة فيكون المركبات من اجتماعها وبعضهم من انها متحركة متصادمة
فيسكن فيكون الافلاك والعناصر والافلاك بعد تراخ بين له قصرنا بان السكون وجودي والكل
الجسم لا يخلو من الحركة والسكون وان الحركة اجزاء مسبوقا بعضها بالبعض ومعنى انه لو كان شيء من الاجسام
قديما لزم اما كون قديم وانما تعاقبت الاكوان من غير بداية وكلاهما محال اما اللزوم فلان حصول الكون للجسم
ضروري فان العقل اذا تصوره وتصور التحيز جزم بثبوته له فان كان شيء من اكوانه قديما فذاك والا
لكان كل كون مسبوقا بكون آخر لا الى بداية وهو الاخر آكد واما استحالة الامرين فالاول لما سبق
ان كل جسم قابل للحركة من حيز الى حيز اما بتمامه كما في الحركة المستقيمة او باجزائه كما في الحركة المستديرة فيكون
كل كون جائز الزوال ولا شيء من جائز الزوال بقديم لان ما ثبت قدمه امتنع عدمه وينعكس الى ان ما
جاز عدمه امتنع قدمه والثاني لما مر من طريق التطبيق وطريق تضايف السابقية والمسبوقية وغير ذلك قوله
الثالث ان الجسم محل للحوادث اي متصف بها بحكم المشاهدة ولا شيء من القديم كذلك كما سبق في الالهيات
ان الاثبات الصغرى كلية فالمنع ظ ودعوى الضرورة باطل وان اثبت جزئية لم تفد المطلوب اعني حدوث
كل جسم فان حدوث بعض الاجسام كالمركبات العنصرية مما لا نزاع فيه قلنا نوضحه كلية وتثبت على ان
الافلاك والعناصر كلها متصفة بالحركات والاوضاع الحادثة والعناصر خاصة بالاضواء والاحوال الآخر
ويلزم من حدوث البسائط حدوث المركبات منها ضرورة الثالث لاخفاء في ان الجسم بل كل ممكن
يحتاج الى مؤثر ولا بد من الانتهاء الى الواجب تعالى وسيجيء انه فاعل بالاختيار وقد سبق ان كل ما هو اثر المختار
فهو حادث مسبوق بالقصد الى ايجاده ولا يكون ذلك الا حال عدمه وبهذا ثبت حدوث ما سوى الله
الصانع من الجواهر والاعراض ويشكل بصفات القديمة ولا يتم الا على من يجعل مناط الاحتياج الى المؤثر
مجرد الامكان وكذا الرابع الا انه لا يتوقف على اثبات كون الصانع مختارا لكن يبتني على المغالطة المشهورة
وهي ان ما اثر الموثر في حال وجوده يحصل الحاصل وهو غير حاصل وفي غيره اما الخامس فهو بعينه كالاول
الا انه بين فيه عدم خلو الجسم عن الحادث بانه لا يخلو عن مقدار مخصوص او حيز مخصوص وكل منهما حادث

لكون اثر المختار او سبقه الموجب على جميع المقادير والاحياز على السواء وقد يرد عليه انه يجوز ان يكون كل باعتبار
المادة او الصورة او عدد الجواهر المفردة او غير ذلك من الاسباب الخارجة قوله السادس لو كان الجسم
قديما فقدمه زائد على ذاته لكونه مشتركا بينه وبين الواجب ح اما ان يكون قدمه قديما فيتسلسل الكلام
الى عدم القدم ويتسلسل او حادثا فيلزم حدوث القديم بل الجسم لامتناع تحقق بدون القدم وضعفه ظ
لان القدم امر اعتباري عقلي لا يتسلسل بل نفس عدم القدم عينه وايضا معارض بانه لو كان الجسم
حادثا فحدوثه اما حادث فيتسلسل او قديم فيكون الجسم الموصوف به اولى بالقدم قوله تمسك
القائلون بقدم العالم بوجوه ا ان جميع ما لا بد منه في التأثير الصانع في العالم وايجاده اياه اما ان
يكون حاصلا في الازل او لا والكل باطل فتعين الاول وهو يستلزم المطلوب وتقريره انه لما وجد في الازل
جميع ما لا بد منه لوجود العالم لزم وجوده في الازل والا لزم المقدم ح هكذا التالي اما اللزوم فلامتناع
تخلف المعلول عن تمام علته لما مر واما حقية المقدم فلانه لو لم يكن جميع ما لا بد منه حاصلا في الازل
بل كان بعضه حادثا ينتقل الكلام اليه بان جميع ما لا بد منه لوجوده اما ان يكون حاصلا في الازل
او لا فيتسلسل والجواب النقض اجمالا وتفصيلا اما اجمالا فهو انه لو صح هذا الدليل لزم
ان لا يكون ما يوجد اليوم من الحوادث حادثا بالحركة فيه لا يقال الحادث اليومي موقوف على استعدادات
في المادة مستندة الى الحركات والاوضاع الفلكية والاتصالات الكوكبية ووجود كل منها مشروط
بانقضاء الآخر لا الى بداية على تسلسل التجدد والانقضاء دون الترتب في الوجود على ما هو شان العلل
والمعلولات ليلزم التسلسل المحال فان البرهان انما قام على استحالة التسلسل في المبادي المترتبة دون
المعدات المتصرمة لانا نقول بعض البراهين كالتطبيق والتضايف تماما على بطلانها الوجود مترتبة
سواء كانت مجتمعة او متصرمة كما سبق آنفا ولو سلم فالكلام في العالم الجسماني فيجوز ان يكون حادثا
مستندا الى حوادث متعاقبة لا اول لها كتصورات وارادات من ذات مجردة متعلقة بذلك كما في
الحادث اليومي لا يقال تعاقب الحوادث انما يصح في الجسمانيات دون المجردات لما سبق من ان كل
حادث مسبوق بمادة ومدة لانا نقول قد سبق الكلام في ذلك واما تفصيلا فهو انا لا نسلم انه
لو كان جميع ما لا بد منه الارادة التي من شأنها الترجيح والتخصيص متى شاء الفاعل من غير افتقار الى مرجح
ومخصص من خارج قولكم يلزم تخلف المعلول عن تمام علته وهو باطل لامتناع الترجيح بلا مرجح قلنا
ممنوع بطلان التخلف في العلة المشتملة على الارادة والاختيار فان ليس ترجيحا بلا مرجح بل ترجيح
المختار احد المقدورين من غير مرجح خارج واستحالته ممنوعة كما في اكل الجائع احد الرغيفين وسلوك
الهارب احد الطريقين فان قيل لا نزاع في ان ليس الارادة لا يكفي في وجود المراد بل لا بد من
تعلقها فان كان قديما كان العالم قديما وان كان حادثا كان ذلك ترجيحا بلا مرجح قلنا لا بل ترجيحا
بان تعلق الارادة مما يقع بالارادة من غير افتقار الى امر آخر والحاصل انا نجعل شرط الحوادث تعلق
الارادة ونلتزم فيه التخلف عن تمام العلة قوله ب لما كان امكان العالم ازليا وكذا صحة تأثير الصانع
فيه وايجاده اياه لزم ان يكون وجوده ايضا ازليا فان المقدم حق اذ لو كان في الازل ممتنعا ثم يصير
ممكنا فيما لا يزال لزم الانقلاب المحال وكذا التالي وجه اللزوم انه اذا كان الامكان مع صحة التأثير
متحققا في الازل ولا يوجد الاثر الا فيما لا يزال كان ذلك تركا للجود مدة لا بداية لها وذلك لا يليق بالجواد
المطلق والجواب بعد تسليم امتناع ترك الجود انه انما يلزم لو امكن وجود العالم في الازل على ان

ان
يكون الازل ظرفا للوجود وهو ممنوع والثاني برهان استحالة الاول لا يدل الا على ان وجوده ممكن في الازل
يكون الازل ظرفا للامكان الا ترى ان الحادث بشرط الحدوث ممكن ازلا ووجوده في الازل محال
دائما وقد سبق حال كل من الوجوب والامكان والامتناع قوله ج قد سبق الكلام على ما يدل عليه
الكلام سبق من تركب الجسم من الهيولى والصورة وكون الهيولى قديمة وكونها غير منفكة عن الصورة ثم
قوله د لما كان الزمان اعني مقدار الحركة القائمة بالجسم قديما كان الجسم قديما اما اللزوم فظاهر
واما حقية الملزوم فلانه لو كان الزمان حادثا اي مسبوقا بالعدم فسبق العدم عليه لا يكون بالعلية
او الشرف او الرتبة وهو ظاهر ولا بالطبع لان الزمان ممكن والممكن يقتضي لا اجتماع الوجود والعدم
نظرا الى ذاته فلا يفتقر لذاته الى عدم كيف والمتقدم بالطبع يجامع المتاخر وعدم الشيء لا يجامع
وجوده فتعين ان يكون بالزمان وهو ايضا محال لاستلزامه وجود الزمان حين عدمه لان معنى
التقدم بالزمان ان يوجد المتقدم في زمان لا يوجد فيه المتاخر والجواب بعد تسليم وجود الزمان
وكونه عبارة عن مقدار الحركة انا لا نسلم انحصار اقسام السبق في الخمسة المذكورة بالمعاني المذكورة لان
سبق اجزاء الزمان بعضها على البعض خارج عن ذلك فلم لا يكون سبق عدم الزمان على وجوده كذلك
لا يقال التقدم والتاخر داخلان في مفهوم اجزاء الزمان فان تقدم الامس على الغد ظاهر بالنظر الى
نفس مفهومه ولا كذلك حال عدم الحادث بالنسبة الى وجوده لانا نقول انما جاز ذلك من جهة ان الامس
اسم للزمان المأخوذ مع التقدم المخصوص واما نفس اجزاء الزمان فلا دلالة على لزوم التقدم والتاخر
فيها نظرا لكونه عبارة عن اتصال غير قار ولو سلم فما ذكرنا من حيث الحدوث ايضا كذلك اذ لا معنى له سوى
ما يكون وجوده مسبوقا بالعدم ولو سلم فالمقصود منع انحصار السبق في الاقسام الخمسة مستندا
الى السبق فيما بين اجزاء الزمان فانه ليس زمانيا بمعنى ان يوجد المتقدم في زمان لا يوجد فيه المتاخر
ولا نعني بالتسمية زمانيا معنى آخر وقد سبق تحقيق ذلك في موضع جزء والتحقيق ان
الزمان عندنا امر وهمي يقدر به المتجددات وبحسبه يكون العالم مسبوقا بالعدم وليس امرا موجودا
من جملة العالم يتصف بالقدم او الحدوث فان ثبت بالبرهان وجود الزمان بمعنى مقدار الحركة امتنع
سبق العدم عليه باعتبار هذا الامر الوهمي كما في سائر الحوادث وبهذا ظهر الجواب عن استدلالهم
على قدم العالم بان وجود الباري اما ان يكون متقدما على وجود العالم بقدر غير متناه او لا فعلى
الاول يلزم قدم الزمان لان معنى لا تناهي القدر وجود قبليات وبعديات متصرمة لا اول لها
وهو معنى قدم الزمان ويلزم منه قدم الحركة والجسم لكونه مقدارا لها وعلى الثاني يلزم حدوث
الباري او قدم العالم لان عدم تقدمه على العالم بقدر غير متناه اما بان لا يتقدم عليه اصلا
وذلك بان يحصل معه في وقت حدوثه فيكون حادثا او يحصل العالم معه في الازل فيكون قديما واما
بان يتقدم عليه بقدر متناه وذلك بان لا يوجد قبل ذلك القدر فيكون حادثا وهو محال قوله

الفصل الثاني

فيما يتعلق بالاجسام على التفصيل مثل البحث عن خصوص
احوال البسائط الفلكية او العنصرية او المركبات المزاجية او غير المزاجية او حال كل من اقسام
بعض هذه الاربع قوله جزؤه المقداري احتراز عن الجزء العقلي كالجنس والفصل او العيني
كالهيولى والصورة فانه لا يكون مثل الكل في الاسم والحد لا في البسيط ولا في المركب قوله والماخوذ
في كل منهما يكون كل من الجسم البسيط والجسم المركب بشرط ان احدهما وجودي والاخر عدم له ما لا شبه

الى ان ما جعل فخذ التعريف اعني التاليف من الاجسام المختلفة الطبائع وتساوي الجزء والكل في
الاسم والحد قد يعتبر من حيث الحقيقة وقد يعتبر من حيث الحس فيحصل لكل من البسيط والمركب اربع
تفسيرات مختلفة بالعموم والخصوص تتعاكس في الوجود والعدم فالبسيط بالاعتبار الاول ما لا يتالف من المختلفات
حقيقة فالاول ما لا يتالف منها حسا ما يساوي جزؤه الكل حقيقة ما يساويه حسا والمركب بالتفاسير ما يتالف حقيقة ما يتالف
حقيقة حسا ما لا يساوي حقيقة ما لا يساوي حسا فالماخوذ من الماخذ الاول للمركب وجودي وللبسيط عدمي
ومن الماخذ الثاني بالعكس فمثل الحيوان لتالفه حسا وحقيقة من الاجسام المختلفة وعدم مساواة
جزئه الكل في الاسم والحد لا حسا ولا حقيقة كان مركبا بأي تفسير فسر وبأي اعتبار اخذ والماء لعدم
تالفه منها ولمساواة جزئه الكل فيهما كان بسيطا كذلك والعلق لعدم تألفه منها لا حسا ولا حقيقة وعدم
مساواة جزئه الكل كذلك كان بسيطا على التفسير الاول بالاعتبارين مركبا على التفسير الثاني بالاعتبارين
والاعضاء لتألفها من الاجسام المختلفة حقيقة لا حسا ولمساواة جزئه الكل حسا لا حقيقة كان على التفسير
الاول مركبا اذا اخذ باعتبار الحقيقة بسيطا اذا اخذ باعتبار الحس وعلى التفسير الثاني بالعكس قوله
وليعلم ههنا ان اكثر المباحث التي تورد في الاقسام الاربع من هذا الفصل حكاية عن الفلاسفة غير مسلمة
عند المتكلمين لابتنائها على اصول لم يثبت عندهم مثل كون الصانع موجبا لا مختارا وان الواحد
لا يصدر عنه الا الواحد ولم يثبت صحتها مثل كون الاجسام مختلفة بالحقيقة ومركبة من الهيولى والصورة
قوله القسم الاول في البسائط الفلكية جعل اول المباحث اثبات فلك محيط بجميع ما سواه
من الاجسام يسمى محدد الجهات وتقرير البرهان انه قد سبق ان الجهات موجودات ذوات اوضاع
وانها حدود ونهايات للامتدادات وان العلو والسفل منها جهتان متعينتان لا تتبدلان وهذا يستلزم
وجود محدد يتعين بوضعه ويلزم ان يكون جسما واحدا كريا محيطا بالكل ليتعين العلو بالقرب من
محيطه والسفل بالبعد عنه وهو المركز اما الجسمية فلوجوب كونه ذا وضع واما الوحدة فلانه لو
تعدد بان يكون جسمين مثلا فاما ان يحيط احدهما بالآخر او لا فان احاط كان هو المحدد اذ الكفاية به
دون المحاط وان لم يحط كان كل منهما في جهة من الآخر فيكون متأخرا عن الجهة او مقارنا لها لا سابقا
عليها ليصلح محددا لها وايضا كل منهما انما يحدد جهة القرب منه دون البعد فانه غير متحدد والمطلوب اثبات
محدد الجهتين المتقابلتين معا وفيه نظر لجواز ان يكون الجسمان بحيث يكون غاية القرب من كل منهما
البعد عن الآخر فتتحدد بهما الجهتان فلا يكون المحدد هو الواحد الاول واما وجوب كونه كريا فلانه
بسيط يمتنع زواله عن مقتضى طبعه اعني الاستدارة اذ لو كان مركبا او بسيطا زال عن استدارته لزم جواز
الحركة المستقيمة على اجزائه وهو يستلزم ضرورة انها لا تكون الا من جهة الى جهة فتكون الجهة قبلها ومعها فلا
تكون متحددة به وجه اللزوم اما في البسيط فعن الاستدارة فظاهر واما في المركب فلان بالزوال لا يتصور
الا بحركة بعض الاجزاء الى البعض ولان من لوازمه جواز الانحلال لان كل واحد من البسائط يلاقي
باحد طرفيه شيئا غير ما يلاقيه بالطرف الآخر فيتساوى طرفاه في الحقيقة فيجوز ان يلاقي كل الشيء بالطرف
الآخر وذلك بالوضع بالحركة من جهة الى جهة وفي هذا نظر لانه انما يستدعي تقدم الجهة على حركة
الاجزاء لا على نفس المركب وبهذا يظهر ان الاستدلال بهذا الوجه على بساطة المحدد ليس بتام
قوله لما لا تقبل الاشارة الى وجه آخر استدل به على كرية المحدد وتقريره انه لو لم يكن كريا
لم يتحدد به الا جهة القرب لان البعد عنه غير محدود ورد بالمنع فان الشكل البيضي او العدسي

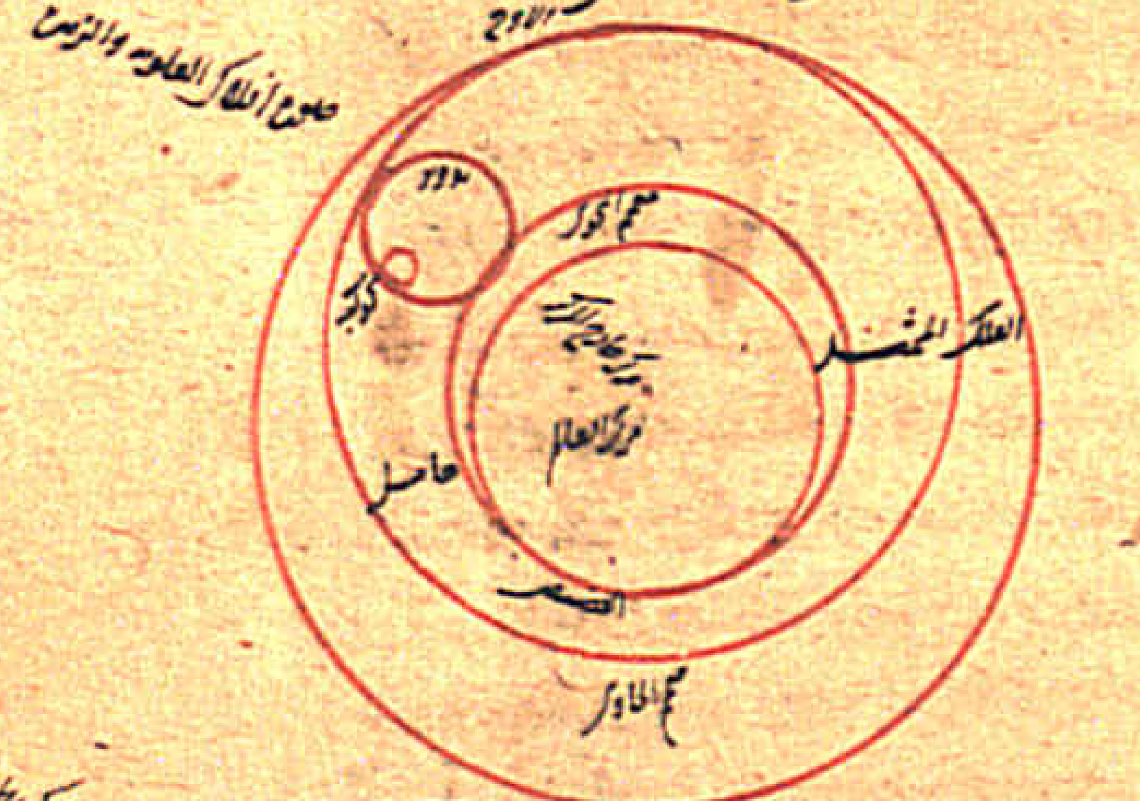
بل المقطع اتصالا يشتمل على وسط هو غاية البعد عن جميع الجوانب بخلاف ارادتها وزنه حرث الفرس من جانب الى
غاية الآخر ان الابعاد الممتدة منه الى الجوانب لا تكون متساوية وثانيهما انه لو لم يكن كريا لزم من حركته فقدها
على الجسم المستدير وموضع الخلاء اخلاء ثالثا لتوجه الزوايا وزرنابه لو فرض مقعره مستديرا ومحدبه
مضلعا وتحرك على قطره الاطول او عدسيا وتحرك على قطره الاقصر لم يلزم الخلاء **فان قيل** طبع المحدد
واحد فلم لا يجوز ان يكون محدبه مستديرا كمقعره **قلنا** فيكون حركته المستدير الا انه لم يقع بالذكر الحركة ولزوم
الخلاء او لشكل المضلع سطح محيط به قوسان متساويان كل منهما اصغر من نصف الدائرة والعدسي
ما مثلا اعظم وكل منها اذا ادير على نفسه حصل مجسمه واما كون المحدد محيطا بذوات الجهات فلان غير
المحيط اما نحو داره او ترضه وسقوط فلا يكون محددا للجهتين **قوله** ثم معنى تحديد جهات سوال تقريره ان
المراد بتحديد الجهة ان كان فاعلها فلا نسلم لزوم كونه ذا وضع منفصلا عن الاحاطة وان كان قابلها فمحدد العلو
والسفل لا يكون واحدا ضرورة ان المركز لا يقوم بالمحدد وتقرير الجواب ان المراد به ما يتعين به وضع
الجهة وظاهر ان تعين الوضع لا يكون الا بذي الوضع وتعين السفل لوسط الارض انما هو من حيث انه نقطة
من الارض ليكون للارض دخل في التحديد فيتعدد المحدد بل من حيث انه مركز لمحيط فلك الافلاك ومتحدده
ضرورة ان المحيط يتعين بمركزه والمركز لا يتعين لمحيط لجواز ان يحيط به دوائر غير متناهية فبهذا الاعتبار
كان المحدد للجهات هو الفلك دون الارض ودون كليهما **فان قيل** سلمنا ان المحدد يكون واحدا محيطا
بذي الجهة لكن من اين يلزم ان يكون هو المحيط بالكل ولم لا يجوز ان يكون محدد جهة النار هو فلك القمر
مثلا كما هو حكم الامكنة فان محدد كل مكان انما هو المحيط به وان كان محاطا للغير بل الظاهر على كون النار
خفيفا على الاطلاق بمعنى انها تطلب جهة الفوق مع انها لا يطلب الا مقعر فلك القمر بما يدل على انه محدد
جهتها **قلنا** المحيط اذا كان محاطا للغير لم يكن منتهى الاشارة ضرورة امتدادها الى الغير فلم يكن محددا
للجهة التي هي طرف الامتدادات ومنتهى الاشارات وهذا بخلاف المكان فانه سطح المحيط المماس للسطح
ذي المكان فطلب النار بالطبع مقعر فلك القمر انما يدل على انه مكانه الطبيعي لا جهته فان العنصر انما يطلب
بالطبع حيزه لا جهته بان يصل الى الجسم المشتمل على حقيقة الجهة بل لا يكون ذلك الا في الماء الطالب للارض الا
ترى ان النار لو فرض قطع لفلك القمر كانت متحركة الى فوق لا الى فوق ولهذا اتفقوا على ان فوق النار
فلك القمر وفوقه فلك عطارد وهكذا الى المحدد وقولهم تطلب جهة الفوق بمعنى انها تطلب المكان
الذي في جهة الفوق وبعد الاتفاق على ان المحدد فوق اختلفوا في انه هل ينقسم بحسب الاجزاء المفروضة
الى فوق وتحت كسائر الافلاك حيث يجعل طبيعي محيط المحدد كالمحدب فوق وما يلي مركزه تحت كالمقعر فذهب
بعضهم بناء على ان المحدد بالذات هو محدد الفوق اذ اليه الانتهاء فيكون الاشارة من مقعره الى محدبه
تحت وجنح بعضهم زعما منه ان المحدد هو نفسه فيكون كله بالذات فوق بخلاف الارض فان تحتيتها
ليست لذاتها بل لكونها في صوب المركز حتى لو تحركت عنه كانت حركته من تحت **قوله تنبيه** لا اختلاف في
ان اثبات المحدد مبني على امتناع الخلاء والانحار ان ينتهي اليه الامتدادات وتعين به اوضاع
الجهات وعلى اختلاف الاجسام بالحقيقة واستناد بعض حركاتها الى الطبع والا كان من الاجسام
ما يقتضي صوب المحيط ويتحرك اليه بالطبع ومنها ما يقتضي صوب المركز ويتحرك اليه بالطبع فلم يكن
العلو والسفل جهتين طبيعيتين ولما كان عندنا ان الخلاء ممكن وان الحركات مستندة الى قدرة
الفاعل المختار لا اثر فيها للطبع لم يتم ما ذكروه في اثبات المحدد بالتفسير المذكور ولم يمتنع الحركة المستقيمة

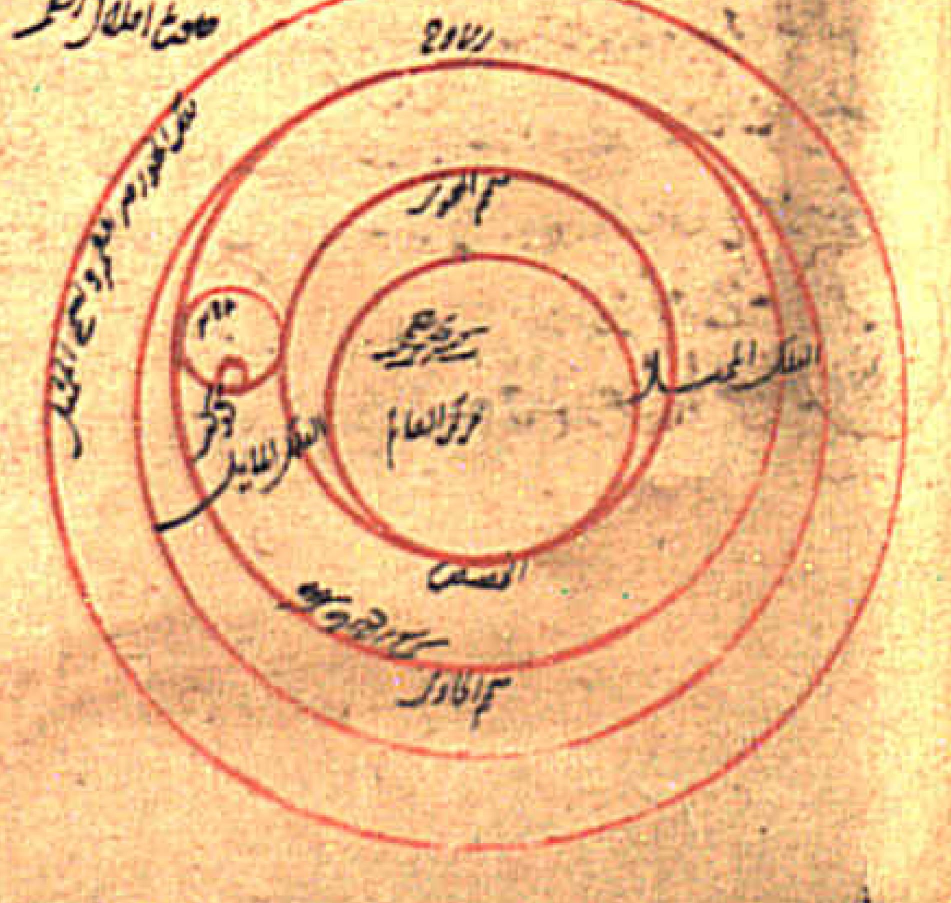
على السموات كما لم يمتنع على العناصر لتحقق الجهات دونها ولم يمتنع فزعوا على اثبات المحدد وعدم قبول
الحركة المستقيمة ان السموات لا تقبل الخرق والالتئام ولا الكون والفساد ولا الحرارة ولا البرودة
والرطوبة واليبوسة ولا الالوان والطعوم والروائح ولا اللين والصلابة والخشونة والملاسة ولا
الخفة والثقل الى غير ذلك مما ورد به الشرع المطهرة على انه لو تم ما ذكر ففي المحدد خاصة دون سائر
الافلاك فان تمسكوا بانه علم بالرصد انها تتحرك على الاستدارة فيكون فيها مبدا ميل مستدير
فلا تتحرك على الاستقامة لامتناع اجتماع الميلين **قلنا** لو سلم ذلك فامتناع انقطاع الاستدارة
وحدوث الاستقامة لم يعلم بالرصد ولكن سرمدية الحركات لم تثبت كيف وقد جعلوها ارادية لا ذاتية
تمتنع انفكاكها وزعم جماعة من قدماء الحكماء المتالهين ان الافلاك مع تمام ما يكون من الصلابة واليبس
والملاسة وهي في دورانها تماس بعضها بعضا فيسمع منها المتلطفون بالحكمة والرياضة لحونا
عجيبة غريبة موسيقية مطربة ونغمات متناسبة مستحسنة تقف عندها القوى البدنية وتتحير النفوس
البشرية **قوله المبحث الثاني** قد انجر الكلام ههنا الى ذكر جمل من علم الهيئة الباحث عن احوال الاجرام
البسيطة العلوية والسفلية من حيث كمياتها وكيفياتها واوضاعها وحركاتها اللازمة لها لان بعض ذلك
مما ينتفع به في الشرعيات كتعدد المشارق والمغارب واختلاف المطالع وامر القبلة واوقات الصلوة
وغير ذلك وبعضه مما يعين على التفكر في خلق السموات والارض المؤدي الى مزيد جزم بما لنا حكمة الصانع
وباهر قدرته وبعضه مما يحتاج اليه لفساده فيحكى كذلك ونحو العلم فيما منهم انضار ذكر على طريق الحكاية عن
علم آخر فيه براهينه يسمى المجسطي فلا باس ان اقتصرنا على مجرد الحكاية تكمن على وجهها انشاء الله تعالى
كما وقع في المواقف فيستحب فيمن له ادنى نظر في هذا الفن من قلة اهتمام الحاكي بالمحكي ويتخذ ذلك
مغمزا على المتصدي لتصحيح العلوم الاسلامية **فنقول** لما وجدوا الشمس والقمر وسائر الكواكب
متحركة بالحركة اليومية من المشرق الى المغرب ووجدوا الكواكب السبعة اعني الشمس والقمر وزحل والمشتري
والمريخ والزهرة وعطارد ذوي حركات غريبة مختلفة مع تشابه في نفسها من بعضها الى البعض
وكانت الكواكب عندهم مركوزة في الافلاك لا كالحيتان في الماء بنوا على ذلك ان الافلاك الكلية
التي ملك الارض الكائنة على مركزها تسعة اثنان للحركتين الاوليين وسبعة لحركات السبع السيارة لامتناع
الحركتين المختلفتين في زمان واحد من جسم واحد واما في جانب الكثرة فلا قطع لجواز ان يكون كل من
السموات على ذلك وان يكون الافلاك الغير المكوكبة كثيرة محيطا بعضها بالبعض لكنهم لم يذهبوا الى
ذلك لعدم الدليل ولانهم لم يجدوا في السمويات فضلة لا حاجة اليه وجوز بعضهم كون الافلاك ثمانية
بسبب الحركة الاولى الى مجموعها الا الى فلك خاص وذلك بان يحصل لها نفس واحدة تحركها الحركة اليومية
قال صاحب التحفة فحينئذ يكون سبعة بان يكون الثوابت ودوائر البروج على محدب فلك زحل
وتعلق نفس بمجموع السبع تحركها الحركة الاولى واخرى بما يتحركها الحركة الاخرى لكن يشترط ان يرض
دوائر البروج متحركة بالسريع دون البطئ لتستقل الثوابت في محرح الى برج كما هو الواقع **قوله**
ذاته الا لكوكب عليه وانه يتحرك انما حصل ذلك من قبيل زعمهم لا ان الذاهبين الى ان الكواكب سابحة في الافلاك
كالحيتان في الماء لا يقولون بذلك **قوله** يسمى معدل النهار لتعادل الليل والنهار في جميع البقاع
عند كون الشمس عليها والمراد بالمنطقة اعظم الدوائر الحادثة من حركة الكرة على نفسها وبقطبيها النقطتان
الثابتتان عند حركة الكرة والدوائر الصغار الموازية للمنطقة تسمى مدارات تلك الحركة واحد قطبي العالم

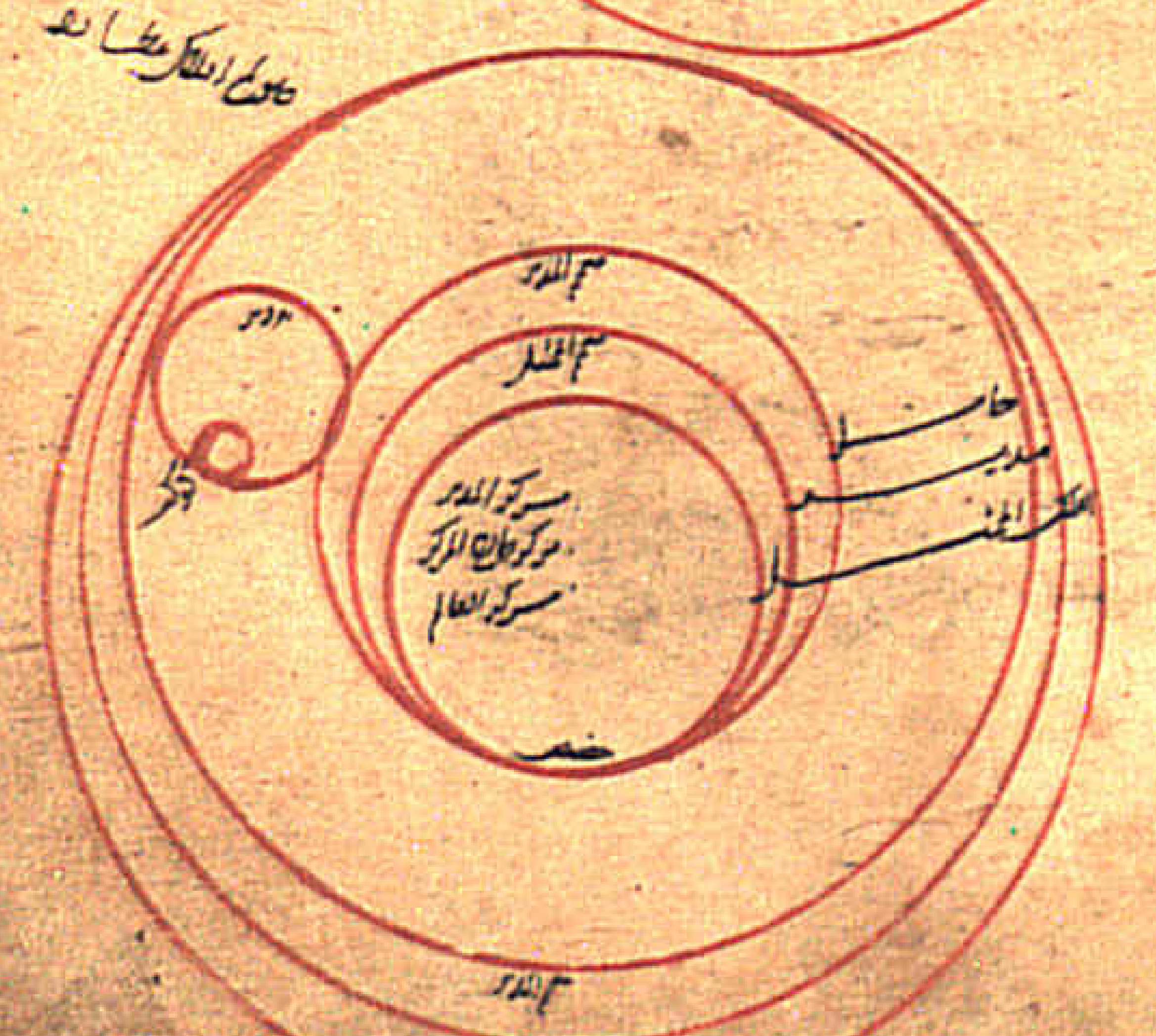
وهو الذي يلي شمال المواجه للمشرق يسمى الشمالي والآخر الجنوبي قوله ديتم دورة في قريب من اليوم بليلة اما قال في قريب لانها ينقص من اليوم بليلة بمقدار الحركة الخاصة للشمس من المغرب الى المشرق قوله ويحرك الكل يعني ان التاسع يحرك جميع الافلاك الثمانية التي تحته بحكم الملاصقة لكونها بمنزلة جزء منه حيث احاط بها وتوقع عليها حتى صار المجموع بمنزلة كرة واحدة والا فمن الحركة الوضعية تحرك المحاط بحرك المحيط ليس بلازم الا اذا كان المحاط في ثخن المحيط كالخارج المركز من الممثل على ما سيجي انشاء الله تعالى فانه جزء منه قوله ويحته فلك الثوابت سمي بذلك لكونه مكانا للكواكب الثوابت اعني ما عدا السبع السيارة وتسميتها ثوابت اما لبطوء حركتها في الغاية بحيث لم يدرك الا بالنظر الدقيق واما لثبات ما بينها من الابعاد على وتيرة واحدة وثبات عروضها عن منطقة حركتها وحكموا بكون حركة الثامن على منطقة وقطبين غير منطقة التاسع وقطبيه لان حركة الثاني والمحوى اذا كانت على مناطق واقطاب باعيانها لا يحس باختلاف الحركتين بل انما يحس بحركة واحدة هي مركبة من مجموعهما ان احدث الجهة او حاصلة من فضل السريع على البطيئة ان اختلفت الجهتان والا لم يحس بالحركة اصلا ان ... ما كانوا ايضا يعرف بالات القياس ان الثوابت يقطع ابعادا ... في نطق العالم بل عن نقطة غربها واختلفوا في مقدار هذه الحركة فعلى راي بطلميوس ومن قبله يقطع في كل مائة سنة درجة فيتم الدورة في ستة وثلاثين الف سنة وعلى راي المتاخرين يقطع في كل ستة وستين سنة درجة فيتم الدورة في ثلثة وعشرين الف سنة وسبعمائة وستين سنة وبعضهم وجدوها يقطع الدرجة في كل سبعين سنة فيتم الدورة في خمسة وعشرين الف سنة ومائتي سنة وبواقيه ربعد ... ممكن ان يكون ... لاختلاف الالات او لاسباب لا يطلع عليها الا خالق السموات قوله والمستند الامر الكشف يعني انهم وجدوا القمر يكسف سائر السيارات ومن الثوابت ما يكون على ممره فحكموا بان فلكه تحت الكل وهكذا الحكم في البواقي الا الشمس فانها لا تكسفها غير القمر ولا يدرك كسفها لشئ من الكواكب لاحتراقها عند مقارنتها فالحكم بكونها فوق الزهرة وعطارد استحسان لما فيه من حسن الترتيب وجودة النظام حيث يكون النير الاعظم في الوسط من السيارات بمنزلة شمسة القلادة ويؤيد هذا الاستحسان مناسبات اخر وزعم بعضهم انه راى الزهرة كشامة على صفحة الشمس والحكم بكونها تحت الثلاثة العلوية اعني زحل والمشتري والمريخ ماخوذ من اختلاف المنظر وهو بعد ما بين طرفي الخطين المارين بمركز الكوكب الواصلين الى فلك البروج الخارج احدهما من مركز العالم والآخر من موضع الناظر فان وجدوه حول على القمر شيئا وعدمه على العلوية ووجدوه للشمس دون العلوية والثوابت فعلم انها تحتها ولم يعرف وجوده للزهرة وعطارد لانه انما يعرف بآلة لهم تسمى ذات الشعبتين ينصب في سطح نصف النهار والزهرة وعطارد لكونهما حوالي الشمس دائما لا يصلان سطح نصف النهار ظاهرين ولما كانوا معترفين بانه لا قطع في جانب كثرة الافلاك وانه لا يمتنع كون الثوابت على افلاك شتى متفقة الحركات وانهم انما بنوا الكلام على عدم اثبات الفصل المستغنى عنه فلا جهة للاعتراض بانه لم لا يجوز ان يكون كل من الثوابت على فلك او يكون بعضها تحت السيارات او فوق بعضها قوله واما كليا الكلية ممثلات يعني ان الافلاك الكلية لكل من السبعة السيارة تسمى ممثل ذلك الكوكب يعني كونه ممثلا بفلك البروج اي موافقا له بالمركز والمنطقة والقطبين قوله ومن صفة ممثل القمر يريد الاشارة الى تفصيل الافلاك الجزئية التي يشتمل عليها الافلاك الكلية وقدار شدهم سياق كل منها ورتبوا بالرصد للسيارات على اختلاف الاوضاع والحركات لما من الافلاك الجوزهر ممثل القمر ويسمى الجوزهر لكون الجوزهرين وشنعتهما ... ومنها مائل القمر وهو فلك في صف ممثل القمر مركزه مركز العالم سمي بذلك لكون منطقته مائلة عن منطقة البروج ميلا ثابتا لا يتغير فالجوزهر تماس محدبه مقعر

ممثل عطارد وبقعره محدب الممثل الماس لمحدب كرة النار ومنها الافلاك الخارجة المراكز والخارج المركز فلك محيط بالارض خارج مركزه عن مركزها ويكون في ثخن فلك موافق المركز مماس محدبه محدبه الموافق على نقطة واحدة هي ابعد نقطة عليه من مركز الارض وتسمى الاوج ومقعره مقعر الموافق على نقطة متوجهة مقابلة للاولى هي اقرب نقطة عليه منه وتسمى الحضيض فبالضرورة يبقى الفضل من موافق المركز بعد انفصال الخارج المركز عنه جسمين مستديرين على مركز العالم غليظين الوسط بقدر ما بين مركزي الموافق المركز والخارج المركز مستدق ذلك الغلظ الى ان ينعدم عند تطبيق الماس المتقابلين لغايتي الغلظ وهذان الجسمان تسميان بالمتممين ويكون ذلك التدريج من الغلظ الى الرقة فيهما على التبادل بمعنى ان غاية رقة الحاوي منهما يكون عند الاوج وغاية غلظ عند الحضيض وغاية رقة المحوي عند الحضيض وغلظه عند الاوج وقد يكون مقعر الخارج المركز في ثخن خارج مركز آخر كما في فلك عطارد ومنها التداوير والتدوير كرة في ثخن الخارج المركز مماس سطحها محدب الخارج بنقطة تسمى الذروة ومقعره بنقطة مقابلة لها تسمى الحضيض والكوكب مركوز فيها بحيث مماس سطحه سطحها على نقطة ولم يعتبر لها ولا للكوكب تقعير بل اعتبر الجميع مصمتة ثم في ثخن الحامل اشارة الى ان الموافق المركز المشتمل على الخارج المركز يسمى في القمر المائل وفي البواقي ممثلا لها وان الحامل اسم للخارج المركز اذا كان في ثخنه التدوير حاملا مركز التدوير وان خارج المركز لعطارد يسمى مديرا لادارته مركز الحامل الذي ينفصل عن المدير انفصال المدير عن الممثل ويكون مركز التدوير لعطارد خارجا عن مركز واوجان وحضيضان واربع متممات والحامل هو المتمم اسم للخارج المركز الحامل اذا لم يكن في ثخن هذا مقبول للشمس ممثل في ثخنه خارج مركز في ثخنه الشمس وللقمر ممثل في جوفه مائل في ثخنه خارج مركز هو الحامل للتدوير وفيه القمر ولعطارد ممثل في ثخنه خارج مركز يسمى مديرا في ثخنه خارج مركز هو الحامل للتدوير وفيه عطارد ولكل من الاربع الباقية ممثل في ثخنه خارج مركز هو الحامل للتدوير وفيه الكوكب وهذه صورها









وهو ... ... الافلاك ... غلظ ... المتمم ... [illegible]

قوله المبحث الثالث لما كانت منطقة البروج ومعدل النهار متقاطعين على نقطتين توهموا دائرة تمر بقطبي
التقاطع وبقطبي البروج فلا جرم تمر بالاقطاب الاربعة وتقطع معدل النهار ومنطقة البروج على زوايا
قوائم فتقع على نهاية بعد ما بين المنطقتين وتسمى الميل الكلي فتحصل من الدائرتين تقسيم فلك البروج
اربعة اقسام متساوية ثم توهموا على كل واحد من الربعين حيث ينصف منها نقطتين تبعد كل منهما عن الاخرى كبعد
الاخرى عن اقرب طرفي الربع اليها ثم توهموا اربع دوائر تمر بالنقط الاربع وبقطبي البروج ومقاطعها بقطبي البروج
الباقين وفرضوا الدوائر الست قاطعة للعالم فانقسم الفلك الاعظم وسائر الافلاك الممثلة الى اثني عشر قسما متساويا
كل قسم منها برجا وجعلوا لكل برج ثلثين قسما سموا كل قسم درجة وكل درجة ستين قسما سموا كل قسم دقيقة وهكذا
جعلوا لكل دقيقة ستين ثانية وكل ثانية ستين ثالثة الى غاية ما يعلم وسموا نقطتي تقاطع المنطقتين النقطة التي يتحرك منها
الشمس الى شمال معدل النهار اعني مائلة الى القطب الشمالي اعتدالا ربيعيا والنقطة التي يجاوزها الشمس الى
جنوب المعدل اعتدالا خريفيا وسموا نقطتي تقاطع منطقة البروج والدائرة المارة بالاقطاب الاربعة من جانب
الشمال انقلابا صيفيا ومن جانب الجنوب انقلابا شتويا لان الربيع اسم لمدة حركة الشمس من الاعتدال الاخير
الى الانقلاب الشمالي اعني زمان قطعها للحمل والثور والجوزاء والصيف لمدة حركة الشمس منه الى الاعتدال
الاخير من الجنوب اعني زمان قطعها السرطان والاسد والسنبلة والخريف لمدة حركتها منه الى الانقلاب الجنوبي
اعني زمان قطعها للميزان والعقرب والقوس والشتاء لمدة حركتها منه الى الاعتدال الربيعي اعني زمان
قطعها للجدي والدلو والحوت ووضعوا الاسامي على ما حوته من صور قوم مجتمعة من كواكب ومعنى عند التسمية بإزاء
الاقسام وحين تعلقت على محاذاتها بحركة الفلك الثامن آثروا ابقاء الاسماء تيسيرا للامر في ضبط الحركات
قوله وكل من السيارة يقطع هذه البروج على التوالي اعني من الحمل الى الثور الى الجوزاء وهكذا الى ان يتم حركة
من المغرب الى المشرق وعكسه خلاف التوالي اعني من الحمل الى الحوت الى الدلو وهكذا ونعني بالحركة
اجمالا الحركة المركبة التي بها تقطع افلاك الكواكب من برج الى برج من غير ان ينظر الى حركات الافلاك وتفاصيل
الحركات وبالتفصيل خلاف ذلك فالشمس تقطع البروج الاثني عشر في ثلثمائة وخمسة وستين يوما و
ربع يوم وهي السنة الشمسية والقمر في ثلثين يوما الا اربع وخمس ساعة وسدس يوم وخمس يوم وهي السنة
القمرية وزحل في ثلثين سنة والمشتري في اثني عشر سنة والمريخ في سنتين الا شهرا ونصفا وكل
من الزهرة وعطارد في سنة شمسية وذلك على سبيل التقريب واما التحقيق فيعرف من الزيجات قوله
واما تفصيلا اشارة الى بيان الحركات البسيطة للافلاك الجزئية الى التوالي او خلافه في الحركة الى
خلاف التوالي حركة مدير عطارد حول مركزه على غير معدل النهار ومنطقة البروج وغير قطبيها وبطرفي
اوج الحامل وحضيضه وبحركته سبعة لمركز الحامل مدار حول مركز المدير يسمى الفلك الحامل لمركز الحامل وهي
في اليوم بليلته تسع وخمسون دقيقة وثماني ثوان وعشرون ثالثة وبهذه الحركة المدير ويكون حركته على خلاف
التوالي وعلى هذا المدار مشهور فيما بينهم الا ان نقل صاحب المواقف سهو قلم لان المدبر انه يتحرك الى التوالي
فعلى هذا مركز المدير واوج الحامل في الميزان والحمل المتقابلين وابعاد المقارنة وجعل المدير اسما لمحرك
مركز المدير واسما مواضع لمحرك اوج الحامل المحرك لمركز المدير وجعل بعد عطارد عن الشمس الصباح والمساء
في الميزان اعظم منه في الحمل والامر بالعكس ومنها حركة ممثل القمر حول مركز العالم على منطقة البروج
وقطبيها كل يوم ثلث دقائق واحدى عشرة ثانية وبها يتحرك جميع افلاك القمر وينتقل الرأس والذنب
ولذلك ينسب اليهما ويسمى حركة الجوزهر ومنها حركة مائل القمر حول مركز العالم على غير معدل النهار و

هامش: تقطعها اربع وعشرون سم

البروج وغير قطبيها كل يوم احدى عشرة درجة وتسع دقائق ويتحرك بها الخارج المركز ومركزه ويسمى حركة
الاوج لظهورها فيه وقد يسمى مجموع حركتي الجوزهر والمائل بحركة الاوج واما حركاتها الى التوالي فمنها
حركات الافلاك الممثلة سوى ممثل القمر ونظهر الاوجات والحضيضات وهي على وفق حركة الفلك
الثامن حتى ذهب بعضهم الى انها بحركته واختار المتأخرون كونها حركات الممثلات بذواتها احترازا
عن كونها عطلة والتزموا عدم تحركها بحركة الثامن لان تحريك الحاوي للمحوي ليس بلازم ومنها
حركات الافلاك الخارجة المراكز سوى ما يخص بالمتمم المدير لعطارد وهي في كل يوم للشمس تسع وخمسون
دقيقة وثماني ثوان وعشرون ثالثة على منطقة البروج دون قطبيها ولزحل دقيقتان وللمشتري خمس
دقائق وللمريخ احدى وثلاثون دقيقة وللزهرة كالشمس ولعطارد درجة ونصف وللقمر اربع وعشرون
درجة وثلث وعشرون دقيقة جميع ذلك على غير معدل النهار ومنطقة البروج وغير قطبيهما وبها تتحرك مراكز
تداوير الكواكب الستة ولذلك تسمى حركة مركز الكوكب ومنها حركة النصف الاعلى من تداوير كل من
الخمسة المتحيرة على غير منطقة حاملها والنصف الاسفل من تدوير القمر على منطقة الحامل والمائل وهي في
كل يوم لتداوير العلوية اعني زحل والمشتري والمريخ فضل حركة الشمس على حركة حواملها وللتدوير
الزهرة سبع وثلثون دقيقة وللتدوير عطارد ثلاث اجزاء وست دقائق ولتدوير القمر ثلاث عشرة درجة واربع
دقائق وانما لم يكن النصف الاسفل من تداوير المتحيرة والاعلى من تدوير القمر خلاف التوالي
قوله ويقع للقمر يعني لما كان حركة تدوير القمر على منطقة الحامل والمائل لم يقع له ميل عن منطقة البروج
الا بحسب المائل ولما كان حركة تداوير المتحيرة على غير مناطق حواملها المائلة عن منطقة البروج كان لها
ميل بحسب المائل عن منطقة البروج وبحسب التدوير عن منطقة المائل وكل من الميلين يسمى عرض الكوكب
وحقيقته قوس من الدائرة المارة بقطبي البروج وبرأس الخط المار بمركز الكوكب الخارج من مركز العالم
الى الفلك الاعلى تقع بين المنطقة وبين رأس ذلك الخط وهو بمقابلة الطول وهو قوس من منطقة البروج
على التوالي تقع بين نقطة الاعتدال الربيعي وبين الكوكب ان كان عديم العرض او بين النقطة والنقطة التي تقطع
دائرة عرضه فلك البروج عليها ان كان ذا عرض قوله وبعضها تقاطع المائل والممثل بالجوزهر يعني
بالمائل مائل القمر والافلاك الخارجة المراكز للخمسة المتحيرة لما عرفت من انها ليست في سطح منطقة البروج بل مائلة
عنها فلذا تقاطع الافلاك الممثلة وسموا من الجوزهر النقطة التي يمر بها الكوكب الى شمال منطقة البروج
بالرأس والتي تقابلها بالذنب تشبيها للشكل الحادث بين سطح المنطقتين من الجانب الاول بالتنين وجعل
الطرف الشمالي رأسا لانه اشرف من حيث ظهور القطب الشمالي وميل المساكن اليه وكثرة الكواكب
فيه قوله مطلقا يعني لما اثبتوا فلكا للحركة اليومية وآخر لحركة الثوابت وما ملوا في احوال السبع السيارة
واختلافاتها حكموا بان للشمس ممثلا وخارج مركز وللقمر مائلا وممثلا وخارج مركز وتدويرا ولكل
من العلوية والزهرة ممثلا وخارج مركز وتدويرا ولعطارد ممثلا ومديرا وخارج مركز وتدويرا ولكل من
المتحيرات حركة خاصة فصارت الافلاك الجزئية اربعا وعشرين وكذا الحركات البسيطة ومبنى ذلك
على انهم اعتقدوا في الفلكيات انها مقتضية لحركاتها لا يعرض لها وقوف او رجوع او سرعة وبطؤ او
انحراف عن سمتها فحيث احسوا بشيء من ذلك اثبتوا اسبابا لا يختل بها هذا الانتظام كما ثبت الخارج المركز
او التدوير للاختلاف بالسرعة والبطؤ واثبات التدوير للرجوع والاستقامة والوقوف مثلا
اذا كان الكوكب متحركا حركة متشابهة على محيط فلك خارج مركزه عن مركز العالم الذي يحيط بقربه يكون

حركته بالقياس الى مركز العالم مختلفة ويكون في القطع التي هي ابعد منه بطيئة وفي القطع التي هي اقرب سريعة
لان القسي المتساوية المختلفة بالقرب والبعد من البعد منها اصغر من القريب وتوضيحه انه اذا اخرج
خط يمر بالمركزين ويصل الى الاوج والحضيض ثم قام عليه عمود يمر بمركز العالم ويصل الى المحيط من
الجانبين انقسم الممثل بهذا الخط قسمين متساويين والخارج المركز قسمين مختلفين اعظمهما ما يكون في النصف
الاوجي من الممثل واصغرهما ما يكون في النصف الحضيضي منه والكوكب يقطع كل نصف الى نقطة
من الخارج فيكون زمان قطع النصف الاوجي اكثر والحضيضي اقل على تفاوت المسافتين اعني القسمين
من الخارج المركز فيرى الحركة في النصف الاوجي ابطأ وفي الحضيضي اسرع وعند طرفي الخط متوسطة كما اذا
تحرك متحرك في ساعة بخمس وثلثين جزء فرسخا ولهذا كانت مدة فصلي الربيع والصيف اكثر من مدة فصلي
الخريف والشتاء مع ان كلا من الفصلين زمان قطع النصف من فلك البروج واذا كان الكوكب من التدوير
في النصف الذي يوافق حركته حركة حامله اعني النصف الاعلى في المتحيرة والنصف الاسفل في القمر يرى حركته
سريعة لقطع فلك البروج بالحركتين جميعا واذا كان في النصف الذي يخالف حركته حركة حامله اعني اسافل
المتحيرة واعالي القمر فان كانت حركته اقل من حركة حامله يرى بطيئا لانه انما يقطع فلك البروج بفضل حركة
الحامل على حركة التدوير وان انتهت حركته الى حد المساوي لحركة الحامل وذلك انما يكون في المتحيرة دون
القمر لما عرفت من مقدار حركات تداويرها وحوامل من الكوكب واقفا لان الحامل يحركه الى التوالي جزءا
وبرده التدوير الى خلاف التوالي جزءا فيرى من فلك البروج في موضع كانه لا يتحرك وان زادت حركة التدوير
على حركة الحامل يرى راجعا لان الحامل يحركه جزءا والتدوير يرده جزئين مثلا **قوله** واشكال بين العلماء
لا شك عندهم ان اثبات الافلاك الجزئية والحركات البسيطة على الوجوه المخصوصة بناء على ما تشاهد ويدرك
بالرصد من الاختلافات اللازمة على تقدير ثبوتها اثبات الملزوم بناء على وجود اللازم وليس بمستقيم الا اذا
علم المساواة وليست معلومة اذ لا يمتنع ولا يرتفع ان يكون تلك الاختلافات لاسباب اخر
والجواب انها مقدمات حدسية حيث يحكم العقل الجازم بانتظام السمويات بسببها عند ادراك الاختلافات
وغير ملاحظة وسط وترتيب وهم معترفون بذلك مقرون به في امر الخسوف والكسوف ونحوهما ولهذا
اختلفوا في مواده وانما لم يحكم الحدس به كالمحيرة ونحو القمر وان اختلاف الشمس بالسرعة والبطوء مبني على التدوير
او الخارج المركز وان حركات اوجات المثلات بانفسها او بالفلك الثامن **قوله** كما يحدسوا او لا بالاصول
الحدسيات المشهورة فمنها منهم انارة القمر بالشمس وما يترتب على ذلك من الخسوف والكسوف وذلك ان اختلاف
تشكلات القمر بحسب اوضاعه من الشمس يدل على ان جرمه مظلم كثيف يقبل الضوء من الشمس الضوء كنافذة
وسطح يمينه لتقابله فيكون ابدا المضي من جرمه الكرى اكثر من النصف تقليلا لكون جرمه اصغر من جرم
الشمس فيفصل بين المضي والمظلم دائرة قريبة من العظيمة تسمى دائرة النور ويفصل بين ما يصل اليه نور البصر
من جرم القمر وبين ما لا يصل دائرة تسمى دائرة الرؤية والدائرتان تنطبقان في الاجتماع ولكونه تحت الشمس
يكون النصف المظلم منه حينئذ ما يلي البصر وهذه الحالة هي المحاق وكذا في الاستقبال لكن ما يلي البصر هو
القطع المضي والفرج يسمى بدرا وتتقاطعان في سائر الاوضاع اما في التربيعين فعلى زوايا قائمة فيرى منه الربع
واما في غيرها فعلى حادة ومنفرجة فيرى الشكل الهلالي ان كان ما يلي الشمس هو القسم الذي يلي الزاوية
الحادة والشكل الاهليلجي ان كان هو القسم الذي يلي المنفرجة واول ما يبدو للناظر بعد الاجتماع يسمى
الهلال ويبعد عنه من الشمس قريبا من اثنى عشر درجة او اقل او اكثر على اختلاف اوضاع المساكن

قوله واذا كان القمر اشارة الى سبب الكسوف وهو حالة تعرض للشمس من عدم الاستنارة والانارة بالنسبة
الى الابصار حيث لا يكون من شانها ذلك بسبب توسط القمر بينها وبين الابصار وذلك اذا وقع القمر على الخط
الخارج من البصر الى الشمس ويسمى ذلك بالاجتماع المرئي ويكون ذلك في محاذاة على احدى العقدتين الرأس او
الذنب او بقربها بحيث لا يكون للقمر عرض مرئي بقدر مجموع نصف قطره ونصف قطر الشمس فلا محالة يحول بين الشمس
وبين البصر ويحجب بصفحة المظلم نورها من الناظرين بالكل وهو الكسوف الكلي او بالبعض فالجزئي
ولكونه حالة تعرض للشمس لا في ذاتها بل بالنسبة الى الابصار جاز ان يتحقق الكسوف بالنسبة الى قوم دون
قوم كما اذا استر السراج بذيل بحيث يراه القوم واخرون لا يراه وان يكون كلا القوم ولا بالاخرين او
جزئيا لكل لكن على التفاوت واما اذا كان عرض القمر المرئي بقدر نصف مجموع القطرين فيماس جرم القمر
مخروط شعاع الشمس ولا يكون كسوف **قوله** واذا كان عند الاستقبال اشارة الى سبب الخسوف وذلك
ان القمر عند استقباله الشمس اذا كان على احدى العقدتين او بقربها بحيث يكون عرضه اقل من مجموع
نصف قطره ونصف قطر مخروط ظل الارض يحجب بالارض عن نور الشمس فيرى ان كان فوق الارض على ظلامه
الاصلي كلا او بعضا وذلك هو الخسوف الكلي او الجزئي واما اذا كان عرضه عن منطقة البروج اقل من مجموع
القطرين فيماس مخروط الظل فلا يخسف **قوله** هذا ولكنهم وجدوا يعني انهم وان اثبتوا بالحدس جملة
الافلاك والحركات لكنهم وجدوا في القمر والمتحيرة اختلافات لم توجد اشكالات بعلم ما اثبتوا
لها من الافلاك والحركات مثل اشكال المحاذاة واشكال تشابه الحركة واشكال عرض السفليين فمنهم من
تحير ومنهم من تصدى لحل البعض مع الاعتراف بالكلال فيه واوعى صاحب التحفة حل الجميع وجه اشكال المحاذاة
والتشابه انه اذا تحرك مركز كرة كنقطة آ التي هي مركز كرة ب ج على محيط دائرة كدائرة آ ك ه وكانت تلك



الحركة بسيطة حدثت عند مركزها ك المحيط ويعود في
ازمنة متساوية زوايا متساوية ثم كزوايا آ ز ك و
ك ز ه وقطع ذلك تساوي قسي المحيط في تلك الازمنة
كقسي آ ك ك ه ويلزم ان يكون ابعاد مركز الكرة المفروضة
عن نقطة ز ايضا متساوية في جميع الاوضاع كخطوط
آ ز ك ز ه ز اذ كل منها نصف قطر دائرة آ ك ه ويلزم ايضا انه يكون قطر ب ج من الكرة المفروضة كلما
تقاطعت اذا اعتبر مركز الكرة من آ الى ك كان القطر مثل ح ط واذا صار الى ه كان مثل ى ل فمركز
التدوير اذا كان متحركا على محيط حامله الخارج المركز كما قرره لزم ان يكون الا سوى البعد بالنسبة الى مركز
الخارج لكنهما بالارصاد المعتبرة لم توجد كذلك بل وجدوا في القمر تشابه حركة مركز التدوير اعني احداث الزوايا
المتساوية في الازمنة المتساوية حول مركز العالم ومحاذاة القطر الذروة والحضيض لنقطة من جانب الحضيض
الاوجي على ما وقع في المواقف سهوا بعدها عن مركز العالم كبعد ما بين مركز العالم ومركز الخارج المركز اعني
نقطة متوسطة بين مركز العالم منها ومن مركز الخارج فاتجه الاشكالان ووجدوا في عطارد تشابه الحركة حول نقطة
على منتصف ما بين مركز العالم ومركز المدير وفي الزهرة والعلوية على منتصف ما بين مركز العالم ومركز الحامل
فاتجه على كل الاشكالين واما محاذاة القطر المتحير وان لم يكن لمركز الحامل لكنها لما كانت للنقطة التي تحسبها
تشابه الحركة لم يتجه عليها اشكال اختلاف المحاذاة كما في القمر ووجه اشكال عرض السفليين ان تقاطع منطقة
المايل والممثل يقتضي ان يكون احد نصفيه شماليا من الممثل والاخر جنوبيا ولما كان مركز التدوير في سطح

الماد

المايل لزم ان يكون كذلك للمريخ وحده وللزهرة دايما اما على العقدة واما في الشمال ولعطارد دايما اما على العقدة واما
في الجنوب بناء على انطباق المنطقتين وانفصالهما بحسب ايرادات هيئة حركة مركز تدوير الزهرة من الراس الى الذنب
وكان ان ينتقل لطاحات الجنوب صار نصف مايلها الشمالي جنوبيا والجنوبي شماليا فكان انتقالها الى الشمال
وهكذا ابدا او عطارد بالعكس ولا بد لهذا الانطباق والانفصال من محرك ولم يذكروه قال المبحث الرابع
في دواير توهموها لملاحظة السفليات ينتفع بها في استخراج القبلة واختلاف البلاد في طول النهار وقصره وغير
ذلك من الخواص فمنها دايرة الافق وهي الفاصلة بين الظاهر من الفلك والخفي منه فان اعتبرت بالنسبة
الى مركز الارض فالافق حقيقي والدايرة عظيمة او الى وجه الارض فالافق حسي والدايرة قريبة من العظيمة ولها
قطبان ويطلق عليهما سمت الراس وسمت القدم اعني طرفي خط مر على استقامة قامة الشخص بمركز الارض
ويتعدى الجانبين الى محيط الكل والظاهر بالافق الحسي اقل من الخفي بقدر ما ينقصه نصف قطر الارض واما الحس
فلا تفاوت في فلك الشمس وما فوقها اذ ليس للارض بالقياس اليها قدر محسوس والدواير الصغار
الموازية للافق فوق الارض تسمى مقنطرات الارتفاع وتحتها مقنطرات الانحطاط فان كان قطبا الافق
قطبي العالم انطبقت دايرة الافق على معدل النهار وكان الدور رحويا وذلك حيث يكون احد قطبي العالم
على سمت الراس وان كانا غير قطبي العالم كان الافق مقاطعا لمعدل النهار على نقطتين يسمى احدهما نقطة
المشرق ومطلع الاعتدال ووسط المشارق والاخرى نقطة المغرب ومغرب الاعتدال ووسط
المغارب ويقاطعهما ان كان على زوايا قوايم يسمى الافق افق الاستواء والا فالافق المايل والاخص للافق
المايل ومنها دايرة نصف النهار وهي عظيمة تمر بقطبي الافق اعني سمت الراس والقدم وبقطبي
العالم سميت بذلك لان النهار ينتصف عند وصول الشمس اليها ولا خفاء في عدم اطراد التعريف
اذ يصدق على كل دايرة تمر بقطبي العالم عند كونهما سمتي الراس والقدم اعني حيث ينطبق دايرة الافق
على معدل النهار وتقطع الدايرة قطعا بنقطتا المشرق والمغرب ثم هي تنصف المعدل وجميع المدارات
اليومية الظاهرة منها والخفية وبها يعرف غاية ارتفاع الشمس والكواكب وذلك حين يصل اليها فوق
الارض وغاية انحطاطها وذلك اذا وصلت اليها تحت الارض قوله وتوهموا في سطح كل معدل
النهار وافق الاستواء ونصف النهار دايرة على الارض بان جعلوا الدواير الثلاث قاطعة للعالم فلا محالة
تحدث على بسيط الارض ثلاث دواير احدها تسمى خط الاستواء وخط الاعتدال وهو الفاصل بين النصف
الجنوبي من الارض والشمالي منها والثانية تسمى افق خط الاستواء وافق نصف نهار القبة وافق
وسط الارض وهو الفاصل بين النصف الظاهر من الارض والنصف الخفي وبهاتين الدايرتين تصير
الارض ارباعا والمكشوف منها احد الربعين الشماليين ويسمى المعمورة والربع المسكون وان كان
اكثره خرابا والثالثة تسمى خط نصف النهار وهو الفاصل بين النصف الشرقي من الارض والغربي منها
قوله وسموا ما بين دايرة نصف النهار عرض البلد وهي من دايرة نصف النهار ما بين معدل النهار و
سمت افق البلد اعني سمت الراس والا في انه تساوي ما بين افق البلد وقطب المعدل اعني ارتفاع
القطب عن افق الاستواء لا عرض للبلد لان الخط الى مركز العالم المار بسمتي الراس والقدم يقع
على المعدل ولا يبعد عنه وفي الافق المنطبق على معدل النهار يكون العرض في الغاية اعني تسعين وبهذا
يكون للبلد عرض بعدد ميل الافق عن المعدل فاذا اخذنا ارتفاع الشمس في نصف النهار يوم الاعتدال
الربيعي او الخريفي والقيناه من تسعين كان الباقي عرض البلد واما طول البلد فهو قوس

من معدل النهار ما بين نصف نهار البلد ونصف نهار آخر العمارة في المغرب وعند اليونانيين المغرب لكونه اقرب
بما في العمارة اليهم واخر العمارة عند بعضهم ساحل البحر الغربي وعند بطليموس جزاير الخالدات الواغلة في
البحر وبينهما عشر درجات ومن فرسخ من مايتين وعشرين فرسخا قوله وسموا المعمورة لما لم يكن على خط
الاستواء وما يلاصقه عمارة اصلا او عمارة قليلة لفرط الحرارة ولم يكن حوالي القطبين عمارة اصلا لفرط
البرودة ووقع معظم العمارة في الربع المسكون فيما يتجاوز عشر درجات في العرض عن خط الاستواء الى ان
يبلغ العرض قريب خمسين قسم اهل الصناعة هذا القدر سبعة اقسام في العرض حسبما ظهر لهم تفاوت شايع
الاحوال في الحر والبرد وامثاله والطول الامتداد من الشرق الى الغرب وفي العرض تفاضل نصف
ساعة في مقادير النهار الاطول اعني نهار كون الشمس في اول السرطان فكل واحد منها تحصر بين نصفي
مدارين موازيين لخط الاستواء اشبه شيء بانصاف الدفوف والاول يكون احد طرفيه وهو الشمالي
اضيق ومبدا الاقليم الاول حيث العرض اثنا عشر درجة وثلثا درجة والثاني حيث العرض عشرون
وربع وخمس والثالث حيث العرض سبع وعشرون ونصف والرابع حيث العرض ثلث وثلاثون ونصف
وثمن والخامس حيث العرض تسع وثلاثون الا عشر والسادس حيث العرض ثلث واربعون وربع وثمن
والسابع حيث العرض سبع واربعون وخمس واخره حيث العرض خمسون وثلث ومنهم من جعل مبدا الاول
خط الاستواء واخر السابع منتهى العمارة قوله معنى خط الاستواء اشارة الى بعض خواص للمواضع
التي لا عرض لها والتي لها عرض اما البقاع التي لا عرض لها لكونها على خط الاستواء فدور الفلك فيها
يكون دولابيا لان سطوح جميع المدارات اليومية تقطع سطح الافق على زوايا قايمة كما يقطع الدولاب سطح
الماء ويكون الليل والنهار في جميع السنة متساويين لان الافق ينصف جميع المدارات اليومية فيكون الظاهر
اعني قوس النهار نصفا والخفي اعني قوس الليل نصفا وان كان تفاوت كان بسبب اختلاف المسير بسبب الحركة
الثانية مثلا اذا كان الشمس بالنهار في النصف الاوجي من فلكها الخارج كانت حركتها الثانية اعني التي من
المغرب الى المشرق ابطا فيسير بها الحركة الاولى من المشرق الى المغرب اسرع واذا انتقلت الى النصف
الحضيضي كانت الحركة الثانية اسرع فيصير بها الحركة الاولى ابطا فتتفاوت الحركتان في نصفي مدار واحد كل يوم
لكن ذلك غير محسوس وتسامت الشمس رؤوسهم في السنة مرتين مرة في الاعتدال راس الحمل ومرة في الاعتدال
راس الميزان لان مدار الشمس حينئذ هو المعدل المار بسمت رؤوسهم وتبعد عنهم غاية البعد مرتين مرة في الانقلاب
راس السرطان واخرى في الانقلاب راس الجدي ويكون غاية القرب مبدا الصيف وغاية البعد مبدا الشتاء
فيكون لهم صيفان وشتاءان وبين كل صيف وشتاء خريف وبين كل شتاء وصيف ربيع فيكون فصولهم
ثمانية كل منها شهر ونصف تقريبا واما في عرض تسعين اعني حيث يكون قطب العالم على سمت الراس
فدور الفلك يكون رحويا لكون معدل النهار هو الافق ولا يقع في الافق مشرق ولا مغرب مشتركين بل في
جميع الجهات يمكن ان يكون طلوع وغروب ولا نصف النهار ايضا بل في جميع الجهات يمكن ان يبلغ الشمس
وغيرها من السيارات غاية الارتفاع والنصف من الفلك يكون ابدي الظهور اعني الذي يكون من معدل
النهار في جهة القطب الظاهر والنصف الاخر يكون ابدي الخفاء فالشمس ما دامت في النصف الظاهر من
فلك البروج يكون نهارا وما دامت في النصف الخفي منه يكون ليلا فيكون السنة كلها يوما وليلة ولا تفاضل
الا من جهة بطء حركة الشمس وسرعتها واما في المواضع التي يكون عرضها دون تسعين فيكون الدور
حمايليا لميل المعدل عن الافق في جهة القطب الخفي وميل الافق عنه في جهة القطب الظاهر ولهذا

سميت بالآفاق المائلة والأفق يقطع المدارات الموسومة على زوايا غير قائمة ويماس بعضا ولا يقاطع أعظم الذي يكون بعده عن القطب بقدر عرض البلد ويكون موازيا لما هو أصغر منه إلى القطب أبدي الظهور في جانب القطب الظاهر وأبدي الخفاء في جانب القطب الخفي وأما التي يقاطعها الأفق فإن كانت في شمال المعدل كانت القسي الظاهرة أعظم في العرض الشمالي وأصغر في العرض الجنوبي والقسي الخفية بالعكس وإذا كانت الشمس في البروج الشمالية أعني من الحمل إلى الميزان كان النهار أطول من الليل في العرض الشمالي لكون القسي الظاهرة أعظم وكان أقصر في العرض الجنوبي لكونها أقصر وإذا كانت في البروج الجنوبية أعني من الميزان إلى الحمل كان الأمر بالعكس أي كان النهار في العرض الشمالي أقصر وفي الجنوبي أطول مما عرفت وإن كانت المدارات التي يقاطعها الأفق في جنوب المعدل كانت القسي الظاهرة أعظم في العرض الجنوبي وأصغر في الشمالي فعند كون الشمس في البروج الجنوبية كان النهار أقصر في العرض الشمالي وأطول في الجنوبي وعند كونها في البروج الشمالية كان الأمر بالعكس وكلما كان عرض البلد أكثر كان مقدار التفاوت بين الليل والنهار أكثر لازدياد ارتفاع القطب الظاهر والمدارات التي عليه وازدياد فضل قسيها الظاهرة على الخفية وازدياد انحطاط القطب الخفي والمدارات التي عنده وازدياد فضل قسيها الخفية على الظاهرة ويكون تزايد النهار وتناقص الليل إلى رأس المنقلب الذي يلي القطب الظاهر وتناقص النهار وتزايد الليل إلى رأس المنقلب الآخر ويكون نهار كل جزء مساويا لليل نظيره وبالعكس كنهار أول السرطان لليل أول الجدي وبالعكس قوله خاتمة يريد أن أكثر ما ذكروا من علم أجرام السموات وعجيب حالاتها وبديع صنعها وانتظام أمرها أمر ممكن يشهد به الأمارات ويدل عليه العلامات من غير إخلال بما ثبت من القواعد الشرعية والعقائد الدينية إلا أنهم بنوا ذلك على أصل هو كون الصانع موجبا لا مختارا وذلك في غاية الفساد وجعلوا له فرعا هو تأثير الحركات والأوضاع فيما يظهر في عالم الكون والفساد من الحوادث وهو أصل الإلحاد ثم إنهم لما ذهبوا إلى أن الفلكيات خالية عن اللون والحرارة والبرودة والرطوبة واليبوسة ونحو ذلك أورد عليهم أنا نشاهد السماء أزرق والقمر عند الخسوف أسود وزحل كمدا والمشتري أبيض والمريخ أحمر وأنهم يجعلون زحل باردا يابسا والمريخ حارا يابسا وكذا غيرهما من السيارات وكذا البروج على ما في كتب الأحكام فأجابوا بأن الزرقة متخيلة في الجو لا متحققة في السماء وسواد القمر عدم إضاءة جرمه وما نشاهد في الكواكب ليس اختلاف ألوان بل اختلاف أضواء ومعنى وصف الكواكب أو البروج بالكيفيات الفعلية والانفعالية ظهور تلك الآثار منها في عالم العناصر بحسب ما يحدث لها من الحركات والأوضاع ولما ذهبوا إلى أن الفلك بسيط ليس فيه اختلاف أجزاء أصلا ورد عليهم تعين بعض الأجزاء لكونه منطقة وبعضها لكونه قطبا وبعضها لكونه محلا لارتكاز الكوكب أو التدوير فيه إلى غير ذلك من الاختلافات اللازمة على أصولهم فأجيب بأن نشأه الأسباب الفاعلة لا ينافي اختلافها ولا يجوز أن يكون عائدا إلى الأسباب الفاعلة وقصر نظر لأن الفاعل إن كان موجبا كما هو مذهبهم فنسبته إلى الكل على السواء فلا يأتي هذا الاختلاف وإن كان مختارا كما هو الحق فقد سقط جميع ما بنوا من أصول على أنه على نفي الفاعل المختار أو يجوز أن يكون اختلاف الحركات والأوضاع الماهية مستندا إلى مشيئة الفاعل المختار فلا يثبت ما اقتبسوا من الحركات والأفلاك ثم عليهم اعتراضات أخر وهو أنهم جعلوا هذه الحركات مخصوصة على النظام المحسوس مع وجوبها أزلا وأبدا فلم تكن الحركات إلا إرادية يجوز أن يختلف أو ينقطع بمقتضى الإرادة ولا يلزم أن يستمر على وتيرة واحدة قوله العلم الثاني في البسائط العنصرية المشهور على ما هو أقوال الفلاسفة أنها أربع النار والهواء

والماء والأرض لأن الشواهد الحسية والتجربية والتأمل في أحوال التركيبات والتحليلات قد دلت على أن الأجسام العنصرية بسائطها ومركباتها لا تخلو عن حرارة وبرودة ورطوبة ويبوسة ولم يوجد في البسائط ما يشتمل على واحدة فقط ولم يكن اجتماع الأربع أو الثلث لما بين الحرارة والبرودة وبين الرطوبة واليبوسة من التضاد فتعين اجتماع اثنتين من الكيفيات الأربع في كل بسيط عنصري فالجامع بين الحرارة واليبوسة هي النار وبين الحرارة والرطوبة هو الهواء وبين البرودة والرطوبة هو الماء وبين البرودة واليبوسة هو الأرض وفي تقسيم ما ذكروا أي بيان الحصر على هذه الكيفيات الأربع كما يقال العنصر إما حار أو بارد وكل منهما إما يابس أو رطب أو على لوازمها كما يقال العنصر إما خفيف أو ثقيل وكل منهما إما على الإطلاق أو على الإضافة أو يقال لا بد في تركيب الممتزجات من لطيف وكثيف فاللطيف إما محرق لما يلاقيه وهو النار أو لا وهو الهواء والكثيف إما سيال وهو الماء أو لا وهو الأرض أو يقال لا بد فيه من قبول الأشكال وحفظها وتفريق الأجزاء وجمعها فالعنصر إما قابل للأشكال بسهولة أو بعسر وكل منهما إما أن يكون له قوة جامعة أو مفرقة نظرا أو تعويلا على الاستقراء ولابن سينا في ذلك كلام طويل أورده الإمام في المباحث مع جملة من الاعتراضات عليه ثم قال والحق أن من حاول بيان الحصر للعناصر بتقسيم عقلي فقد حاول ما لا يمكنه الوفاء به ثم الناس لما جنحوا بطرق التركيب والتحليل وجدوا تركيب الكائنات يبتدئ من هذه الأربع وتحليلها منتهيا إليها ثم لم يجدوا هذه الأربع متكونة من تركيب أجسام أخر ولا منحلة إليها فلا جرم زعموا أن الأسطقسات هي هذه الأربع قوله ولم يقو الاشتباه يعني أن للفلاسفة في كمية العناصر اختلافات منهم من جعل العنصر واحدا والنوازع بالاستحالة فقيل النار وقيل الهواء وقيل الماء وقيل الأرض وقيل البخار ومنهم من جعله اثنين فقيل النار والأرض وقيل الماء والأرض وقيل الهواء والأرض ومنهم من جعله ثلثة فقيل النار والهواء والأرض وإنما الماء هواء متكاثف وقيل الهواء والماء والأرض وإنما النار هواء شديد الحرارة ولم يذكروا لهذه الأقوال شبهة تعارض الاستقراء الصحيح فدل على كون العناصر أربعا على الكيفيات المذكورة ولم يقو الاشتباه إلا في أمور بلغه وجود كرة النار فإنه لا دليل على إثباتها والاستدلال بالشهب زعما منهم أنها دخان غليظ يشتعل بالوصول إلى كرة النار ضعيف لجواز أن يكون لها سبب غير ذلك سيما على القواعد الإسلامية وإن يكون ما نشاهده من الشعل والنيران هواء اشتدت حرارته لا عنصرا برأسه ومنها يبوسة النار يعني عسر قبول التشكلات فإنها أن الطريق إلى إثبات ذلك هو التجربة والمشاهدة ولا مجال لها في النار الصرفة المحيطة بالهواء على زعمهم وأما المخلوطة التي على وجه الأرض فظاهر أنها بخلاف ذلك والاستدلال بأن شأن الحرارة إفناء الرطوبات والنار الصرفة في غاية الحرارة فيلزم أن تكون في غاية اليبوسة ضعيف لأن إفناءها للرطوبة الطبيعية المفسرة بسهولة قبول التشكلات وتركها غير مسلم بل إنما تفني البلة والأجزاء المائية وما هو كذلك لا يلزم أن يكون يابسا في نفسه كما في الهواء الصرف ومنها حرارة الهواء فإنه لا دليل على إثباتها في الهواء الصرف عن انعكاس الأشعة ألا ترى أنه كلما كان أرفع من الأرض كان أبرد إلى أن يصير زمهريرا وما يقال من أن ذلك بسبب مجاورة البارد بن أعني الماء والأرض مع زوال المانع أعني انعكاس الأشعة غير مسلم وأما الاستدلال بأن النار حارة فلو كانت رطبة لكانت هواء وبأن الهواء رطب فلو كان باردا لكان ماء ففي غاية الضعف لأن الاشتراك في اللوازم سيما اللوازم المجملة بالسوية والضعف المختص بكل من الملزومات بعض تلك المختلفات لا يوجب اتحاد الملزومات في الماهية قوله ثم جعلوا يعني ذهب الفلاسفة إلى أن هذه العناصر أركان جميع المركبات العنصرية أعني المسماة بالمواليد أعني المعادن والنبات والحيوان بمعنى أن تركبت جميعها إنما هو

من هذه الاربع وتحلل جميعها اليها اما التركيب فلانا نشاهد انه اذا اجتمع الماء والتراب مع تخلل الهواء
وفيضان حرارة من الشمس حدث النبات ثم انه يصير غذاء للحيوان فيتأدى بحسب ما يوارد عليه من الاستحالات
والانقلابات الى ان يتكون منه حيوان ولو فقد واحد من الاربع لم يحدث كالتراب بلا رطوبة او بلا هواء
يتخلل او حرارة طابخة واما التحليل فلانا اذا وضعنا فرعا في القرع والانبيق واوقدنا عليه نارا من
شأنها تفريق المختلفات تصاعد منه اجزاء هوائية وتقاطر اجزاء مائية وبقي اجزاء ارضية ومعلوم انه لا بد
من اجزاء نارية تنفذ طبعا وتقتضي لوجه حصول مزاج يستتبع صورة نوعية تحفظ الاجزاء المجتمعة بالاسباب
السابقة عن التفرق والانفصال والمركب عن الانحلال اذ ربما لا يكفي تلك الاسباب لكونها على التقضي
والزوال وفيما ذكرنا دفع لما يقال ان شأن الحرارة تفريق المختلفات فكيف يكون جامعا لها وانه لا بد
للتجاور والاجتماع بين الجزء الناري وغيره يستتبع يستدعيه رشا ثم التاثير والتاثر فلا يكون هو المانع
تفرق الاجزاء من غير افتقار الى الصورة النوعية نعم يرد انه لم لا يجوز ان يكون الطبخ والنضج بحرارة
الاجزاء الهوائية او الفائضة من الاجرام السماوية من غير جزء ناري وان يكون الحافظ محض ارادة الفاعل
المختار او مجرد امتزاج الرطب باليابس ولو سلم فما ذكرنا انما يدل على تركبه وتحليله فلا يدل على ان جميع المركبات
كذلك **البحث الثاني** زعموا ان هيولى العناصر مشتركة قابلة لصورها النوعية وخصوصيات الصور انما
هي بحسب الاستعدادات الحاصلة بالاسباب الخارجة فعند تبدل الاسباب والاستعدادات يجوز ان يزول
صورة وهو المراد بالفساد وتحدث صورة اخرى وهو المراد بالكون وهذا معنى انقلاب عنصر الى اخر وقد
علم ان النار فوق الكل وتحتها الهواء ثم الماء ثم الارض وكل من الاربع ينقلب الى ما يجاوره فيقع ثلث
ازدواجات احدها بين النار والهواء والثاني بين الهواء والماء والثالث بين الماء والارض والى غير
المجاور بواسطة واحدة فيقع ازدواجان احدهما بين النار والماء والاخر بين الهواء والارض او بواسطتين
فيقع ازدواج واحد هو بين النار والارض ويشتمل كل ازدواج على نوعين من الكون والفساد اعني
انقلاب هذا الى ذاك وبالعكس فالانواع الاولية ستة والتي بوسط اربعة والتي بوسطين اثنان فالجميع
اثنا عشر حاصلا من ضرب كل من الاربع في الثلثة الباقية ويشهد بوقوع الكل الحس والتجربة وكم
نقع الاستشهاد الاول انقلاب الهواء ماء فقد قيل ان ركوب القطرات على الاناء المبرد بالجمد يجوز
ان يكون للترشح او لانجذاب الابخرة اليه على ما قال ابو البركات ان في الهواء المطيف بالاناء اجزاء
لطيفة مائية لكنها لصغرها وجذب حرارة الهواء اياها لم يتمكن من خرق الهواء والنزول على الاناء فاذا لقيت
سطوحها برودة الاناء المبرد بالجمد كثفت وثقلت فنزلت واجتمعت على الاناء ورد الاول بانه لو كان
للترشح لكان الماء الحار اولى بذلك لكونه الطف ولما كان الا في مواضع الترشح على ان الترشح
انما يتوهم في الاناء المملوء بالجمد دون المكبوب عليه والثاني بانه لا يتصور نفاد هذا القدر من الاجزاء
المائية في الهواء الحار الصيفي بل لا بد من ان ينحدر ويتصعد ولو سلم ينبغي ان ينفد او ينقص النزول
فلا يعود قطرات الاناء بعد ازالتها ولو ادعى انها نزلت من مسافة ابعد لزم ان يكون في زمان اطول
والوجود بخلافه فعلى ان النزول انما يكون على خط مستقيم فكيف يقع على جوانب الاناء **الثاني**
لما كانت النار عند الاجسام لما جاورها الى جوهرها بقوة كيفية الحرارة النارية وشدتها كانت لها طبيعة واحدة
ومن جهة الاستدارة بحركتها ومقعرها لعنايتها على مقتضى طبعها الا عند من يجعل النار عبارة عن هواء
يتسخن بحركة الفلك فلا يرى الا ما يوق في الموضع القريب من القطب لبطؤ الحركة وتغلظ عند ملاقي المنطقة لكثير عنها

فلا تكون مقعر النار صحيح الاستدارة ثم لا يخفى ان حركة المحيط لا توجب حركة المحاط بعد اتحاد المركز لكن قد يتحرك بتبعيته
لاسباب خارجة وقد استدلوا بانا نشاهد من حركات الشهب وذوات الاذناب على نهج حركة الفلك ان كرة
النار تتحرك بحركة الفلك وانما تتحرك الهواء تبعا للنار لانه لرطوبته وعدم تفاوت اجزائه على اوضاعها منفصل
بسهولة فلا يجري المحيط وقيل ان كل جزء يفرض من النار له جزء معين من الفلك كالمكان الطبيعي وهو
ملازم له لا يفارقه طبعا فيتبعه في الحركة ورد بان الفلك متشابه الاجزاء وكذا النار فلا قسمة لكونها
بسيطة فيكون حال كل جزء من النار مع كل جزء من الفلك كحاله مع سائر الاجزاء فلا يكون البعض منها
طالبا للبعض منه بالطبع واما الهواء فحدبته صحيح الاستدارة على الراي لا صحة لملاصقته مقعر النار لا
مقعره لما يرى من امر السماء والجبال والوهاد وله اربع طبقات اعلاها الدخانية المجاورة للنار لكلها
اجزاء من النار ويتصاعد اليها اجزاء من الدخان فيكون حركته من الارضية والهوائية والنارية وتحتها
الطبقة التي يجاور بها الدخان ولم يرتفع اليها البخار والتي ارتفع لكن لا لان الدخان لما لطفته الاجزاء النارية تصعده
وتحتها الباقي وخفيف ان يابس يكون اخف حركة واشد نفوذا وتحتها الطبقة الزمهريرية الباردة محل
الابخرة الصاعدة اليها وانقطاع اثر انعكاس الاشعة الحاصل من انوار الكواكب وتحتها الطبقة
المجاورة للارض المتسخنة بانعكاس الانوار من مطرح الشعاع واما الماء فطبقة واحدة هي البحر
المحيط بالارض ولم يبق على صرافتها لنفوذ انوار الاشعة ومخالطة الاجزاء الارضية وانما اختلفت بالعذوبة
والملوحة والصفاء والكدورة لاختلاف مخالطة الاجزاء الارضية قلة وكثرة واما الارض فثلث طبقات
احدها الترابية التي انكشف بعضها عن الماء وتجفف بحر الشمس والكواكب وبقي بعضها تحت الماء والثانية
الطينية المتوسطة المختلطة بالماء والتراب والثالثة الصرفة القريبة من المركز فيكون طبقات العناصر تسعا وجعلها
صاحب المواقف سبعا لانه اسقط الماء لعدم بقائه على الكرية والاحاطة عن الطبقات وجعل الهواء طبقتين
اعلاهما المخلوطة من النارية والهوائية وتحتها الزمهريرية وغير ما بالهواء الصرف وتحتها البخارية المخلوطة
من الهوائية والمائية ولا يخفى كيف خفي عليه ان ما تحت الاعلى مع ما تعدد من مجاورة الارض والماء لا يكون
زمهريرا وان الزمهرير لا يكون متوسطا فافهم قوله وهي اي الارض مع الماء بمنزلة كرة واحدة مركزها
مركز العالم وليست الارض على حقيقة الاستدارة لما فيها من الجبال والوهاد وما يقال ان ذلك لا يقدح
في كريتها معناه انه ليست لتضاريس الارض من الجبال والوهاد نسبة محسوسة اليها لان نسبة اعظم
جبل على الارض وهو ما ارتفاعه فرسخان وثلث على ما ذكره بعض المهندسين الى الارض كنسبة سبع
عرض شعيرة الى كرة قطرها ذراع بالتقريب واما الكرة بحسب الحقيقة فيمتنع فيها الارض ولكن
لانها لا تقبل الشدة والضعف لان معناها ان يكون جميع الخطوط الخارجة من المركز الى المحيط متساوية
بحسب التحقيق لا بحسب التقريب قوله والذي تقتضيه هو عدم احاطة الماء بجميع الارض لان
الارض ثقيل مطلق والماء ثقيل مضاف فيقتضي ان حيزه الطبيعي ان يكون فوق الارض وتحت الهواء
والسبب انكشاف الربع المسكون ميل مواجهة اكثر الماء الى ناحية الجنوب لكونها اقرب
الشمس منها وبعدها عن ناحية الشمال لكون حضيض الشمس في البروج الجنوبية واوجها في الشمالية
وكونها في القرب اشد شعاعا منه في كونها في البعد وكون الحرارة اللازمة من الشعاع الاشد اقوى واحد
من الحرارة اللازمة من الشعاع الاضعف ولا خفاء ان من شان الحرارة جذب الرطوبات كما تشاهد
في السراج وعلى هذا ينتقل العمارة من الشمال الى الجنوب وبالعكس بسبب انتقال الاوج من النصف الى الاخر

ويكون العمارة ورا ما حيث اوج الشمس لانه يجتمع في الصيف قرب الشمس من سمت الرأس وقربها من الارض
فيبلغ الحر الى حد النكاية والاحراق ولا النقصان في الشتاء فيبلغ البرد الى حد النكاية
والتفجيع وقيل السبب كثرة الوهاد والاغوار من ناحية الشمال بانها من الاسباب الخارجة فينحدر
المياه اليها بالطبع وبقي المواضع المرتفعة مكشوفة وقال بعضهم ليس لانكشاف القدر المذكور سبب
معلوم غير العناية الازلية فان ارادوا بذلك ارادة الله تعالى ان يكون ذلك مستقرا للانسان وسائر
الحيوانات ومأوى لما يحتاج اليه من المعادن والنبات فهذا حق ولا يرد عليه قول المهندسين حيث جعلوا الفاعل
عالما بالجزئيات فاعلا بالاختيار لا موجبا بالذات لكنهم يفسرون العناية بالعلم بالنظام على الوجه
الاكمل وهو لا يوجب العلم بالجزئيات من حيث هي جزئيات ولا الفعل بالقصد والاختيار قوله والعمارة في
كرة الشكل قد اتفق المحققون على ان العناصر كلها كرية الشكل وان الارض في الوسط بمعنى ان
وضعها من السماء كمركز الكرة عند محيطها وانها لا تتحرك لا من المركز ولا اليه ولا عليه واستدلوا
على ذلك بحسب النظر التعليمي بادلة مذكورة في الكتب لكنها تفيد الاقناع وبحسب النظر الطبيعي بما تفيد اليقين
على ما ذكره علماء الطبيعة والعالم مثل ان جميع العناصر بل الفلكيات بسائط والشكل الطبيعي للبسيط هو
الكرة لان مقتضى الطبع الواحد لا يختلف وان الارض ثقيل مطلق فيكون تحت الكل وهو ما يلي مركز
محدد الجهات واذا كانت في حيزها الطبيعي لم تتحرك عنه ولا اليه وان الارض ليس فيها ميل مستقيم
على ما مر في اجزائها فلا يكون فيها ميل مستدير لتضاد الميلين فلا تتحرك على المركز كما ذهب اليه
البعض من ان ما ظهر من الطلوع والغروب بالحركة اليومية مستند الى حركة الارض على مركزها
وضعها من المغرب الى المشرق والكل ضعيف لانها لا تفيد كونها كذلك في الوجود لان مقتضى
الطبع قد يزول بالقاسر فيجوز ان لا يبقى على الكرية ولا في الوسط وتتحرك على الاستدارة لا بالطبع كالافلاك
واما الادلة التعليمية فكثيرة مذكورة في موضعها بما عليها من الاشكالات مثل ما استدلوا به على كرية الماء
بانه لو لم يكن كريا لما ترى مقبله لاسافل الجبل الشامخ على ساحل البحر لظهر الجبل كله دفعة للسائر في البحر
وليس كذلك اذ يظهر له رأس الجبل اولا ثم ما تحته قليلا قليلا ويحقق ذلك بان يوقد نيران على مواضع مختلفة
من اعلى الجبل الى اسفله ومثل ما استدلوا به على كون الارض في الوسط بانها لو لم تكن كذلك لزم ان يرى
الكواكب في بعض البقاع اصغر لبعده عن السماء وفي البعض اكبر لقربه منها والواقع بخلافه ومثل ما استدلوا به
على كرية الارض بانه لو كان امتداده في الطول اعني ما بين المشرق والمغرب على استقامة لكان
طلوع الكواكب على ساكنيها وكذا غروبها عنهم في آن واحد على تقدير كان الطلوع على المغربيين
قبلها على المشرقيين في مساكن متفقة العرض وكذا الغروب منها وليس كذلك بل الطلوع والغروب على المشرقيين
قبلهما للمغربيين بحكم ارصاد الحوادث الفلكية من الخسوفات القمرية وغيرها فان اوساطها انما يتفق
في آن واحد لا محالة وهي مختلفة بالنسبة الى اول الليل حتى لو كانت للمغربيين تقدمت بمضي ساعة في كل
للمشرقية تقدمت بمضي ثلاث ساعات ان كان ما بين نصفي نهاريهما خمس عشرة درجة وبين مسكنيهما المتفقي
العرض الف فرسخ او على هذا النسق بمقتضى التدريس ولو كان الامتداد في العرض اعني ما بين الجنوب
والشمال على استقامة لبقي ارتفاع احد القطبين وانحطاط الآخر على حاله بالنسبة الى السائر مسافة
معتدا بها او على صفة لا ينقص ارتفاع القطب الظاهر وانحطاط الآخر بالنسبة الى السائر الى جهة
القطب الظاهر وبالعكس للسائر الى جهة القطب الخفي والوجود بخلاف ذلك اذ يزداد ارتفاع

الكل اي

ميل

القطب الشمالي وانحطاط الجنوبي للواغلين في الشمال وبالعكس للواغلين في الجنوب بحسب وغولهما بعين
مقدار الامتداد وكذا في سائر الامتدادات التي في سموت بين السمتين لتركبها من الاختلافين بحسب ما يقتضيه
التدريب دون الاستقامة او التقعر واجاب [illegible] استدارة القدر المكشوف [illegible] ان الباقي كذلك
واعترض بانه يجوز ان يكون وجود الامور المذكورة على النهج المذكور مبنيا على سبب آخر غير ما استدل به
والوسط وجوابه ان ما ذكرتم استدلال بوجود المسبب على وجود سبب معين ولا يتم الا اذا انتفى سائر الاسباب
آن ولو سلم فما ذكر لا يفيد الا الاستدارة والوسطية بحسب الحس دون الحقيقة ولا يختص الا بالرجوع الى ان
ذلك بحدس كما في استفادة نور القمر بالشمس **في القسم الثالث** بعد الفراغ من مباحث البسائط بقسميها
اعني الفلكية والعنصرية شرع في مباحث المركبات اعني التي لا مزاج لها والتي لها مزاج وقدم ذلك
لكونه اشبه بالبسائط من جهة عدم استحكام تركيبه ومن جهة جواز اقتصاره على عنصرين او ثلاثة وجعل ثلاثة
انواع لان حدوثه اما فوق الارض اعني في الهواء واما على وجه الارض واما في الارض فالنوع الاول
منه ما يكون من البخار ومنه ما يكون من الدخان وكلاهما بالحرارة فان البخار اجزاء هوائية ومائية
وهي البخار ومن اليابس اجزاء ارضية يخالطها اجزاء نارية وقلما يخلو عن هوائية وبين الدخان والبخار المتصاعد
قد يلطف بتحلل الحرارة اجزاءه المائية فيصير هواء وقد يبلغ الطبقة الزمهريرية فيتكاثف فيجتمع سحابا ويتقاطر
مطرا ان لم يكن البرد شديدا وان اصابه برد شديد يجمد السحاب قبل تشكله بشكل القطرات نزل ثلجا
او بعد تشكله بذلك نزل بردا صغيرا مستديرا ان كان من سحاب بعيد لذوبان الزوايا بالحركة والاحتكاك
وكبيرا غير مستدير في الغالب وانما يكون البرد في هواء ربيعي او خريفي لفرط التحليل في الصيفي والجمود في الشتوي
وقد لا يبلغ البخار المتصاعد الطبقة الزمهريرية فان كثر صار ضبابا وان قل وتكاثف ببرد الليل فان انجمد نزل
صقيعا والا فطلا فنسبة الصقيع الى الطل نسبة الثلج الى المطر وقد يكون السحاب الماطر من بخار كثير
تكاثف بالبرد من غير ان يصعد الى الزمهرير لمانع مثل هبوب الرياح المانعة للابخرة من التصاعد
او الضاغطة اياها الى الاجتماع بسبب وقوف جبال قدام الريح ومثل ثقل الجزء المتقدم وبطؤ حركته
وقد يكون مع البخار المتصاعد دخان فاذا ارتفعا معا الى الهواء البارد وانعقد البخار سحابا واحتبس
الدخان فيه فان بقي الدخان على حرارته قصد الصعود وان برد قصد النزول وكيف كان فانه يمزق السحاب
تمزيقا عنيفا فيحدث من تمزيقه ومصاكته صوت هو الرعد ونار به لطيفة هي البرق او كثيفة هي الصاعقة
وقد يشتعل الدخان الغليظ بالوصول الى كرة النار كما يشاهد عند وصول دخان سراج مطفأ الى سراج
مشتعل فيشتعل فيه الاشتعال فيرى كأنه كوكب انقض وهو الشهاب وقد يكون الدخان لغلظه لا يشتعل
بل يحترق ويدوم فيه الاحتراق فيبقى على هيئة ذؤابة او ذنب او حية او حيوان له قرون وربما يقف تحت
كوكب ويدور مع النار بدوران الفلك اياها وربما يظهر فيه علامات هائلة حمر وسود بحسب زيادة غلظ
الدخان واذا لم ينقطع اتصال الدخان من الارض فنزل اشتعاله الى الارض يرى كأن تنينا ينزل من السماء
الى الارض وهو الحريق قوله وقد يتكاثف الادخنة اشارة الى اسباب الرياح وذلك ان الادخنة
الكثيرة المتصاعدة قد يتكاثف ببرد وينكسر حرها بالطبقة الزمهريرية فيثقل ويرجع بطبعها فيتموج الهواء
فيحدث الريح الباردة وقد لا ينكسر حرها فتتصاعد الى كرة النار ثم يرجع بحركتها التابعة لحركة الفلك فيحدث
الريح النازلة الحارة وعلى هذا ينبغي ان يحمل ما وقع في المواقف من انها تصادم الفلك اي النار بحيث
يحصل للنار انحراف حركته والا فلا يتصور ان ينقطع الدخان مع ما فيه من الاجزاء الارضية الثقيلة كرة النار

والاصطكاك

صادم

شدة اجابتها لما يجاور ما يحاذيه حتى يعاوم الفلك حقيقة وقد يكون لتموج الهواء التي لحل تقع في جانب منه فتدفع ما يجاوره وهكذا
الى ان يفتر وما يحمله المتموج من الهواء هو الريح اي سبب تقع واما الزوبعة والاعصار اعني الريح
المستديرة الصاعدة او الهابطة فسبب الصاعدة تلاقي ريحين مختلفين متقابلين وسبب الهابطة ان ينفصل
ريح من سحاب بقصد النزول فيعارضها في الطريق سحاب صاعد فيدافعها الاجزاء الرطبة الى تحت فيقع
من الريح بين دافع الى تحت ودافع الى فوق فيستدير ويضغط الاجزاء الارضية بينهما فيرتفع ملتويا
والحق الحق ما شوهد من احوال الرياح القالعة للاشجار والمخطفة للسفن من البحار وما تواتر من تخريبها
للمدن وما ورد من النصوص القاطعة في ذلك تشهد شهادة صادقة بوجوب الرجوع الى الفاعل المختار
وبناء ما ذكروه لو ثبت على الاسباب المادية قوله وقد يكون شرا الى سبب الهالة وقوس قزح اما
الهالة فسببها احاطة اجزاء رشية صقيلة كانها مرايا متلاصقة بغيم رقيق لطيف لا يستر ما وراءه واقع
في مقابلة القمر فيرى في ذلك الغيم نفس القمر لان الشيء انما يرى على الاستقامة بنفسه لا بشبحه ويرى في كل
واحد من تلك الاجزاء المرئية شبحه لانعكاس ضوء البصر منها الى القمر لان الضوء اذا وقع على صقيل انعكس
الى الجسم الذي وضعه من ذلك الصقيل كوضع المضيء منه اذا لم يكن جهتهما الى جهة المضيء فيرى ضوء القمر
ولا يرى شكله لان المرآة اذا كانت صغيرة لا تؤدي شكل المرئي بل ضوءه ولونه ان كان ملونا فيؤدي
كل واحد من تلك الاجزاء ضوء القمر فيرى دائرة مضيئة لكون الهيئة الحاصلة من تلك الاجزاء ومن المرئي
واحدة وانما لا يرى السحاب الذي يقابل القمر لقوة شعاع القمر فان الرقيق اللطيف لا يرى في الضوء القوي
كاجزاء الهباء المتفرقة في الهواء واكثر ما يحدث الهالة عند عدم الريح فيستدل بتخرقها من جميع الجهات على
الصحو ومن جهة على ريح تأتي من تلك الجهة وبطلانها بتخن السحاب على المطر لتكثر الاجزاء المائية وقد
يتضاعف الهالة بان يوجد سحابتان بالصفة المذكورة احداهما تحت الاخرى ولا محالة يكون التحتانية اعظم
لكونها اقرب وذكر بعضهم انه راى سبع هالات معا واما هالة الشمس ويسمى بالطفاوة فنادرة جدا لان
الشمس في الاكثر تحلل السحب الرقيقة واما قوس قزح فسببه انه اذا كان في خلاف جهة الشمس اجزاء مائية
شفافة صافية وكان وراءها جسم كثيف مثل جبل او سحاب مظلم حتى يكون كحال البلور الذي وراءه شيء ملون
ينعكس منه الشعاع وكانت الشمس قريبة من الافق فاذا واجهنا تلك الاجزاء المائية انعكس شعاع البصر من
تلك الاجزاء الصقيلة الى الشمس فادى كل واحد منها لكونه صغيرا ضوء الشمس دون شكلها وكان مستديرا
على شكل قوس لان الشمس لو جعلت مركز دائرة لكان القدر الذي يقع من تلك الدائرة فوق الارض على
تلك الاجزاء ولو تمت الدائرة لكان تمامها تحت الارض وكلما كان ارتفاع الشمس اكثر كانت القوس اصغر
ولهذا لم يحدث اذا كانت الشمس في وسط السماء واما اختلاف الوانها فقيل الى الناحية العليا يكون اقرب
الى الشمس فيكون انعكاس الضوء اقوى فيرى حمرة ناصعة والسفلى ابعد منها واقل اشراقا فيرى حمرة
الى سواد ويحصل الارجواني ويتولد بينهما كراثي مركب من اشراق الحمرة وكدرة الظلمة ورده بان ذلك يقتضي
ان يتدرج من نصوع الحمرة الى الارجواني من غير انفصال الالوان بعضها عن بعض على ان تولد الكراثي
انما هو من الاصفر والاسود فليس له مع الاحمر والارجواني كثير مناسبة واعترف ابن سينا بعدم الاطلاع
على سبب اختلاف هذه الالوان قوله وقد شاهدت ذكروا ان القمر يحدث على الندرة قوسا في الليل
لا يكون لها الوان لكني شاهدت بتركستان في سنة ثلث وستين وسبعمائة في حال حالة القمر على الوان قوس
قزح الا انها كانت اصغر منها كثيرا وكانت تحت تلك وتتم دائرة ولم يكن الوانها صافية الوان التمثيل

واشراقها بل اكثف وكان ذلك في ليلة رشية الجو رقيقة السحاب والقمر على قرب من الافق قوله النوع الثاني
ما يحدث على الارض مثل الاحجار والجبال السبب الاكثري لتحجر الارض عمل الحرارة في الطين اللزج بحيث
يستحكم انعقاده رطبه يابسه وقد ينعقد الماء السيال حجرا اما لقوة معدنية محجرة او لارضية غالبة على
ذلك الماء بالقوة لا بالمقدار كماء المالح فان صادف الحجر العظيم طينا كثيرا لزجا اما دفعة واما على
مرور الايام تكون الحجر العظيم فان ارتفع بان يجعل الزلزلة العظيمة طائفة من الارض تلا من التلال
او يحصل من تراكم عمارات تخربت ثم تحجرت او بان يكون الطين المتحجر مختلف الاجزاء في الصلابة والرخاوة
فتنحفر اجزاؤه الرخوة بالمياه والرياح وتغور تلك الحفر بالتدريج غورا شديدا ويبقى الصلبة مرتفعة
او بغير ذلك من الاسباب تكون الجبل ... وقد يرى في بعض الجبال منضودة سافا فيها قد كانها سافات
الجدار فيشبه ان يكون حدوث مادة الفوقاني بعد تحجر التحتاني وقد سال على كل ساف من خلاف جوهره
ما صار حاجزا بينه وبين الآخر وقد يوجد في كثير من الاحجار عند كسرها اجزاء الحيوانات المائية مثل الاصداف
المعمورة وكانت في سالف الدهر مغمورة في البحر فحصل الطين اللزج الكثير وتحجر بعد الانكشاف وقد يكثر
الجبال ويكون انحفار ما بينها باسباب تتعفن كالسيول والرياح ومن منافع الجبال حفظ الابخرة التي هي
مادة المعادن والسحب والعيون فان الابخرة تنفشق عن الارض الرخوة فلا يجتمع منها قدر يعتد به
قوله النوع الثالث ما يحدث في الارض وقد يعرض لجزء من الارض حركة بسبب ما يتحرك تحتها فيتحرك ما
فوقها ويسمى الزلزلة وذلك اذا تولدت تحت الارض بخار او دخان او ريح او ما يناسب ذلك وكان وجه
الارض متكاثفا عديم المنافذ والمسام او ضيقها جدا وحاول ذلك الخروج ولم يمكنه النفاذ فالارض تحرك في
ذاته وحرك الارض وربما يشقها لقوته وقد ينفصل منه نار محرقة واصوات هائلة لشدة المحاكة
والمصاكة وقد يسمع منها دوي لشدة الريح ولا يوجد الزلزلة في الاراضي الرخوة لسهولة خروج الابخرة وقلما
يكون في الصيف لقلة تكاثف وجه الارض والبلاد التي يكثر فيها الزلزلة اذا حفرت فيها ابار كثيرة
حتى كثرت مخالص الابخرة قلت الزلزلة بها وقد يصير الكسوف سببا للزلزلة لفقد الحرارة الكائنة عن
الشعاع دفعة وحصول البرد الحاقن للرياح في تجاويف الارض بالتخصيف بغتة ولا يحصل اثر البرد
الذي يعرض بغتة فعل ما لا يفعله العارض بالتدريج قوله وربما ينقلب الهواء اشارة الى اسباب
العيون والابار والقنوات وذلك ان الابخرة التي تحدث تحت الارض ان كانت كثيرة وانقلبت
مياها انشق منها الارض فان كان لها مدد حدث منها العيون الجارية وتجري على الولاء لعدم
عدم الخلاء فانه كلما جرت تلك المياه انجذب الى مواضعها هواء او بخار آخر يتبرد بالبرد الحاصل هناك
فينقلب ماء ايضا وهكذا الى ان يمنع مانع فيحدث دفعة او على التدريج وان لم يكن لتلك الابخرة مدد
حدثت العيون الراكدة وان لم يكن الابخرة كثيرة بحيث تشق الارض فاذا ازيل عن وجهها ثقل التراب
صادفت منفذا واندفعت اليه حدث منها القنوات الجارية والابار بحسب مصادفة المدد وفقدانه
وقد يكون سبب العيون والقنوات والابار مياه الامطار والثلوج لانا نجدها تزيد بزيادتها وتنقص
بنقصانها قوله ثم انهم معترفون يعني ان ما ذكر من الاثار العلوية اي التي فوق الارض والسفلية اي
التي على وجهها وتحتها انما هو راي الفلاسفة لا المتكلمين القائلين باستناد جميع ذلك الى ارادة الفاعل
المختار ومع ذلك فالفلاسفة معترفون بانها ظنون مبنية على حدس وتجربة بسبب تعذر اسبابها كما ترى في
الاحكام وفي تصاعد الابخرة وانعقادها وتقاطرها وعدم البرد الشديد ونحوه مما يعطل تخرج بالانفاس

كالثلج وفي المرايا من اختلاف الصور والالوان وانعكاس الاضواء على الانحاء المختلفة الى غير ذلك وبهذا
وامثاله من التجارب والمشاهدات يعتقد ظن استناد تلك الاثار الى طبائع وقوى واسباب وقد يضم اليها
من قرائن الاحوال ما يفيد اليقين الحدسي ويختلف ذلك باختلاف الاشخاص فيحصل اليقين للبعض
دون البعض واعترفوا ايضا بانه لا يمتنع استناد ما الى اسباب اخر لجواز ان يكون للواحد بالنوع
علل متعددة وان يكون صدوره عن البعض اقليا وعن البعض اكثريا وبان في جملة ما ذكروا من الاسباب
ما يكفي الحدس بانه غير تام السببية بل يفتقر الى انضمام قوى روحانية لولاها لما كانت كافية في
ايجاب ما هي اسبابه فان من الرياح ما يقلع الاشجار العظام ويختطف المراكب من البحار
وان من الصواعق ما يقع على الجبل فيدكه وعلى البحر فيغوص فيه ويحرق بعض حيواناته وما يقعد
في المتلى الى ظلا يحرقه ويذيب ما يصادمه من الاجسام الكثيفة الصلبة حتى تذيب الذهب في الكيس ولا
تحرق الكيس الا ما يحترق من الذوب ويذيب ضبة الترس ولا تحرق الترس وان من الكواكب ذوات
الاذناب ما تبقى عدة شهور ويكون له حركات طويلة وعرضية الى غير ذلك من الامور الغريبة التي لا يكفي فيها
ما ذكروا من الاسباب المادية والفاعلية بل لا بد من تاثير من القوى الروحانية وقد تواتر في بلاد الترك ونواحي
ارمن وبلغار من خواص النباتات والاحجار في شان السحب والرياح والامطار وغير ذلك ما يجزم العقل
بانه ليس صادرا عن النبات والحجر بل عن خالق القوى والقدر ويحكى عن واحد من الثقات انهم اذا
سافروا في الصيف فتعبوا واحدا منهم الكرب بعموم باستعمال بعض تلك الاحجار رتبتها ملا متضرعا في اثناء
ذلك الى الخالق سبحانه وتقا على طريقتهم وله رياضة عظيمة وترك للشهوات ونسك وطاعة مخصوصة مشهورة
باستنزال المطر حدث سحابة تدر ما تظل او تلك السفر فيها ريح يدفع عنهم البعوض فيسير معهم اذا ساروا
ويقف اذا وقفوا ويرجع اذا رجعوا وربما يستعمله فرقة اخرى معهم فيجيء بها فيكفيهم ويرتح لما خلاف جهة
هذه الريح والكار هذا عندهم من قبيل انكار المحسوسات واما حديث النبات الذي يشفي القيد من
الحديد على قوائم الفرس عند اصحابه فمشهور ولعمري ان النصوص الواردة في استناد امثال هذه
الاثار الى الفاعل المختار ما طعة وبكثرتها وطريق التهدي فيها ذلك واضح لكن من لم يجعل الله له نورا فما له

قوله الفصل الرابع

من نور شروع في رابع الاقسام التي رتب عليها الكلام في مقصد مباحث الاجسام
في التفصيل وهو في المركبات التي لها مزاج وقدم مقدمة لبيان حقيقة المزاج واقسامه وثلاثة مباحث
للاثار واي الاقسام الثلاثة للممتزج اعني المعدن والنبات والحيوان وذلك ويحسن ان الكلام في تعريف
مبني على قانون الفلسفة واما آخر في تفسير المزاج طريق التفريع على طريق التعريف بان يقول هو كيفية
متوسطة متشابهة حادثة من تفاعل العناصر المجتمعة المتصغرة الاجزاء فقوانا المتكسرة سورة كل من
كيفياتها الاربع لان ذكر المتوسط والمتشابهة انما يحسن بعد ذكر اجزاء العناصر واجتماعها وكيفياتها
في وعاء ذلك فوات حسن انتظام اللفظ ووضوح المعنى فان قيل اي حاجة الى ذكر المتوسط
مع الاحتراز عن توابع المزاج كالالوان والطعوم والروائح لان معنى التوسط ان يكون اقرب
الى كل من الكيفيتين المتضادتين من حاق طرفيها بمعنى ان يستحق بالقياس الى احد الباقي ويستبرد بالقياس
الى الاخر وكذا في الرطوبة واليبوسة واما ذكر التشابه على ما سبق ومعناه المتشابه دون الحرارة والبرودة
بدلها الملموسة لكن حسن التحديد وعبارة ابن سينا في القانون خارج عن القانون حادث لكن اذا تفاعلت
المزاج كيفية تحدث عن تفاعل كيفيات متضادة موجودة في عناصر متصغرة الاجزاء لتماس كل واحد منها

اكثر الآخر اذا تفاعلت بقواها بعضها في بعض حدث عن جملتها كيفية متشابهة في جميعها هي المزاج فسلك
طريق التعريف منحرفا الى طريق التفريع وحيث ما لم ترطه اعني قوله اذا تفاعلت الى آخره ان كانت صفة
لعناصر وقع بتكرار لا حاجة اليه وكان من فوائد المزاج احتمالا لا برتبط بما سبق الا بان يجعل صفة لكيفية
متشابهة فيذكر المحدود في الحد وان جعل الظرف متعلقا بقوله تحدث كان الواقع في موضع الجزاء حشوا
لا معنى له والظاهر ان قوله اذا تفاعلت الى آخره اخذ في طريق التفريع بعد تمام التعريف فاسند التفاعل
في التعريف الى الكيفيات على ما هو الظاهر من نظر الصناعة وفي التفريع الى العناصر بواسطة القوى التي هي
الكيفيات او الصور النوعية على ما هو الحق عند المحققين الفلاسفة فان قيل قد دخل في التعريف توابع
المزاج قلنا وكذلك اذا جعلنا الشرط من تمام التعريف لان اخراجها بقيد المتشابهة يفتقر الى ما ئيّ
فسروا به المتوسط بتعسف على ما نبّه عليه الشارح العلامة لانه ليس موضع هذا المقام من الكلام في مواضع ١ انه يعتبر
في المزاج تصغر اجزاء العناصر لان تاثير الجسم وان امكن بدون المماسة كما في تسخين الشمس للارض وجذب
المغناطيس للحديد لكن لا خفاء في انه في الامتزاج انما هو بطريق المماسة وهي تكثر بتكثر السطوح الحاصل
بتكثر الاجزاء الحاصل بتصغرها فكلما كان تصغر الاجزاء اكثر كان الامتزاج اتم ومنهم من جعل المماسة شرطا في تاثير
الجسم لانه لو لم يشترط وضع اصلا فما طل للقطع بان نار الحجاز لا تحرق حطب العراق وان اشترط المجاورة
ولو بتوسط او وسائط فالبعيد لا يتفعل الا بعد انفعال القريب القابل للانفعال وح فالمؤثر في البعيد هو
المتوسط بما استفاد من الاثر للقطع بان سخونة الجسم المجاور للهواء المجاور للنار انما هو بسخونة الهواء فلا يكون
التاثير بدون المماسة والجواب انه يجوز ان يكون القابل هو البعيد دون القريب فيتاثر بدون المماسة
كما في تسخين الشمس للارض وجذب المغناطيس للحديد ٢ انه لا يدعي حدوث المزاج من العناصر الاربع لان
كل منها فائدة لا تتم بدونها الكسر والانكسار وحدوث الكيفية المتوسطة المتشابهة وايضا ايرى المركب من الماء
والتراب لا يترتب عليه آثار الامزجة الا بعد تحليل الاجزاء وحرارة توثق مائة الهواء فعلى هذا الا يدعي
تحصيل الجزء الناري من الكون والفساد اذ لا ينزل من الاثير الا بالقسر ولا قاسر وبعضهم على انه يجوز
حدوث المزاج من اجتماع بعض العناصر فانها اذا تصغرت اجزاؤها جدا واختلطت تفاعلت لا محالة
وحدثت الكيفية المتوسطة ٣ ان عند امتزاج العناصر الفاعل والمنفعل هي الكيفيات الاربع في نظر الطبيعي
اذ لا اثبت عنده للصور النوعية واما الفلاسفة فلما اثبتوها بما سبق من الادلة فجعلوا الفاعل هو
الصورة بتوسط الكيفية التي لما دتها بالذات كحرارة النار او بالعرض كحرارة الماء ومعنى ما علمتها ان
تكسر مادة العنصر الآخر بالكيفية فتكسر سورة كيفية الآخر بمعنى ان يزول تلك المرتبة من مراتب تلك الكيفية
وتحدث مرتبة اخرى اضعف منها اما كون الفاعل هو الصورة فلانه لا يجوز ان يكون هو المادة لان شانها
القبول والانفعال ولا الكيفية لان تفاعل الكيفيتين اي كسر كل منها سورة الاخرى ان كان معا لزم ان
يكون الشيء مغلوبا عن شيء حال كونه غالبا عليه وان كان على التعاقب لزم ان يكسر سورة الاخرى لم ينكسر عنها
لزم ان يصير المغلوب عن الشيء غالبا عليه والغالب على الشيء مغلوبا عنه وذلك ان المنكسر عند ما كان
حوبا لم يقو على كسر الآخر فلما انكسر وضعفت قوته قوي على كسر الآخر وهذا محال واما توسط الكيفية فلان
مبدأ الكسر والانكسار هو التضاد وذلك في الكيفيات ولهذا لا يكسر صورة الهواء الباردة برودة الارض
ولا صورة الماء اي حرارة الهواء ونحو ذلك واعترض بان ما ذكر من الالزام لان تفاعل الصورتين
بواسطة الكيفيتين اما ان يكون معا فلازم كون الشيء غالبا مغلوبا معا لان الكيفية كما انها غالبة اذا

وصفا بها الكاسرة بكلا اذا كان اما وحل في ذلك بل يلزم اجتماع الكيفية السابقة التي بها الكسر والضعيفة الحادثة
بالانكسار في آن واحد وهو محال لانهما مرتبتان مختلفتان واما ان يكون على التعاقب فيلزم صيرورة المغلوب
غالبا وبالعكس والظهور بطلان هذا ولزوم كون المعلول مقارنا للعلة وشروطها اعترض في المواقف
على الشق الاول بان الصورة انما تفعل بواسطة الكيفية فتكون الكيفية شرطا في التاثير فيلزم اجتماع
الكيفية الكاسرة اي التي بواسطتها الكسر مع الحادثة اي الضعيفة التي تحدث بعد الانكسار والانفعال
والاعتراض مدفوع بوجهين احدهما ان القول بفاعلية الصورة تجوز والحق ان الصور والكيفيات معدات
لفيضان الكيفية المتوسطة من المبدأ المفارق بطريق اللزوم عند الفلاسفة لتمام الفاعل والقابل وبطريق
العادة عند غيرهم لكون الفاعل مختارا وح يبطل حديث العلة والمعلول وثانيهما ان المنكسر عند
الامتزاج من كل كيفية سورتها لا نفسها والكاسر نفس الكيفية المضادة لا سورتها للقطع بان سخونة الماء الشديد
الحرارة تنكسر بالماء البارد وان لم تكن في الغاية بل بالماء الفاتر بل بماء حار هو اقل حرارة واذا كان كذلك
فلا يمتنع ان تكون الكيفية المنكسرة كاسرة لسورة الكيفية المضادة ولا يكون هذا من اجتماع الغالبية
والمغلوبية في شيء لانا نقول نحو يصح القول بتفاعل الكيفيات من غير اعتبار للصور وههنا اعتراض
آخر وهو انا نجد حدوث الكيفية المتوسطة بمجرد تفاعل الكيفيات من غير ان يكون هناك صورة توجب انكسار
سورة الكيفية المضادة كما في امتزاج الماء الحار والبارد للقطع بان الصورة المائية لا تكسر البرودة فان زعموا
ان ليس ههنا فعل وانفعال اي كسر وانكسار ليلزم وجود صورة كاسرة بل تستعد المادة بواسطة
اجتماع المائين لزوال كيفيتيهما وحدوث كيفية متوسطة من المبدأ الفياض قلنا فليكن الامر في المزاج
ايضا كذلك فانه لا معنى لاستعداد الكيفية وضعفها الا بطلان كيفية وحدوث اخرى اشد منها او اضعف
بحسب اختلاف الاستعداد واما الرابع في الفاعل وان زعموا ان الكاسر لسورة برودة الماء هو الصورة النارية
التي احدثت الحرارة في الماء الحار قلنا فقد ظهر انه ليس بلازم ان يكون الكاسر للكيفية صورة بسيطة هو احد
اجزاء المركب فبطل قولكم في المزاج بان انكسار الكيفيات انما هو بصور عناصر الممتزج لم لا يشبه ان يكسر
الكاسر لسورة برودة الماء البارد المختلط بالماء الحار هو الصورة المائية بتوسط الحرارة العارضة لان
من قواعدهم ان صورة كل عنصر تفعل بالذات في مادته وفي مجاورة بواسطة الكيفية ذاتية كانت
كبرودة الماء او عرضية كحرارته فعلية كالحرارة والبرودة او انفعالية كالرطوبة واليبوسة ومادة كل عنصر
تنفعل بالذات عن صورته وبكيفيته الذاتية او العرضية الفعلية او الانفعالية عن مجاوره وعلى هذا الامر
على القائلين بكون الفاعل هو الصورة وارد على القائلين بكونه هو الكيفية من لزوم انفعال الكيفية الفعلية
منها اذا كان الكسر والانكسار بين الفعليتين اعني الحرارة والبرودة ولزوم فعلية الكيفية الانفعالية
منها اذا كان الكسر والانكسار بين الانفعاليتين اعني الرطوبة واليبوسة فان قيل ان كان في الفاعلية
خفاء فلا خفاء في ان المنفعل عند الامتزاج هو الكيفيات كحرارة النار وبرودة الماء وكذا البواقي
قلنا نعم بمعنى انها تزول ويحدث الكيفية المتوسطة واما الذي يتغير من حال الى حال فهو المادة
لا غير وكما لا يمتنع انفعالها في الكيفية الفعلية كالحرارة والبرودة لا يمتنع فعل الصورة بالكيفية الانفعالية
كالرطوبة واليبوسة للقطع بان صورة الماء مثلا انما تكسر يبوسة النار برطوبته لا ببرودته وصورة النار
تكسر رطوبة الماء بيبوستها لا بحرارتها الثالث ان معنى تشابه الكيفية المزاجية في الكل ان الحاصل
في كل جزء من الاجزاء المركبة او البسيطة للممتزج مماثل للحاصل في الجزء الآخر اي تساويه في الحقيقة النوعية

من غير تفاوت لا بالممتزج ان الجزء الناري كالجزء المائي في الحرارة والبرودة والرطوبة واليبوسة وكذا الهوائي
والارضي اذ لو اختلفت الكيفيات في اجزاء الممتزج وكان التشابه في الحس لشدة امتزاج الكيفيات الغير
الباقية على حالها بحيث لا يتميز عند الحس لما كان هناك فعل وانفعال ولم يتحقق كيفية وحدانية بها يستعد
الممتزج لفيضان صورة معدنية او نباتية او حيوانية او نفس انسانية عليه بل كان هذا مجرد تركيب ومجاورة
بين العناصر لا امتزاج لان الامتزاج هو اجتماع العناصر بحيث يحصل فيه الكيفية المتوسطة المتشابهة و
التركيب اعم من ذلك وكذا الاختلاط وقد يجعل مرادفا للامتزاج كذا في الشفاء وما ذكره في شرح القانون من
ان معنى التشابه في جميع الاجزاء ان يسخن بالقياس الى البارد ويستبرد بالقياس الى الحار وكذا في الرطوبة
واليبوسة قصدا الى دفع اعتراض الامام بدخول توابع المزاج في تعريفه مما لا يقبله صريح العقل وصحيح النقل
وما ذكرنا هو المفهوم من اللفظ والمذكور في كلام القوم فلا بد من استحالة العناصر في كيفياتها حتى
عرفت مما مضى ان الكون والفساد تبدل في الصور النوعية للعناصر بان يبطل صورة ويحدث اخرى مع
بقاء المادة والاستحالة تبدل في الكيفيات بان يزول كيفية ويحدث اخرى مع بقاء الصورة والاكتفاء في القول
بالمزاج بالمعنى المذكور اعني حدوث كيفية متوسطة متشابهة في كل جزء بحسب الحقيقة مبني على جواز استحالة كل عنصر
في كيفيته الفعلية والانفعالية حتى يكون الجزء الناري من الممتزج في الكيفية المتوسطة بين الحرارة والبرودة
والرطوبة واليبوسة كالجزء المائي والهوائي والارضي على السواء وزعم الامام انهم لم يثبتوا ذلك الا في
الماء حيث يستحيل من البرد الى الحر من غير كمون وبروز ولا ورود عليه من خارج وهو لا يستلزم جواز
استحالة الكل في الكل وكان الاطباء توكلوا في بيان هذا الاصل على الحكماء لكونه من مبادي علم الطب والحكماء
على الاطباء لكونه من فروع الطبيعي واصول الطب فبقي مهملا ورد بان جواز الاستحالة من لوازم جواز
الكون والفساد وبيانه في الكل بيان لجواز الاستحالة في الكل وتقريره على ما اشير اليه في الشفاء ان زوال
صورة وحدوث اخرى انما يكون عند تمام استعداد المادة وهو امر حادث يقع في زمان فلا بد من تغير
واقع على التدريج وليس ذلك في نفس الصورة لان وجودها وعدمها دفعي فتعين ان يكون في الكيفية
بان يتغير بضعف الكيفية التي تناسب الصورة التي تفسد وتشتد الكيفية التي تناسب الصورة التي تكون
ولا نعني بالاستحالة الا تغير الكيفية مع بقاء الصورة وما ذكره في المتن استدلال على ثبوت الاستحالة بوجه
آخر وهو انا لما اثبتنا فيضان الصور والنفوس لزم حدوث كيفية متوسطة متشابهة في جميع اجزاء
الممتزج استعدت المادة بذلك لقبولها وهذا نفس الاستحالة اعني زوال الكيفيات الصرفة في الاجزاء العنصرية
وحصول الكيفية المتوسطة وفيه بحث لجواز ان يحصل الاستعداد بمجرد اختلاط الاجزاء المصغرة بحيث
يحصل الكيفية المتوسطة بحسب الحس مع كون كل من الاجزاء البسيطة على صرافة كيفيتها ولهذا لم يصدق التعريف
على المزاج الثاني اعني الحاصل من امتزاج الاجزاء المصغرة للمركبات كمزاج الذهب الحاصل من
امتزاج الزيبق والكبريت ان جعلناه حادثا من انكسار الكيفيات بصور البسائط العنصرية
المخلوطة في الممتزج على ما يظهر من كلام الشيخ والامام اذا وضعنا حادثا في قطع من اللحم مثلا بين
جسم نباتي فاطر وارضي متكلس واما اذا جعلنا حدوثه بواسطة الصور النوعية للمركبات بان تفعل
الكيفية المزاجية للاجزاء الممتزجة لفيضان صورة نوعية عليها غير صور العناصر ثم يتفاعل الممتزجات
المختلفة بواسطة صورها وكيفياتها حتى يحدث كيفية متوسطة متشابهة في الكل كما في الذهب بواسطة الصورة
الزيبقية والكبريتية فلا يدخل في التعريف لانها لم يحدث من تفاعل العناصر بقواها اي صورها او كيفياتها

قوله فالمزاج نوع آخر وقد علم مما سبق ان المزاج كيفية ملموسة مغايرة بالنوع لما في العناصر من الكيفيات الصرفة
حاصلة في كل جزء من اجزاء الممتزج حتى الاجزاء البسيطة العنصرية وهي باقية على صورها النوعية وانما انكسرت
من كيفياتها الصرفة الى الكيفية المتوسطة وهذا رأي جمهور المشائين فان قيل لو كانت صور العناصر باقية
والصورة الحادثة بعد المزاج سارية في جميع اجزاء الممتزج لزم ان يكون النار مثلا مع الصورة النوعية
متصفة بالصورة الذهبية وهو محال بل يكون المولد من عنصر واحد فقط فيجوز ان يكون الصورة
الحادثة انما تسري في الاجزاء المركبة دون البسيطة او يكون تلك البسائط انما هي مشروطة بالامتزاج
ثم ههنا مذاهب اخر فاسدة ١ ان العناصر باقية على صورها وصرائف كيفياتها وانما تحس الكيفية المتوسطة
لفرط الاختلاط وعدم الامتياز عند الحس ورد بان عدم بقاء العناصر على صرائف كيفياتها عند كاسرها
معلوم قطعا ٢ ان امتزاج العناصر وتفاعلها مؤد بها الى ان تخلع صورها ولا يكون لواحد منها
صورتها الخاصة ويلبس الجميع صورة واحدة فمنهم من جعل تلك الصورة
امرا متوسطا بين الصور المتضادة للبسائط ومنهم من جعلها صورة اخرى للنوعيات اي صورة نوعية
لبعض الانواع الموجودة في الاعيان ورد بوجهين احدهما ان تفاسد الصورة سواء كان على وجه
الانكسار او الزوال بالكلية اما ان يكون معا او على التعاقب وكلاهما فاسد لما عرفت في الكيفيات
ولا يجوز ان يجعل الفاعل ههنا هو الكيفية كالصورة في انكسار الكيفيات لانه بها والصورة فسادة
آثارها اعني الكيفيات وثانيهما انه لو كان كذلك لما انحلت اجزاء الممتزج بالتبخر والتقاطر والتوبل
واللازم باطل بحكم التجربة والا يبق ثم المزاج من حقيقة المزاج وكيفية حصوله وهذا بيان اقسامه
الاعتدال الحقيقي او العرضي والخارج عنه بكيفية او اكثر وقد سبق ان المزاج كيفية متوسطة بين الكيفيات
الاربع اعني الحرارة والبرودة والرطوبة واليبوسة وسميت قوى باعتبار كونها مبادي التغيرات
على ما هو المصطلح في صناعة الطب والقوة اسم لما هو مبدأ التغير من آخر في آخر من حيث هو آخر فالمزاج
ان كان على حد التساوي في مقادير القوى الاربع شدة وضعفا فمعتدل حقيقي والا فغير معتدل او التساوي
في مقادير القوى لا يستلزم التساوي في مقادير العناصر لجواز ان يكون عنصر مغلوبا في الكمية قويا
في الكيفية وبالعكس واكد صاحب القانون التساوي بالتقاوم حيث قال الاعتدال ان يكون مقادير
الكيفيات المتضادة متساوية متقاومة وهم بعض الشارحين ان تساوي مقادير الكيفيات اشارة الى تساوي
مقادير العناصر فان تساوي السوادين مثلا في القدر عبارة عن تساوي محليهما والتقاوم اشارة الى
تساوي الكيفيات شدة وضعفا وذلك لانه حكم بامتناع وجود هذا المعتدل المساوي فيقول عناصره الى
احيازها فلا يتحقق الاجتماع ريثما يحصل الفعل والانفعال وتساوي الميول لا يمكن بدون تساوي مقادير
مقادير اجرام العناصر حجما وتساوي كيفياتها قوة وضعفا اما الاول فلانه ذكر ان الغالب في الكم
يغلب الميل لا محالة واما الثاني فلان الميول يختلف باختلاف الكيفيات انفعالاتها قد يعاون
الصورة النوعية في احداث الميل وقد يعاوقها عنه فان الماء المبرد بالثلج اميل الى مكانه من الماء المسخن
بالنار فلا يوجد المعتدل الذي يمتنع وجوده بتساوي ميول من تساوي عناصره كما وكيفا ثم بيان الخارج
عن هذا الاعتدال الانحصري ثمانية ولم يدع احد هذا الانحصار لكنه مع المعتدل الفرضي والخارج عنه وهما
تسعة على ما سيجيء خارج عن هذا الاعتدال وعنه نظر اما اولا فلان المفهوم من مقادير الكيفيات مراتبها
في الشدة والضعف لا امتدادها بحسب المسافة فلا يكون بحسب مقادير اجرام العناصر واما ثانيا

فلان كيفيات العناصر مختلفة في الشدة والضعف حتى جعلوا حرارة النار اضعاف برودة الماء مثلا فكيف
يتصور تساوي اجرام العناصر مع تساوي قوى كيفياتها حتى يكون الحكم بامتناع وجوده مبنيا على تلازم
الاجزاء الى الافتراق بسبب اختلاف الميول واما ثالثا فلان ادعاء الانحصار الخارج عن هذا الاعتدال
في الثمانية صريح في كلام القانون متصلا بكلامه في هذا الاعتدال وجعل المعتدل الفرضي مع الاقسام
الثمانية التي هي خارجة حاصرة للانحصار وهم اخر ربما يكون جميع ذلك احد الاقسام الثمانية التي هي خارجة عن هذا
الاعتدال اعني الحقيقي وهو ممنوع لمعنى يجوز ان يكون الاجتماع المؤدي الى الفعل والانفعال
حاصلا باسباب اخر غير غلبة الكيفيات كان يكون حدوث اجزاء النار تحت الارض مثلا فيمنع كل منهما
صاحبه عن الميل الى حيزه او كيفيتين غير متضادتين شرطا انه لا يمكن الخروج عن الاعتدال
بالحرارة والبرودة جميعا او بالرطوبة واليبوسة جميعا لان الميل عن طرف الوسط الى الحرارة مثلا
معناه زيادة الحرارة على البرودة فكيف يتصور مع ذلك زيادة البرودة على الحرارة وهذا يبطل ما قيل
يجوز الخروج بكيفيات ثلث فيزيد على الاقسام الثمانية اربعة اخرى هي المزاج الحار البارد الرطب او
اليابس والمزاج الرطب اليابس الحار او البارد نعم يتصور ذلك لو اشترط في المعتدل التساوي اجرام
العناصر ايضا بان يزيد جرم الحار والبارد جميعا او الرطب واليابس جميعا قوله وهو يعني المعتدل على
ما كان هو المعتدل الحقيقي مشتقا من التعادل بمعنى التساوي وهذا هو المعتدل العرضي والطبي المستعمل
في صناعة الطب مشتقا من العدل في القسمة ومعناه المزاج الذي قد توفر فيه على الممتزج من كميات العناصر
وكيفياتها القسط الذي ينبغي له ويليق بحاله ويكون انسب بافعاله مثلا شأن الاسد الجرأة والاقدام
وشأن الارنب الجبن والخوف فيليق بالاول غلبة الحرارة وبالثاني غلبة البرودة وهذا الاعتدال
يعرض له ثمانية اعتبارات لان اليقية المزاج للممتزج اما ان يكون بحسب الافعال المطلوبة من النوع
او من الصنف او من الشخص او العضو وكل من ذلك يعتبر اما بالقياس الى الخارج اعني للنوع الى سائر
الانواع وللصنف الى سائر الاصناف من ذلك النوع وللشخص الى سائر الاشخاص من ذلك الصنف
وللعضو الى سائر الاعضاء من ذلك البدن واما بالقياس الى الداخل اعني للنوع الى ما له من
الاصناف وللصنف الى ما له من الاشخاص وللشخص الى ما يعرض له من الاحوال وكذا للعضو مثلا للبدن
الانسان مزاج هو اليق من حيث انه انسان من مزاج اي نوع فرض بحيث اذا خرج عنه فسد
تعطلت الافعال المختصة بهذا النوع وله مراتب تتردد فيها بين طرفي افراط وتفريط يعبر عنها بعرض
المزاج للقطع بان ليس جميع افراد الانسان على مزاج واحد وليس ايضا كل مزاج صالحا للصورة
الانسانية ولنفرض ان حرارته لا تزيد على عشرين ولا تنقص عن عشرة بل تتردد بينهما فاذا زادت على عشرين
لم يكن الممتزج انسانا بل فرسا واذا انتقصت عن عشرة لم يكن انسانا بل ارنبا ثم لا محالة يكون هناك
واسطة بين حدي الطرفين اعني الافراط والتفريط يعني انه اليق به من حيث انه انسان من مزاج
اي فرد فرض من افراد الانسان ويكون افضل امزجة الانسان واقربها الى الاعتدال الحقيقي
ويوجد في شخص في غاية الاعتدال من صنف هو في غاية الاعتدال في سن يبلغ فيه النشو غايته وهو ولئن
لم يكن الاعتدال الحقيقي الذي حكموا بامتناع وجوده لكنه بعيد الوجود اذ لا يوجد الا في شخص واحد
بحكم الاطباء وهو شخص وانقاس اليه سائر الاشخاص وكذا للتركي مزاج خاص هو اليق به من حيث
انه تركي من امزجة سائر اصناف الانسان له عرض اي سعة لو خرج الشخص عنها لم يكن تركيا بل صقلبيا او

ولد واسطى النوع من اى فرد يفرض من افراد التركى هى اعدل امزجة الصنف وان لم يلزم ان يكون اعدل امزجة
النوع وكذا لزيد مزاج هو الشخص من حيث هو هذا الشخص المعين اى انسب بالصفات المخصوصة من
امزجة افراد ذلك الصنف وهو المزاج الذى يجب ان يكون زيد عليه ليكون موجودا حيا صحيحا لم لا
ضعفا لكن لا يسع صورة ان مراض وهو شابا غير مراض وهو شيخ او صبى او كهل ولهذا طرفا افراط
وتفريط لا يتعداهما ضرورة ان ليس كل مزاج صالحا له مع اختصاصه بمزاج معين وبينهما واسطة
اذا حصل لزيد كان على افضل ما ينبغى ان يكون عليه يعنى ان المزاج الذى هو ذلك الوسط اصلح للافعال
من المزاج الذى لو مال الى ما يرا و قاه وكذا للقلب مزاج هو النوعى من امزجة سائر اعضاء البدن عرض
له طرفان اذا تجاوزهما لم يكن قلبا وهو واسطة اذا حصلت للقلب كان على افضل ما ينبغى له ان يكون عليه فظهر
ان عرض مزاج النوع يشتمل على امزجة اصنافه لان عرض الصنف بعض عرض النوع وعرض مزاج الصنف
يشتمل على امزجة اشخاصه وعرض مزاج الشخص على امزجته فى حالاته وليس مزاج العضو داخلا فى
العروض المتقدمة لانها انما حصلت باعتبار مجموع البدن من حيث هو مجموع اذ الكلام فى الاعضاء الحارة
والباردة والرطبة واليابسة يستحيل ان يكون مزاج مجموع البدن مزاج عضو واحد فان قيل
العضو نوع من انواع الكائنات يشتمل على اصناف يشتمل على اشخاص فينبغى ان يعتبر له اعتدال نوعى
وصنفى وشخصى لكل منها بالقياس الى الداخل والخارج دون ان يجعل قسما برأسه مقابلا لها قلنا
نعم الا انهم نظروا الى ان الطب نظره فى احوال بدن الانسان واعضائه من حيث كونها على اعتدالها او
خارجة عنه واعتبار مزاج البدن انما هو باعتبار تركبه من اعضائه ويعتبر لها فى المزاج بان يكون حرارة
ما هو حار منها كالقلب يعادل برودة ما هو بارد منها كالدماغ ويبوسة ما هو يابس منها كالعظم يعادل
رطوبة ما هو رطب منها كالكبد بحيث اذا انسب جميع ما فى البدن من الحرارة الى جميع ما فيه من البرودة يكون
قريبا من التساوى وكذا الرطوبة مع اليبوسة وبالجملة يكون الحاصل من المجموع قريبا من الاعتدال الحقيقى
ثم الاعضاء فى انه ليس هنا اعنى به مزاج جملة البدن المعبر عنه بالمزاج الشخصى اختلاط الاجزاء الاعضاء
وتصغيرها وتمازجها وكانه مجرد وضع واضافة للبعض الى البعض او كيفيات تحصل لجميع الاعضاء
من جهة مجاورة بعضها لبعض بمجرد المجاورة من غير امتزاج واختلاط للاجزاء والخارج عن هذا الاعتدال
يعنى الاعتدال الفرضى المعتبر بحسب الطب بحسب ثمانية لانه اما ان يكون بكيفية واحدة من الاربع فيكون
احر مما ينبغى او ابرد او ارطب او ايبس واما بكيفيتين غير متضادتين فيكون احر وارطب او ايبس
او ابرد وارطب او ايبس واعترض الثانى فى شرح الملخص بان الخروج عن هذا الاعتدال بكيفيتين
متضادتين ممكن بان يزيد الحرارة والبرودة جميعا على القدر اللائق بالممتزج او ينقصا عنه وكذا
الرطوبة واليبوسة ولا يلزم من ذلك كون المتضادين غالبين ومغلوبين معا كما فى الخارج
عن الاعتدال الحقيقى لان المعتبر ثمة زيادة كل على الاخرى وههنا على القدر اللائق لا على الاخرى
واذا جاز ذلك فالخروج اما ان يكون بكيفية او كيفيتين او ثلاث كيفيات او الكيفيات الاربع جميعا
والاول ثمانية اقسام حاصلة من ضرب اربع اعنى الكيفيات فى اثنين اعنى الزيادة والنقصان والثانى
اربع وعشرون قسما لان الكيفيتين الخارجتين اما الحرارة مع البرودة او مع الرطوبة او مع اليبوسة
واما البرودة مع الرطوبة او مع اليبوسة واما الرطوبة مع اليبوسة فهذه ستة تضربها فى اربع حالات
هى زيادة الكيفيتين ونقصانهما او زيادة الاولى مع نقصان الثانية وبالعكس والثالث اثنان وثلثون

قسما لان الخروج اما بالحرارة مع البرودة والرطوبة او مع البرودة واليبوسة او مع الرطوبة واليبوسة
واما بالبرودة مع الرطوبة واليبوسة تصير اربع تضربها فى ثمانى حالات هى زيادة الكيفيات الثلاث
ونقصانها وزيادة كل من الثلث مع نقصان الاخريين ونقصان كل مع زيادة الاخريين والرابع ستة
عشر قسما على عدد الحالات الممكنة اعنى زيادة الكيفيات الاربع ونقصانها وزيادة كل منها مع نقصان الثلث
الباقية وبالعكس فهذه ثمانية وزيادة كل اثنين مع نقصان الاخريين وهذه ستة لان كل اثنين اما
الفاعلتان واما المنفعلتان واما كل من الفاعلتين مع كل من المنفعلتين والمعترض قد اخل بهذه
الاقسام فجعل اقسام الممكنة ثلثة وستين فالمستوفى ما العلامة الشيرازى ثمانين ثم اجاب بان مقتضى
هذا الاعتدال هو ان يتوفر على الممتزج من كيفيات العناصر وكيفياتها القسط الذى هو اللائق بحاله والانسب
بافعاله اعنى ان يكون الحرارة والبرودة فيه على نسبة تلائم افعاله على الوجه الافضل الاليق وكذا
الرطوبة واليبوسة فما دامت هذه النسبة محفوظة كان الاعتدال باقيا وان فرض زيادة او نقصان
فى مقادير الكيفيات مثلا اذا كان اللائق بالممتزج ان يكون الحار ضعف البارد كان يكون الحار عشرة
والبارد خمسة الى عشرة فاذا زادت الفاعلتان فصارت الحرارة اثنى عشر والبرودة
ستة او انتقصتا فصارت الحرارة ثمانية والبرودة اربعة فان الاعتدال باق لبقاء النسبة والا صارت
البرودة ستة مع كون الحرارة اثنى عشر فليس هذا خروجا عن الاعتدال بالكيفيتين بل بالبرودة فقط اذ
المزاج صار ابرد مما ينبغى لا احر او مع كون الحرارة ثلثة عشر فليس الا خروجا عن الاعتدال بالحرارة حيث
صار احر مما ينبغى وكذا فى الرطوبة واليبوسة والحاصل انه اذا كانت النسبة الفاضلة ان يكون الحرارة
ضعف البرودة مثلا فتغير النسبة اما ان يكون بزيادة الحرارة على الضعف او نقصانها او زيادة
البرودة على النصف او نقصانها ولا يتصور مع زيادة الحرارة على الضعف نقصان البرودة عن النصف
ولا مع نقصانها عن الضعف زيادة البرودة على النصف وكذا الكلام فى كيفيات العناصر فلا يرد
ههنا ما يرد على الاعتدال الحقيقى لما اعتبر فيه تساوى العناصر فى الكم انه جاز الخروج عنه بالعنصر
الحار والبارد جميعا بان يزيد احدهما على الاخرين وذلك لان المعتبر ههنا نسبة بين كيفيات العناصر
كالضعف والنصف مثلا فتغير النسبة لا يتصور الا مثلما ذكر فى الكيفيتين فلسائل ان يمنع له بعد الخروج بالكيفيتين
المتضادتين عن الاعتدال الشخصى بالنسبة الى الداخل بان يصير مزاج قلب زيد احر وايبس من اعتدال
الشيوخ ومزاج دماغه ابرد وارطب او بالعكس وذلك لانه ليس هناك كيفية متوسطة يحكم ببقائها ما
دامت النسبة محفوظة وان كانت لعارض يخليه واختلفوا فى اعدل الاقاليم بعد ما اتفقوا على انه
لما اعتبر الانواع كان اعدل الامزجة اى اقربها الى الاعتدال الحقيقى مزاج نوع الانسان لانه متعلق
للنفس الناطقة الاشرف فلا بد ان يكون اشرف اى اقرب الى الوحدة وابعد عن التضاد والكثرة ولانه
اصلح الانواع للافعال المختلفة التى يحتاج بعضها الى الحرارة كالهضم وبعضها الى البرودة كالامساك
وبعضها الى اليبوسة كالحفظ وبعضها الى الرطوبة كالادراك واختلفوا فى اعدل الاصناف بالنظر الى
اصناف المعلومات فقال ابن سينا سكان خط الاستواء اى المواضع الموازية لمعدل النهار ولذلك
لتشابه احوالهم فى الحر والبرد لتساوى ليلهم ونهارهم دائما ولانه ليس صيفهم شديد الحر لان
الشمس تزول عن سمت راسهم سريعا لما تقرر وثبت ان حركتها فى الميل اسرع بالبعد عن معدل
النهار اسرع عند الاعتدالين وابطأ عند الانقلابين ولا شتاؤهم شديد البرد لان الشمس لا تبعد

عن سمتهم كثيرا فلا تعظم التفاوت بين صيفهم وشتائهم ومع ذلك تمام كل منهما فصلين وهي شهر ونصف فلا يكون
الفصول فيهما كما انه في الشمس لا يسامتهم عن بعد كثير بل عن قرب من المسامتة فهم دائما مستقلون في حالة
متوسطة الى الحر تشابهها وكانهم في الربيع دائما وقد استدل بعضهم على مساواة هذا الرأي لو كان احد مما
ان الشمس تسامت رؤوسهم في السنة مرتين ثم لا تبعد عن المسامتة باكثر من اربعة وعشرين جزءا ويكتنف
على ما هو غاية الميل الكلي فهم دائما في المسامتة او في القرب منها فيكون حرارتهم مفرطة لان قرب
المسامتة في زمان يسير كما في الصيف عندنا مع تقدم برد الشتاء المخرج للهواء عن استعداد التسخين
يسخن جدا فهذا اولى وجوابه ان مسامتتهم لم يعدوا زواياها افعل نكاية وتسخينا للهواء من المسامتة
او القرب منها في البلاد ذوات العروض لان قرب المسامتة يبقى هناك اياما كثيرة ويكون النهار
اطول من الليل طولا ظاهرا او السبب الدائم وان ضعف فقد يكون اكثر تأثيرا من غير الدائم وان قوي
كالحديد المحمى بنار لينة مدة وفي نار قوية لحظة وبما بيناه ان زمان وصول الشمس الى اول السرطان شتاء لخط
الاستواء لكون الشمس على غاية البعد عن سمت رأسهم وصيف تقع عرضها سبع واربعون ضعف الميل
الكلي كبلدة سراي لكونها على غاية القرب عنها مع ان بعدها عن سمت رأس المقيمين على الاستواء فيكون
في شتاء خط الاستواء اكثر من صيف البلدة بل اكثر اضعافا لان ما قبل هذه الحالة من اسباب السخونة
والاصل الذي من اسباب البرودة ولو كان في شتائهم هذا مما طلبك حر صيفهم وجوابه منع تشابه
في الفصلين في المقيمين وانما يلزم لو انحصر سبب الحر في قرب الشمس من سمت الرأس وهو ممنوع
لجواز ان يشتد حر صيف البلدة المفروضة بسبب تزايد طول النهار على الليل الى الضعف تقريبا لان طول
نهارها يبلغ ستة عشر ساعة تقريبا وقصر ليلها الى ثماني ساعات كذلك بخلاف خط الاستواء فان الليل و
النهار هناك دائما على التساوي معتدل الحر والبرد وايضا المألوف لا يؤثر فلعل اهل خط الاستواء
لا تفهم بالحر الا ما هو اشد حرا منهم ولا يسخن من حر مسامتة الشمس مستبردون الهواء عند بعد المسامتة
اعني عند كون الشمس في الاول بين ميلي الاعتدال بخلاف البلدة المفروضة فان الحر يشتد على مقيميها ...... اعرض
ويؤثر فيهم لعدم التفهم به ولا يتفاءلهم الى شدة البرد وان كان على التدريج ولا يخفى على المنصف
ضعف هذا الجواب ولكل اشتراك حر البلدة الى الاسباب الارضية واما الجواب عن احتجاج ابن سينا
على كون سكان خط الاستواء اقرب للاعتدال على الاعتدال الحقيقي بالنظر الى اوضاع العلويات
فهو ان تشابه الاحوال يعني انه لا يطرأ عليهم تغير يعتد به ولا يلحقهم نكاية من حر او برد لا يفيد الا
اعني قربهم من الاعتدال الحقيقي الذي هو تساوي الكيفيات لجواز ان يكون التابع في الحرارة الا هو دوما
المألوفة كذلك وقد ذهب جمع من الاوائل وكثير من المتاخرين الى ان اعدل الاصناف سكان الاقليم
الرابع استدلالا بالآثار كما هو مذكور في المتن غني عن الشرح وفيه اشارة الى دفع اعتراضين
احدهما ان كثرة التوالد والتناسل وتوفر العمارات وغيرهما من الكمالات انما تتبع الاعتدال
العرضي الذي هو توفر القسط الاليق من الكيفيات لا الحقيقي الذي هو تساويها وهو النزاع ووقع
ان المعتدل العرضي كلما كان الى المعتدل الحقيقي اقرب وبالواحد المعتدل انسب كان بما هو فيه الكمال
اجدر فيتم الاستدلال بزيادة الكمال على زيادة القرب من الاعتدال الحقيقي على ما هو المطلوب وثانيهما ان
الكمالات في خط الاستواء وكثيرها في الاقليم الرابع يجوز ان يكون عائدة الى الاسباب الارضية دون
اوضاع العلويات وجوابه ان الحدس يشهد بما ذكرنا وحكم بطلان ان لا يوجد في خط الاستواء

ومواد الاقاليم الآفاق توجب تفاوتا خالية عن الموانع الارضية ولا في الاقليم الرابع على كثرة بلاد وما يليه خالية
للاسباب العلوية فان قيل اذا صح الاستدلال على اعتدال الاقليم الرابع بكونه وسطا بين الاقاليم
بعيدا عن افراط الشمالية والاحتراق الجنوبية فالاولى ان يستدل على اعتدال خط الاستواء بكونه على
حاق الوسط من الشمال والجنوب قلنا التوسط ههنا توسط بين ما هو من اسباب الحر والبرد
اعني قرب المسامتة وبعدها بخلاف التوسط بين القطبين فان شمس الشمس الحاصل على الاستواء واقع حالة
التوسط دائما في المسامتة او القرب منها وانما يصح الاستدلال لو كان غاية الحر والبرد تحت نقطتي
الجنوب والشمال وليس كذلك **قوله** واما المباحث بعد الفراغ عن مقدمة العلم الرابع من الاقسام
الاربع المرتب عليها الكلام فيما يتعلق بالاجسام على التفصيل وهو في المركبات التي لها مزاج شرع
في مباحثه وهي بلغه حسب اقسام الممتزج المسماة بالمواليد الثلثة اعني المعادن والنبات والحيوان
ووجه الحصر ان الممتزج ان تحقق فيه مبداء التغذية والتنمية فاما مع تحقق مبداء الحس والحركة
الارادية وهو الحيوان او بدونه وهو النبات وان لم يتحقق ذلك فيه فالمعادن وانما لم تحقق
مبداء الحس والحركة لانه لا قطع بعدمهما في النبات والمعدن بل ربما يدعى حصول الشعور والارادة
للنبات لامارات تدل عليه لكن مثل ما يشاهد من ميل النخل الانثى الى الذكر وتعشقها به بحيث لو لم
يلقح منه لم تثمر وميل عروق الاشجار الى جهة الماء وميل اغصانها الى الصعود ومن جانب الموانع
الى الفضاء ثم هذا ليس ببعيد عن القواعد الفلسفية فان تباعد الارض عن الاعتدال الحقيقي ذي تمام هو
على غاية من التدريج فانتقاض استحقاق الصور الحيوانية وخواصها لا بد ان يبلغ قبل الانتفاء
الى حد الضعف والخفاء وكذا النباتية ولهذا اتفقوا على ان من المعدنيات ما وصل الى افق النباتية
ومن النباتات ما وصل الى افق الحيوانية كالنخل والمراد بالاشارة بقوله عليه السلام اكرموا عمتكم النخلة
قوله والمراد بالحيوان اشارة الى دفع ما يورد على حصر الاجناس في الثلثة حيث يوجد اشياء
ليس فيها مبداء الحس والحركة مع القطع بانها ليست من النبات او المعدن كبعض اجزاء الحيوان
ومتولداته كالعظم والشعر واللبن والعسل واللؤلؤ والابريسم وما اشبه ذلك واشياء لا يطلق
عليها اسم النبات والمعدن كالثمار وما يتخذ منها وكالزنجار والشنجرف ونحو ذلك **قوله**
(المطلب الاول) اقسام المعدني خمسة ذائب منطرق وذائب متسخل وذائب غير منطرق ولا متسخل غير ذائب
لفرط الرطوبة وغير ذائب لفرط اليبوسة فالاول اي الذائب المنطرق هو الجسم الذي اتحد فيه الرطب
واليابس بحيث لا تقدر النار على تفريقهما مع بقاء دهنية قوية بسببها يقبل ذلك الجسم الانطراق
وهو الاندفاع في العمق لانبساط في العرض للجسم في الطول والعرض قليلا قليلا دون انفصال في الاوبار
فيقال الجسم سبب تلازم رطبه ويابسه والمشهور من انواع الذائب المنطرق سبع الذهب والفضة
والرصاص والاسرب والحديد والنحاس والخارصيني قيل هو جوهر شبيه بالنحاس يتخذ منه
مرايا لها خواص وذكر الخازني انه لا يوجد في عهدنا والذي يتخذ منه المرايا ويسمى بالحديد الصيني
والمغشوش مخمر مركب من بعض الفلزات وليس بالخارصيني والذوبان في غير الحديد ظاهر
واما في الحديد فيكون بالحيلة على ما يعرفه ارباب الصنعة ومهدت الامارات بان مادة الاجساد
السبع هي الزيبق والكبريت واختلاف الانواع والاصناف على ذلك اختلاف صفاتهما واختلاطهما
وتاثير الحرارة فيها عن الآخر اما الامارات فهي انها يسما الرصاص يذوب الى مثل الزيبق والرسق

والمراد بالحيوان ما يعمه واجزاءه ومتولداته كالشعر
والعظم واللبن والابريسم واللؤلؤ وبالنبات ما يعم
كالاشجار والثمار وما يتخذ منها والمرجان وبالمعدن
ما سوى ذلك من المركبات ولو بالصنع كالزنجار
والشنجرف ليتم حصر الاجناس وانما صرح بالانواع
لئلا يسبق الى الفهم [illegible] منه

يتعقد بواسطة الكبريت الى مثل الرصاص والزيبق يتعلق بهذه الاجساد ثم الزيبق مركب من مائية كثيرة
واستحالة علم الصنعة ايضا يشهد بذلك واعترض عليه الامام بانه لو كان الامر كذلك لوجد كل من
الزيبق والكبريت في معدن الآخر وفي معادن هذه الاجساد وهو ممنوع بانه يجوز ان يكون عدم
الوجدان لتعذرهما بالامتزاج واما كيفية تكونها فهي انه اذا كان الزيبق والكبريت صافيين وكان
انطباخ احدهما بالآخر تاما فان كان الكبريت مع نقائه ابيض غير محترق يكون الفضة وان كان
احمر وفيه قوة صباغة لطيفة غير محترقة يكون الذهب وان كانا نقيين وفي الكبريت قوة صباغة
لكن وصل اليه قبل كمال النضج برد مجمد عاقد يكون الخارصيني وان كان الزيبق نقيا والكبريت
رديا فان كان مع الرداءة فيه قوة احراقية يكون النحاس وان كان غير شديد المخالطة بالزيبق
بل مداخلا اياه سافا سافا فيتولد الرصاص وان كان الزيبق والكبريت رديئين وقوي التركيب
وفي الزيبق تخلخل ارضي وفي الكبريت احراق يكون الحديد وان ضعف التركيب يكون الاسرب واصحاب
الصنعة يصححون هذه الدعاوى بعقد الزيبق بالكبريت انعقادا محسوسا يحصل لهم بذلك غلبة الظن
بان الاحوال الطبيعية تقارب الاحوال الصناعية واما القطع فلا يدعيه احد قوله ويكونها
بالصنع يعني ان الكثير من العقلاء ذهبوا الى ان تكون الذهب والفضة بالصنع واقع ووجه ابن
سينا الى انه لم يظهر له امكانه فضلا عن الوقوع لان الفصول الذاتية التي بها يصير هذه الاجساد
انواعا امور مجهولة والمجهول لا يمكن ايجاده نعم يمكن ان تصبغ النحاس بصبغ الفضة والفضة بصبغ
الذهب وان يزال عن الرصاص اكثر ما فيه من النقص لكن هذه الامور المحسوسة يجوز ان لا يكون
هي الفصول بل عوارض ولوازم واحتج بانا لا نعلم اختلاف الاجسام بالفصول والصور النوعية
والفصول الذاتية بل هي متماثلة لا تختلف الا بالعوارض التي يمكن زوالها بالتدبير ولو سلم فان اريد بمجهولية
الصور النوعية والفصول الذاتية انها مجهولة من كل وجه فممنوع كيف وقد علم انها مبادئ لهذه
الخواص والاعراض وان اريد انها مجهولة بحقائقها وتفاصيلها فلا نسلم ان الايجاد موقوف على العلم
بذلك وانه لا يكفي العلم بجمع المواد على وجه يحصل الظن بفيضان الصور عليها لاسباب لا نعلم على
التفصيل كالحية من الشعر والعقرب من الباذروج وكذلك يمكن صنع الترياق وما فيه من
الخواص والآثار تشابها على امكان ذلك يعم الكلام في الموضوع وفي العلم بجمع المواد وتحصيل
الاستعداد ولهذا اشتغل الكيمياء لعقلاء مثلا من اسم بلا مسمى قوله والثاني اي الذائب المشتعل
هو الجسم الذي فيه رطوبة دهنية مع يبوسة غير مستحكمة الامتزاج ولذلك تقوى النار على تفريق رطبه
عن يابسه وهو الاشتعال وذلك كالكبريت المتولد من مائية تخمرت بالارضية والهوائية تخمرا شديدا
بالحرارة حتى صارت تلك المائية دهنية وانعقدت بالبرد وكالزرنيخ وهو كذلك الا ان الارضية
فيه اقل قوله والثالث اي الذائب الذي لا ينطرق ولا يشتعل ما ضعف امتزاج رطبه ويابسه
وكثرت رطوبته المنعقدة بالحر واليبس كالزاجات وتولدها من ملحية وكبريتية وحجارة وفيها
قوة بعض الاجساد الذائبة وكالاملاح وتولدها من ماء خالطه دخان حار لطيف كثير النارية
وانعقد باليبس مع غلبة الارضية الدخانية ولذا يتخذ الملح من الرماد المحترق بالطبخ والتصفية
قوله والرابع اي الذي لا يذوب لا ينطرق لرطوبته ما استحكم الامتزاج بين اجزائه الرطبة
العالية والاجزاء اليابسة بحيث لا تقوى النار على تفريقها كالزيبق وتولده من مائية خالطت

مان لم

الزيبق

جدا وارضية كبريتية بالغة في اللطافة قوله والخامس اي الذي لا يذوب ولا ينطرق لليبوسة ما اشتد
الامتزاج بين اجزائه الرطبة والاجزاء اليابسة المستولية بحيث لا تقدر النار على تفريقها مع احالة
البرد للمائية الى الارضية بحيث لا يبقى رطوبة حقيقية دهنية ولذا لا ينطرق ولما ان عقده باليبس لا
يذوب الا بالحيلة بحيث لا يبقى ذلك الجوهر بخلاف الحديد المذاب وذلك كالياقوت واللعل والعقيق
والزبرجد ونحو ذلك من الاحجار قوله ومرجع المعدنيات الى الابخرة والادخنة فانها اذا كثرت
كثرة قوية بحيث تتحرك الارض فتخرج عيونا او زلازل وان ضعفت تحتبس في باطن الارض وتمتزج
بالقوى المودعة من الاجسام التي هناك على ضروب مختلفة فتستعد تلك الاجسام لقبول صور وقوى
وصور يكون بها انواعا من الجواهر المعدنية ويختص كل نوع ببقعة تناسبه له فربما يكون زرع في
بقعة اخرى لم يتولد منه شيء لان القوة المولدة التامة في تلك الارض والافضاء من ان بعضها مما يتولد
بالصنع تهيئة المواد وتكميل الاستعداد كالنوشادر والملح والا في ان مثل الذهب والفضة
واللعل وكثير من الاحجار مما يتعلم شيئا يعسر التميز بينه وبين ذلك الجوهر ما يرى النظر واما الكلام
في عمل حقيقة ذلك الجوهر قوله واتفقوا ايضا ان المزاج الحاصل ليس كالاول في اتفاق الاجزاء
اعني البسائط العنصرية على صورها النوعية بل المواد المركبة كالزيبق والكبريت المتكون منهما الذهب
لا يبقى على صورها لكونها تابعة للمزاج المنعدم عند تصغر الاجزاء جدا فالتركيب المفضي الى حصول المزاج
التابع لتصغر الاجزاء لا التركيب التحصي من الاعضاء لا يكون عند التحقيق الا من البسائط العنصرية
ولهذا لا يكون حجم الذهب وزن مثل حجم الزيبق والكبريت ووزنهما على ما هو قياس المركب من الاجسام
المختلطة في الثقل الباقية على صورها بل حجمه اقل منهما بكثير ووزنه اكثر على ما سيأتي قوله خاتمة هذا
بحث شريف يتفرع عليه احكام كثيرة في باب الفلزات والاحجار ومعرفة مقدار كل منها مع بقاء
التركيب في علم الموازين الغريبة فجعل خاتمة بحث المعدنيات لان احدى فيها اظهر واحتياجها اليه اكثر
وقد سبقت اشارة الى ان اختلاف الاجسام في الخفة والثقل عائد الى اختلافها في الصور والاستعدادات لا
لكثرة الاجزاء وقلتها مع تخلل الخلاء وتحققه وتباين في الخفة والثقل تتفاوت فيما يتبع ذلك من الحجم والحيز
والطفو على الماء والرسوب فيه ومن اختلاف اوزانها في الماء بعد التساوي في الهواء مثلا حجم الاخف اعظم
من حجم الاثقل مع التساوي في الوزن كما ان مثقالا من الفضة ومثقالا من الذهب وحيز الاخف يكون
للصعود المحيط والاثقل للهبوط المركز وان تساويا وزنا او حجما والاخف قد يعلو الماء والاثقل
يرسب فيه كالخشب والحديد وان كان وزن الخشب اضعاف وزن الحديد واذا كان احدى كفتي الميزان
ما فيه مثقال من الحجر وفي الاخرى مائة مثقال من الذهب او غيرهما من الاجسام التي جوهرها جوهر اثقل
من جوهر الحجر ولا محالة يقوم الميزان مستويا في الهواء فاذا ارسلنا الكفتين في الماء لم يبق الاستواء بل تميل
العمود الى جانب الجوهر الاثقل وكلما كان من جوهر اثقل كان الميل اكثر ويفتقر الاستواء الى زيادة في
الحجر بحسب زيادة الثقل مع ان وزن الجوهر ليس الا مائة مثقال مثلا وذلك لان الاثقل اقدر على
خرق القوام الاغلظ واما اذا ارسلنا احديهما فقط في الماء فالعمود يميل الى جانب الهواء لكونه ارق قواما
وقد حاول ابو ريحان تعيين مقدار تفاوت ما بين الفلزات وبعض الاحجار في الحجم وفي الخفة والثقل بان عمل
آلة على شكل الطبرزد مركبا على عنقها شبه ميزاب منحني كما يكون في الاباريق وملأها ماء وارسل فيها مثقال
من الذهب مثلا وجعل تحت رأس الميزاب كفة الميزان الذي يريد معرفة مقدار الماء الذي يخرج من الاناء وهكذا كل
من الفلزات والاحجار بعد ما بالغ في تنقية الفلزات من الغش وفي تصفية الماء وكان ذلك مما صححوه في خوارزم
في فصل الخريف

المركب م

ولا يمكن ان الحكيم يختلف باختلاف المياه واختلاف اجرامها بحسب البلدان والفصول فحصل معرفة مقدار الماء الذي يخرج
من الاناء بمائة مثقال من كل من الفلزات والاحجار وعرف بذلك مقدار ابعادها ونهاية الحجم والثقل فان ما يكون ماؤه اكثر
كان حجمه اكثر وثقله اقل بنسبة تفاوت المائين واذا استنبط ما لكل من وزنه في الهواء كان الباقي وزنه في الماء مثلا
لما كان ماء مائة مثقال من الذهب خمسة مثاقيل وربع مثقال كان وزنه في الماء اربعة وتسعين مثقالا وثلثة ارباع مثقال
والماء الذي يخرج من الاناء بالقاء الجسم فيه ان كان اقل من وزن الجسم فالجسم يرسب في الماء وان كان اكثر منه يطفو وان
كان مساويا له فالجسم يتركه الماء كيف ما كان اعلاه سطح الماء وقد وضع ابو ريحان ومن تبعه جدولا جامعا لمقدار الماء
الذي يخرج من الاناء بمائة مثقال من الذهب والفضة وغيرهما ثم لمقدار اوزانها عند كون الفلزات في حجم مائة مثقال
من الذهب والجواهر في حجم مائة مثقال من الياقوت الاسمانجوني ثم لمقدار اوزانها في الماء بعد ما يكون مائة مثقال في الهواء وهو هذا

	جدول اوزان المياه التي تخرج من الاناء بمائة مثقال من الذهب والفضة وغيرهما			جدول اوزان الفلزات والجواهر اذا كانت الفلزات في حجم مائة مثقال من الذهب والجواهر في حجم مائة مثقال من الياقوت			جدول اوزان الفلزات والجواهر في الماء حين يكون مائة مثقال في الهواء		
اسماء الفلزات والجواهر	المثاقيل	الدوانيق	الطساسيج	المثاقيل	الدوانيق	الطساسيج	المثاقيل	الدوانيق	الطساسيج
الذهب	۵	١	٢	١٠٠	ه	ه	٩۴	۴	٢
الفضة	٩	۴	١	۵۴	ه	٢	٩ه	١	٣
الزيبق	٧	٢	١	٧١	٢١	١	٩٢	٣	٣
الاسرب	٨	۵	ه	۵٩	٢	٢	٩١	١	ه
الصفر	١١	٢	ه	۴٦	٢	ه	٨٨	۴	ه
النحاس	١١	٣	ه	۴۵	٣	ه	٨٨	٣	٣
النحاس الاصفر	١١	۴	ه	۴۵	ه	ه	٨٨	٣	ه
الحديد	١٢	۵	٢	۴ه	٣	٣	٨٧	ه	٣
الرصاص	١٣	۴	ه	٣٨	٢	٢	٨٦	٢	ه
الياقوت الاسمانجوني	٢۵	١	٢	١٠٠	ه	ه	٧۴	۴	٢
الياقوت الاحمر	٢٦	ه	ه	٩٧	ه	٣	٧۴	ه	ه
اللعل	٢٧	۵	٢	٩ه	٢	٣	٧٢	ه	٣
الزمرد	٣٦	٢	ه	٦٩	٣	ه	٦٣	۴	ه
اللاجورد	٣٧	١	ه	٦٧	۵	٢	٦٢	ه	ه
اللؤلؤ	۴٨	٣	ه	٦۵	٣	٢	٦١	٣	[illegible]
العقيق	٣٩	ه	ه	٦۴	۴	٢	٦١	ه	ه
البسد	٣٩	٣	ه	٦۴	٣	١	٦ه	ه	١
البلور	۴ه	ه	ه	٦٣	ه	٣ه	٦ه	ه	ه

قوله المبحث الثاني بعد الفراغ من المعادن شرع في النبات مرتقيا الى ما هو الاكمل والاعدل فالاعدل فان
النبات يرى فيه اعتدال الامزجة المعدنية ويقارب لنوعه الحيوان فصار له شبه بالحيوان في بعض الاعضاء
والقوى وذلك ان له مواضع تقوم مقام الرحم والذكر كعقد الاغصان والفروع وفي الفروع مواضع
متميزة فيها تتولد الاغصان وله عروق بها يتغذى ويجذب بها الغذاء واجزاء كالية بمنزلة الشعر والظفر
كالورق والثمر وله فضول تبرز كالصموغ والالبان وله قوى كحفظ الشخص كالغاذية وتوابعها
وتكميل المقدار كالنامية ولتحصيل المثل ابقاء للنوع كالمولدة قوله منها الغاذية المحفوظ على
انها قوة مغايرة للجاذبة والماسكة والهاضمة والدافعة وان كان ظاهر كلام البعض يشعر بانها نفس الهاضمة
والبعض بانها عبارة عن مجموع الاربع وحاصل الفرق ان الهاضمة هي التي تتصرف بما وصل الى البدن
من حيث الهضم الى ان يحصل له كمال الاستعداد لصيرورته جزءا من المغتذي وهذا معنى احالة الغذاء
لا ما يليق بجوهر المغتذي والغاذية هي التي تتصرف فيما حصل له كمال الاستعداد الى ان يجعله جزءا
بالفعل وهذا معنى احالة الغذاء الى مشاكلة المغتذي ومعنى تغيير الهاضمة ايضا بالغذاء ما هو بالقوة
كاللحم والخبز وبالاحالة التغيير في الكيف كتغير الطعام الى الكيلوس او في الجوهر كتغير الكيلوس الى
الدم والدم الى اللحم ومن تغيير الغاذية ايضا بالغذاء ما هو بالفعل اعني حين ما يصير جزءا من العضو
وبالاحالة التغيير في الجوهر ومعنى المشاكلة المماثلة في الجوهر واللون والقوام واللصوق ثم منها
معاما ان احدهما ان وجوه هذه القوى وبانهما مما يتغايرها اما الاول فيدل على وجود الجاذبة
في المعدة بحركة الغذاء من الفم الى المعدة بمساعدة كما في البهائم والانسان المعلق برجليه بانها قسرية
لكونها على خلاف الطبع وعدم الشعور من المتحرك اعني الغذاء وليس القاسر امرا من خارج للقطع
بانتفائه ولا ارادة من الحيوان لوقوعها حينئذ بلا ارادة بل مع ارادة المنع كما اذا كان في الغذاء شيء
او عظم مثلا فيتقلب الى المعدة لعطشه اليه وان كنت تريد اخراجه من الفم وايضا قد يرى المعدة
عند شدة شوقها الى الطعام تتصعد وتجذب وتظهر ذلك في بعض الحيوان الواسع الفم القصير الرقبة
كالتمساح بمعنى كونها بقوة من المعدة وما ذكر في المواقف منع ان هذه الحركة ليست ارادية اما من
الغذاء فلعدم شعوره واما من المغتذي فلوقوعها بلا ارادة بمعنى على انه ارادي بلا ارادة حادثة بحسب
لا الالة على ما مر الواقع بارادة المتحرك والتابع للارادة الغاسر نفيا للقسمين بل صرف عبارة
ويدل على وجودها في الرحم انه اذا كان خاليا عن الفضول بعد الطهر بالجماع اشتد شوقه الى المني
حتى يحس المجامع بانه يجذب الاحليل الى داخل جذب المحجمة للدم وفي سائر الاعضاء ان الكبد يتولد
فيه مع الدم الصفراء والسوداء ثم يجذب كل واحد منها متميزا عن صاحبه وينصب الى عضو مخصوص
ويجري الدم في طرق العروق الى جميع الاعضاء ولا يتصور ذلك الا بما فيها من الجواذب ويدل على
وجود الماسكة ان الغذاء وان كان في غاية الرقة والسيلان يبقى في المعدة الى ان ينهضم والمني
مع اقتضاء الحركة الى السفل يبقى في الرحم وكذا الدم في سائر الاعضاء وعلى وجود الدافعة انا
نجد المعدة عند القيء ودفع ما فيها تتحرك الى فوق بحيث يحس بتزعزعها وحركة الاحشاء تبعا لها وكذا
الامعاء عند دفع ما فيها بالاسهال والرحم عند دفع الجنين وامثالها في سائر الاعضاء على انه لا شك ان الدم
الوارد عليها مخلوط بغيره من الاخلاط فلو لم يكن فيها ما يدفع غير الملائم لما حصل الاغتذاء على ما ينبغي
ويدل على الهاضمة تغير الغذاء في المعدة وظهور طعم الحموضة في الجشاء ثم تمام الاستحالة ثم تبدل الصورة

[illegible]

لا صور للاخلاط واسبابها الكل وسموه ان نغاير هذه القوى بمعنى ان ما يعتبر عندهم من استنادها الى صدور الافعال
المختلفة عن قوة واحدة طبعية ولهذا ترى بعض الاعضاء ضعيفا في بعض هذه الافعال وقويا في البواقي ولا يخفى
انه لا يدل على تعدد القوى بالذات لجواز ان يكون الاختلاف عائدا الى اختلاف الالات او الاستعدادات
قوله ويوجد الاربع يعني الجاذبة والماسكة والهاضمة والدافعة في كل عضو لانه يفتقر في البقاء الى
الاغتذاء المفتقر الى الافعال المستندة الى القوى الاربع وقد تتضاعف في بعض الاعضاء اعني التي
هي من آلات الغذاء كالمعدة فان فيها جاذبة للغذاء من الفم وماسكة له فيها وهاضمة الى ان يصلح لان
يصير في ماء الكبد ودافعة للفضلات الى الامعاء ثم جاذبة للدم الذي يصير غذاء لجوهر المعدة كسائر
الاعضاء وماسكة له ريثما يتغير ويصير شبيها بجوهر المعدة وهاضمة تفعل ذلك ودافعة لما لا يصلح من
غذاء اللام وكذا الكبد والعروق قوله ولا حصر لمراتب الهضم يعني ان الغذاء من ابتداء المضغ الى
حين يصير جزءا من العضو يعرض له في كل آن تغير واستحالة من غير ان يكون ذلك محصورا في عدد الا
انهم نظروا الى اعضاء الغذاء والعضو المغتذي والى ظهور التغيرات في الغاية فقالوا هضم الغذاء
اما ان لا يلزمه خلع صورته وهو الذي به يصير كيلوسا وهو هضم المعدة وابتداؤه من
الفم او يلزمه خلع صورته فاما ان يلزم من كمال ذلك الخلع حصول الصورة العضوية وهو الهضم الرابع
ويكون في كل عضو او لا يلزمه حصول الصورة العضوية فاما ان يلزمه حصول التشبه بها في المزاج وذلك
هو الذي به يصير رطوبة ثانية وهو ان يكون في العروق او لا يلزمه ذلك وهو الذي به يصير خلطا ويكون هذا
في الكبد وقد يستدل على كون ابتداء الهضم المعدي في الفم بان الحنطة الممضوغة تفعل في انضاج الدماميل
ما لا تفعل المدقوقة المبلولة بالماء او المطبوخة فيه وبان ما يبقى من الطعام بين الاسنان يتغير وتنتن
رائحته ويصير [illegible] وذلك ان سطح الفم متصل بسطح المعدة بل كانهما سطح
واحد بشهادة التشريح ولذلك تحصل في الفم والمعدة [illegible] كما سبق لبعض الادوية ثم
من ان اول الهضوم في الفم والكائن في المعدة والثالث في الكبد والرابع في العروق غلطا لما هو المعهود
والقائل في الهضم اعني [illegible] عن [illegible] الاعتبار وانما جعل الهضم الكبدي واحدا
مع ان ابتداءه في الماساريقا اعني العروق الدقيقة الصلبة الواصلة بين الكبد وبين [illegible] المعدة
وجميع الامعاء وليس لها [illegible] الكبد فلذلك لا يظهر فيها للطبع الكيلوس المنجذب اليها تغير يعتد به
وحالة متميزة عن الكيلوسية التي حصلت في المعدة والخلطية التي تحصل في الكبد ثم لكل من الهضوم فضل
تندفع ضرورة ان الهاضمة لا يمكنها احالة جميع ما يرد اليها من الغذاء اما لكثرته واما لان من اجزائه
ما لا يصلح ان يصير جزءا من المغتذي فالهضم الاول له فضل كثير لانه يتعلق بالغذاء وهو باق على
طبيعته واجزاء الصالحة وغير الصالحة [illegible] كثرة [illegible] المعدة باعتبار [illegible] الحيوان سيما الانسان
المفتقر باعتدال مزاجه الى تنويع الاغذية وتكثيرها بالتركيب وغيره لا يمكن اجزاء طبيعية للنافعة [illegible]
في باقي الهضوم وكان غذاء النبات [illegible] الى منفذ يسع كثرة الفضلات وهو المخرج والهضم
الكبدي يكون فضلاته قليلة لطيفة لان الغذاء يرد اليه بعد تلطف [illegible] ومن منافذ ضيقة جدا فيخرج
اكثرها بالبول والباقي من طريق الطحال والمرارة واما الهضم الثالث والرابع فاندفاع فضولهما
اما ان يكون [illegible] طبيعيا اولا فالثاني اما ان يكون باقيا على خلطيته من غير تعرض للهضم الثالث
كدم البواسير والدم الفاسد [illegible] بالرعاف ونحوه واما ان يكون قد استحال [illegible]

كالصديد والقيح او تاما الى حالة يصلح للتغذية كالثفل النضيج الخارج في البول في حال الصحة مما في العروق
الغاذية اولا كالمدة الخارجة من الاورام المنفجرة والاول وهو ما يكون خروجه طبيعيا اما ان
يحتاج في خروجه الى صنع الاستفراغ صنع الانسان اولا فالاول اما ان يكون ذلك المندفع تولد جسم متصل بالبدن
من جنس الاعضاء وهو مادة الظفر او لا وهو مادة الشعر او غير متصل وهو مادة الولد اعني المني
او يكون غير متولد جسم آخر والثاني ذلك المندفع قد يتعلق بالمني كالودي الحافظ لرطوبة المني المسهل
لخروجه وقد يتعلق بالجنين حال تكونه كالطمث او حال خروجه كالرطوبات الكائنة حال الولادة او
بعد ذلك كاللبن [illegible] يتعلق [illegible] واما الدفع ضرر شيء من البدن كالودي الكائن لغاية تحلل البول
او ما يدخل فيه كوسخ الاذن القاتل بمرارته لما يدخل فيها من الذباب ونحوه واما لا لدفع ضرر شيء كاللعاب
المعين على الكلام بترطيب اللسان والثاني وهو ما لا يحتاج في دفعه الى صنع الاستفراغ صنع آخر اما
ان يكون عن جسم آخر متصل كمادة القمل او غير متصل كمادة الحصاة واما ان لا يكون وهو
اما ان لا يكون محسوسا الية كالبخار المتحلل او يكون محسوسا احيانا كوسخ البدن الكائن من فضل
غذائه فانه لا يحس به الا اذا اجتمع او دايا وخروجه اما من منفذ محسوس كالمخاط او غير محسوس كالعرق
قوله عنصر الاخلاط الاربع يعني الدم والبلغم والصفراء والسوداء وذلك يحكم الاستقراء فان
الحيوان سواء كان صحيحا او مريضا يجد فيه مخالطا شيئا كالرغوة وهو الصفراء او شيئا كالرسوب
وهو السوداء او شيئا كبياض البيض وهو البلغم وما عدا هذه الثلاثة فهو الدم وقد يقال ان
الكيلوس اذا انطبخ فان كان معتدلا فالدم وان كان قاصرا فالبلغم والسوداء وان كان مفرطا فالصفراء
وايضا فان الاخلاط يتكون من الاغذية المركبة من الاسطقسات الاربع بحسب غلبة قوة واحد واحد
منها يوجد خلط خلط وايضا الغذاء شبيه بالمغتذي وان في البدن عضوا باردا يابسا كالعظم
وباردا رطبا كالدماغ وحارا رطبا كالكبد وحارا يابسا كالقلب فيجب ان يكون الاخلاط كذلك
ليغتذي كل عضو بما يناسبه غذاء والحق ان [illegible] هو الدم وباقي الاخلاط كالابازير
المصلحة ولهذا كان افضل الاخلاط واعدلها مزاجا وقواما والذها طعما وقوله الخلط بانه
جسم رطب سيال يستحيل اليه الغذاء اولا واحترز بالرطب ان يسهل انقياده للتشكل عند عدم مانع
من خارج عن مثل العظم والغضروف وبالسيال اي ما من شانه ان ينبسط اجزاءه متسفلا بالطبع حيث
[illegible] عن مثل اللحم والشحم ان قلنا بكونهما رطبين والمراد بالاستحالة التغير في الجوهر بحرارة البدن
وتوفر العاذية [illegible] التعدية بالى [illegible] العرف استحال الماء الى الهواء وقلما يقال [illegible]
استحال الماء [illegible] احترز عن الكيلوس الذي يستحيل اليه الغذاء اولا لانه كيفية
والمراد بالغذاء ما هو المتعارف من مثل اللحم والخبز وسائر ما يرد على البدن فيغذوه واحترز بقيد
الاولية عن الرطوبات الثانية وعن المني فان الغذاء انما يستحيل اليها بعد الاستحالة الى الخلط ويرد
الاشكال بالخلط المتولد من الخلط كالدم من البلغم ويندفع بان المراد استحالة الغذاء اولا في
الجملة وكل خلط فرض فان من شانه ان الغذاء يستحيل اليه اولا ثم لا خفاء في ان مثل اللحم والعظم
وجميع ما عدا الخلط يخرج بهذا القيد فذكر الرطب والسيال يكون مستدركا [illegible]
اذا تحرج البلغم الجصي والسوداء [illegible] فانها غير سيالين بحكم المشاهدة والعرق بان عدم
السيلان لمانع [illegible] ضعيف قوله لم يشبه بها اي يصير ما يلتحق بالعضو ويترشح عليه

شبها به ان المزاج والقوام واللون والالتصاق اعني صيرورته جزءا من العضو على النحو الطبيعي من غير
ان يتميز منه فتقريبا كما في الاستسقاء اللحمي فان ذلك اخلال بفعل الالتصاق كما ان البرص والبهق
اخلال بالتشبه في اللون وأما الذبول فاخلال بحصول جوهر الغذاء وكذا الاخلال بالنقل ما وقع
في المواضع ان الاستسقاء اللحمي اخلال بالقوام والذبول اخلال بالالتصاق ولا الاول كيف يقع
مثله لمثله واعلم ان احكام تحكم القوام فهي رطوبة ترخاوة وطلبة بدأ المعتقد بالعضو والعقد واستحالة
الدم من جهة المزاج لكن اقرب عهدها بالانعقاد لم يحصل بعد ولم يحصل لها قوام العضو واعترض
بانه ح لا يكون على مزاج العضو لما فيها من زيادة مائية لا بد من تحللها ورد بانه يجوز ان يكون استحالة
الا قوام العضو لا بحلل المائية بل بمجرد الانعقاد كاللحم يتولد من متين الدم ويعقده الحر والشحم من مائيته
ودسمه ويعقده البرد قوله والمسائل المعترض من الغذاء والمعتدي قد اشار الى ان عرض احكاما
ان الغذاء قد يطلق على ما هو بالفعل اعني الجسم الذي ورد على البدن واستحال الى صورة العضوية
وصارت جزءا منه شبيها به لكن لم يحصل له القوام التام الذي للعضو بالقطع بانه لا الاول للاجزاء الكامل
من العضو انما غذاء له وقد يطلق على ما هو بالقوة البعيدة اعني الجسم الذي من شانه اذا ورد على
البدن وانفعل عن حرارته ان يستحيل الى الغذاء بالفعل كالخبز واللحم او القريبة كالجسم المتغذي في البدن
الا ان يصير غذاء بالفعل كالاخلاط وبعض الرطوبات الثانية اعني التي تستحيل اليها الاخلاط وقد
يطلق على الكيلوس منع بعضهم وما يتميز ان المراد بالمشاكل ما هو ملائم حفظ الصحة يكون بالمشاكل
كما ان علاج المرض يكون بالمضاد موافقة لمزاج الغذاء حين ما هو غذاء بالفعل لمزاج المتغذي حتى
ان غذاء صاحب المزاج الحار ينبغي ان يكون باردا حتى اذا انصرف فيه طبيعته وصار غذاء بالفعل
استحال عن البرد وصار حارا مثلا فلا يجوز بدنه الا ان يكون حارا مثل مزاجه والا لصار عند الهضم
ما ينبغي وانسقم وربما جاء من مثل الآخر ومن التسموم وكذا غذاء بارد المزاج ينبغي ان يكون حارا
ليصير عند الهضم بالاعتدال باردا مثله ولهذا اندفع الاعتراض بانه لو كان حفظ الصحة بالمشاكل لزم
ان يكون غذاء من هو حار المزاج جدا بالمسخنات مثل العسل والفلفل وبارد المزاج بالمبردات
ويطل ان ط قوله ومنها اى من القوى الطبيعية النامية وهي القوة التي تزيد في اقطار الجسم
اعني الطول والعرض والعمق على التناسب الطبيعي بادخال الاجزاء من الغذاء فخرج ما يفيد الجرم
لا يكون زيادة في الطول وفيه نظر او الورم لانه لا يكون على التناسب الطبيعي اي النسبة التي
يقتضيها بعضها طبيعة ذلك الشخص والتخلخل لانه لا يكون بادخال في الجسم بل بانبساط جرمه
واما التخلخل بمعنى الانتفاش اعني مداخلة الاجزاء الهوائية فلو سلم تناول الجنس اعني القوة الطبيعية
لما نعتبره يخرج بقيد الغذاء لظهور ان الاجزاء الهوائية ليست غذاء للمتنفس والاكثرون على ان
تبد ما اخل الغذاء في اجزاء الجسم يخرج السمن ايضا لانه لا يزداد جوهر الاعضاء الاصلية المتولدة
عن المني بل في الاعضاء المتولدة عن الدم وما يشبه كاللحم والشحم والسمين وما ذكره الامام من انه قيد
الاقطار يخرج الزيادات الصناعية كما اذا اخذت شمعة وشكلتها بشكل ما لك متى نقصت من طولها
زدت في عرضها فكلام قليل الجدوى لان الكلام في القوى الطبيعية ومن ان يكون الزيادة في جميع اجزاء
الاعضاء والا فلا صفات بانك اذا صنعت ووضعت بالشمع قدرا اخر من الشمع حصلت الزيادة في
الاقطار وانما هذا هنا في المتن هذا المداخلة ط الا الوجود وفي الشرح فقد الزيادة ط

ـلا الظهور ولا يخفى ان اطلاق النامية على القوة بالنظر الى الوضع اللغوي من قبيل اسم الفاعل على اسم
المفعول ووجهه لان فعلها انما هو الانماء والنامي انما هو الجسم قيل الزيادة التي بها يحصل النمو يجب
في الجسم الاصلي ولا الوارد لان كلا منهما على حاله فان كل منهما كما كان وانما انضاف جسم الى جسم
فصار المجموع اعظم من كل منهما وهذا المجموع لم يكن قبل ذلك صغيرا ثم عظم فاذن ليس ههنا جسم نام
واجيب بمنع المقدمة الاولى على ما قال ابن سينا ان القوة النامية تفرق اجزاء الجسم بل اتصال العضو
وتدخل في تلك المسام الاجزاء الغذائية ولا يلزمه الايلام لان ذلك انما هو من التفرق الغير الطبيعي وايضا
لما كان معنى النمو تصيير هذا الجسم اعظم مما كان بالطريق المخصوص كان النامي هو ذلك الجسم الذي
ورد عليه الغذاء وهو من اول الامر الجسم الاصلي الحاصل بالتغذية والتنمية وهكذا الى ان يبلغ كمال النشو
قوله ويعد بعدما اشار الى ما ذكره الامام من ان فعل النامية ايراد الغذاء الى العضو وتشبيهه
به والصاقه كالغاذية الا ان الغاذية تفعل هذه الافعال بحيث يكون الوارد مساويا للمتحلل والنامية
تفعل ازيد من المتحلل ونوقش بان الغاذية على الشيء ما اورد على مثل الجزء الزائد مشابه للاصل فاذا قوية
الغاذية على تحصيل الاصل قوية على تحصيل الزائد فيكون هي النامية الا انها في الابتداء تكون قوية
على ايراد بدل الاصل والزائد معا لشدة الاستكمال القوة على الفعل وكثرة المادة اعني الرطوبة
وقلة الحاجة بواسطة صغر العضو وبعد ذلك تعود الى حال النقصان لضعف القوة وقلة المادة
وعظم في العضو واعترض بان التغذية والتنمية فعلان مختلفان فلا يستندان الى مبدا واحد وقد يجاب
ان امر التغذية لما كان بايراد البدل والتشبيه والالصاق اسند ذلك الى قوى عليه وهذا ما قال
في الشفاء ان شان الغاذية ان توفي كل عضو من الغذاء بقدر عظمه وصغره وتلحق به من الغذاء
بمقداره الذي له على السواء واما النامية فتسلب ما شانه من البدن من الغذاء ما يحتاج اليه للزيادة في جهة
اخرى فتخصص تلك الجهة لتزيد بتلك الجهة فوق زيادة جهة اخرى فان ذلك ان الغاذية اذا انفردت
وقوي فعلها وكان ما تورده اكثر مما يتحلل فانها تزيد في عرض الاعضاء وعمقها زيادة ظاهرة بالتسمين
ولا تزيد في الطول زيادة يعتد بها والنامية تزيد في الطول اكثر كثيرا مما تزيد في العرض قوله ولهذا
لما ادى الضعف اشارة الى ما ذكروا ان ضرورة الموت من جهة القوة الفاعلة وهو ان الموت بتعطيل
القوى عن افعالها لانطفاء الحرارة الغريزية التي هي آلتها فان كان ذلك لافناء الرطوبة الغريزية
التي لا بد منها بقوام تلاشي الحرارة الغريزية اعني انها بموت طبيعي والا فغير طبيعي وحاصل الكلام ان
لبطلان الرطوبة الغريزية اسبابا ضرورية فيكون ضروريا فيكون انطفاء الحرارة ضروريا لبطلان
مادته فيكون تعطل القوى ضروريا لبطلان آلتها وذلك لان الاسباب مثل انتشاق الهواء المحيط للرطوبة
والخارج ومعاونة الحرارة الغريزية من الداخل ومعاضدة الحركات البدنية والنفسانية الضرورية
وذلك مع عجز الطبيعة عن مقاومة ما هدد تلك المحللات لايراد البدل دائما لا سيق حرمان القوى الجسمانية
على ان هناك امرا آخر يعين على انطفاء الحرارة الغريزية بطريق الغمر لغلبتها في الكم وبطريق التضاد
لمضادتها في الكيف وهو ما يستولي من الرطوبة الغريبة البارد البلغمية بواسطة قصور الهضم هذا
ولو فرضنا فعل الغاذية اعني ايراد البدل دائما غير متناه فليس التحلل دائما على حد واحد بل
يزداد يوما فيوما فالدوام المؤثر اعني المحللات المذكورة في سائر واحد وهو الرطوبة الغريزية
والبدل لا يقاومها من الصرورة ساوى الامر لا فناء المحلل للرطوبة بل لو فرضنا البدل دائما على

مقدار الثقل فلا فقدان ان لا تفاوت لعضو بحسب الكيفية لان الرطوبة الغريزية تحركت وتفصلت في اوعية
الغذاء ثم اوعية المني ثم في الرحم والدليل لم يتحرك الا في الاولى فيكون ابراعه بلا منها كما يراد الماء بدلا
من الرشح في المزاج قوله ومنها المولدة وهي قوة شأنها تحصيل البزر وتفصيله الى اجزاء مختلفة
وهيئات مناسبة وذلك بان تفرز جزءا من الغذاء بعد الهضم التام ليصير مبدأ لشخص آخر من نوع المغتذي
او جنسه ثم تفصل ما فيه من الكيفيات المزاجية فتمزجها تمزيجات بحسب عضو عضو ثم تعده بعد الاستحالات الصغيرة
والقوى والاعراض الحاصلة للنوع اللاحقة بالفصل عند البزر او جنسه كما في البغل والحمول على
ان هذه الافعال مستندة الى قوى ثلاث يتوالا حالها على ما عرفت في الانسان وكثير من الحيوانات فالاولى
التي تجذب الدم الى الانثيين وتصرفه الى ان يصير منيا وهي لا تفارق الانثيين وتختص باسم المحيلة
والثانية التي تصرف المني فتفصل كيفياتها المزاجية وتمزجها تمزيجات بحسب عضو عضو فتعين مثلا للعصب
مزاجا خاصا وللشريان مزاجا خاصا وللعظم مزاجا خاصا وبالجملة تعد مواد الاعضاء وتختص باسم
المفصلة والمغيرة الاولى تمييزا عن المغيرة التي هي من جملة الغاذية اعني التي تغير الغذاء الى مشابهة الاعضاء
لا مساكل الاعضاء فانها انما تكون بعد تصرف المغير الاول وحصول البدن باعضائه والثالثة
التي تفيد تخطيط الاجزاء وتشكيلها [illegible] مقاديرها واوضاع بعضها عند بعض وكيفياتها وسائر ما يتعلق
بنهايات مقاديرها وبالجملة تلبس كل عضو صورته الخاصة به فتكمل صور الاعضاء وتختص باسم
المصورة ومحلها المني كالمفصلة وفعلها انما يكون في الرحم وكلام القوم مردد في ان المولدة اسم للقوى
الثلث جميعا او للمحيلة وحدها او لها وللمفصلة معا والاول هو المفهوم من الشفاء والاشارات حيث
حصر القوى الطبيعية في الغاذية والنامية والمولدة من غير تعرض للمصورة ولا اقل من ان لا يشارك
ان المولدة للمثل تنقسم الى نوعين مولدة ومصورة والمولدة الى نوعين محيلة ومفصلة فاراد بالمولدة
اولا المتصرف لحفظ النوع لتعم الاقسام وثانيا المتصرف في الفاعل والمتصور لتكون اخص بل كلام
الشفاء صريح فيما ذكرنا لانه قال المولدة قوة تأخذ من الجسم الذي هي فيه جزءا هو شبيه بالقوة فتفعل فيه
باستمداد اجسام اخرى تتشبه به من التخليق والتمزيج ما يصيره شبيها به بالفعل وقال للمولدة تعلقان
احدهما تخليق البزر وتشكيله وتطبيعه والثاني افادة اجزاء الاعضاء الثانية صورها من القوى
والمقادير والاعداد والاشكال والخشونة والملاسة وما يتصل بذلك مسخرة تحت المتصرف بالمدبر وتصور
والثاني اعني كون المولدة اسما للمحيلة مذهب بعض الاقدمين وبه يشعر ما نقل عن ابن سينا ان القوة
المولدة تخدمها المغيرتان الثانيتان احداهما المفصلة والاخرى المصورة والثالث اعني كونها اسما لما
يعم المحيلة والمفصلة مذهب الجمهور والمصرح به في القانون حيث ذكر ان القوة المتصرفة لبقاء النوع
تنقسم الى نوعين اي المولدة والمصورة وتحتها نوعان نوع يتولد المني في الذكر والانثى ونوع يفصل القوى
التي في المني فتمزجها تمزيجات بحسب العضو عضو قوله وتقابلها بعضهم اشارة الى ما ذكره الامام في
بعض الحكماء المتأخرين وهو ان العقل قاطع بامتناع صدور هذه الافعال المحكمة والتركيبات العجيبة
الدالة على غاية القدرة والحكمة عن قوة بسيطة ليس لها شعور اصلا مع انها حاصلة في جسم متشابه الاجزاء
او متساوي الامتزاج على اختلاف الرأيين او عند ارسطو هو ان المني كالكل في الاسم والحد من غير اختلاف
في الجميع لكونه منفصلا عن الانثيين فقط وعند بقراط اجزاء المني مختلفة بالحقائق متمايزة في نفس
الامر لانحدارها من البدن جزء مشابه به وكذا سائر الاعضاء على الاول انها [illegible]

مغايرة في الحس وموضعه لشيء الامتزاج ولكل من الرأيين احتجاجات مذكورة في موضعها فعلى الاول لم يكن
الشكل الكائن من فعل المصورة في المني هو الكرة على ما هو شأن فعل القوة الغير الشاعرة في المادة
المتشابهة وعلى الثاني يلزم ان يكون الحاصل كرات منضوما بعضها الى بعض وان لا يقع وضع الاعضاء
وترتيبها على نسبة واحدة لكون المني رطوبة سيالة لا تحفظ الوضع والترتيب فان قيل انما تمنع
اختلاف آثار القوة الغير الشعورة في المادة الواحدة لو لم يكن القوة المنفصلة فيها تمييز اجزاء
واختلاف مواد الاعضاء قلنا يعود الكلام الى القوة المفصلة فان اعترفوا بان القوى
في مرتبة الوسائط والآلات لا الفواعل والمؤثرات والمؤثر انما هو خالقها القادر المختار الفعال
لما يشاء فقد اهتدوا ولم يبق سبيل لاثبات القوى الحاصل ان ما يدرك بعقل البشر من الصور
والكيفيات والاوضاع في بدن الانسان يمتنع ان يجعل فعل القوة المصورة في مادة المني اما من
جهة الفاعل فلكونه عديم الشعور واما من جهة القابل فلكونه متشابها وهو كما يعني الاول انه
استبعاد وانما يمتنع لو لم يكن ذلك باذن خالقها يعني انه خلقها لذلك واوجدها كالآلة وعن الثاني
بانا لو سلم بساطة القوة المصورة وتشابه اجزاء المني فلا خفاء في انه من اجسام مختلفة الطبائع وحينئذ
لا يلزم ان يكون الحيوان كرة واحدة او كرات اذ لا يلزم ان يكون فعل القوة في المركب فعلها في
واحد واحد من الاجزاء قوله واما الاعتراض فلقول مهنا سؤال وهو ان العلامة [illegible]
يجعلون المولدة والمصورة وغيرهما قوى للنفس والآت لها والنفس حادثة بعد حدوث المزاج
وتمام صور الاعضاء فالقوى التي تنتظر صور الاعضاء الى المصورة قول بحدوث الآلة قبل ذي
الآلة وفعلها بنفسها من غير مستعمل اياها وهو باطل وجوابه بعد تسليم ان النفس ليست قديمة كما
هو رأي بعض الفلاسفة ولا حادثة قبل حدوث البدن كما هو رأي بعض المتكلمين ان ذلك انما يرد لو
جعلت المصورة من قوى النفس الناطقة للمولود واما لو جعلت من قوى نفس النباتية المغايرة بالذات
لنفس الناطقة كما هو رأي البعض او من قوى النفس الناطقة للام فلا اشكال الا ان كلامهم مضطرب
في ذلك على ما تشعر به اضطرابهم في ان الجامع لاجزاء البدن هل هو الحافظ لها ام لا وهي انه نفس
المولود ام غيرها فذكر الامام ان الجامع لاجزاء النطفة نفس الوالدين ثم انه يبقى ذلك المزاج
بتدبير نفس الام الى ان يستعد لقبول نفس ثم انها تصير بعد حدوثها حافظة له وجامعة لسائر الاجزاء
بطريق ايراد الغذاء ونقل عن ابن سينا ان الجامع لاجزاء بدن الجنين نفس الوالدين والحافظ
لذلك الاجتماع اولا القوة المصورة لذلك البدن ثم نفسه الناطقة وتلك القوة ليست واحدة في جميع الاحوال
بل هي قوى متعاقبة بحسب الاستعدادات المختلفة لمادة الجنين وذكر في الشفاء ان النفس التي لكل حيوان
هي جامع اسطقسات بدنه ومؤلفها ومركبها على نحو يصلح معه ان يكون بدنا لها وهي حافظة لهذا البدن
على النظام الذي ينبغي ولا شبهة في تناقض [illegible] ما ذكر في شرح الاشارات وهو ان نفس الابوين تجمع
بالقوة الجاذبة اجزاء غذائية ثم تجعلها اخلاطا وتفرز منها بالقوة المولدة مادة المني وتجعلها مستعدة لقبول
قوة من شأنها اعداد المادة لتصير انسانا فتصير بتلك القوة منيا وتلك القوة تكون صورة حافظة
لمزاج المني كالصورة المعدنية ثم ان المني يتزايد كمالا في الرحم بحسب استعدادات يكتسبها هناك الى ان يصير
مستعدا لقبول نفس اكمل يصدر عنها مع حفظ المادة الافعال النباتية فيجذب الغذاء ويضيفها الى تلك
المادة فينميها ويكمل المادة بحسبها اياها فتصير تلك الصورة مصدرا مع ما كان يصدر عنها لهذه الافاعيل

وهكذا الى ان تصير مستعدة لقبول نفس اكمل يصدر عنها جميع ما تقدم الى النطق وسع مدبرة في البدن الى ان يحل
الاجل وقد شبهوا تلك القوى في اصولها من مبداء حدوثها الى استكمالها نفسا مجردة بحرارة تحدث
في فحم من نار مشتعلة مجاورة ثم تشتد فان الفحم بسبب الحرارة يستعد لان يتجمر وما يتجمر يستعد لان يشتعل نارا
شبيها بالنار المجاورة فمبداء الحرارة الحادثة في الفحم كذلك الصورة الحافظة والاستعداد كالمبداء للافعال
النباتية والتجمر كالمبداء للافعال الحيوانية والاشتعال نارا كالناطقة وظاهر ان كل ما تأخر يصدر عنه مثل
ما صدر عن المتقدم وزيادة فجميع هذه القوى كشيء واحد متوجه من حد ما من النقصان الى حد ما من الكمال
واسم النفس واقع منها على الثلث الاخير فهي على اختلاف مراتبها نفس لبدن المولود ومن هنا
ذلك ان الجامع للاجزاء الغذائية الواقع في المنيين هو نفس الابوين وهو غير حافظها والجامع
للاجزاء المضافة اليها الى ان تم البدن والى آخر العمر والحافظ للمزاج هو نفس المولود قوله
ثم انهم ترددوا يعني لما كان كلامهم في اثبات القوى مبنيا على الحس والتخمين دون القطع واليقين وقع
ترددهم في عدة مواضع منها ان الغاذية والنامية والمولدة قوى متعددة متغايرة بحسب الذات
ام بحسب الاعتبار ويكون اختلاف الافعال والآثار راجعا الى اختلاف الآلات والاستعدادات مثلا
تفعل الغاذية التغذية ما دام كان الوارد بدلا عن المتحلل والمولدة فيما اذا صار زائدا لان يصير جنينا
وحاصله في الانمية وتعرض للاعضاء قوة او ضعف في بعض الاحوال لاسباب عائدة الى المواد والآلات
وزيادة الحرارة الغريزية ونقصانها وكذا تفاوت في الحدوث بان يحدث المولدة بعد الغاذية والنامية
ويبقى المولدة دون النامية وتبقى الغاذية دون النامية والمولدة وما تقرر عندهم من ان الواحد لا
يكون الا واحدا ما هو في الواحد بجميع الجهات ومنها ان النفس النباتية اسم لهذه القوى في النبات
وكذا الحيوانية في الحيوان ام هي صورة جوهرية مبداء لهذه القوى في النبات وللحس والحركة ايضا في
الحيوان وللادراك المعقولات ايضا في الانسان ومنها ان الغاذية هل هي مغايرة بالذات للجاذبة
والماسكة والهاضمة والدافعة ام لا بل هي عبارة عنها كما يشعر به كلام صاحب الملخص وغيره وايضا ذهب بعضهم
الى ان الاربع واحدة بالذات متغايرة بالاعتبار بمعنى ان هناك قوة واحدة فعلها جذب عند الاحتياج الى
هضم بعد الامساك ودفع بعد الانهضام ومنها ان الغاذية على تقدير مغايرتها للقوى التي هي قوة
واحدة فعلها التحصيل والتشبيه والالصاق ام قوى ثلث متغايرة بالذات مبادي للافعال الثلثة وميل
ابن سينا الى الثاني وهو الظاهر من قواعدهم ثم ان النفس القوى الثلث لا قوة اخرى تستخدمها الى ليس
هناك فعل آخر غير ايراد البدل والتشبيه والالصاق ومنها انه كيف يصدر عن هذه الافعال المتقنة
المحكمة على النظام المخصوص عن القوى التي هي اعراض قائمة بالاعضاء لا تتصور لها قدرة او ارادة او
علم خصوصا ما يؤثر في الصور العجيبة والاشكال الغريبة والنقوش المؤتلفة والالوان المختلفة
في انواع النبات والحيوان فان العقل لا يكاد يذعن لصدورها عن القوة التي سموها مصورة وان
كونها مركبة وكون المواد مختلفة كيف مع قد نطق الكتاب الالهي بجملة مواضع باستناد جميع ذلك
الى الله تعالى واشار الى دلالتها على كونه قادرا حكيما وصانعا قديما والعلامة ايضا لما رجع الى
الفطرة السليمة صرحا بان هذه القوى انما تفعل ذلك باذن خالقها القدير وموجدها الحكيم الخبير
منهم من قال يجب ان نعلم قطعا ان مبادي التغذية والتنمية والتوليد مع الحركات الطبيعية المختلفة مع الاتصال
ومع الكيفيات لا تتم بدون الادراك وان هذا الادراك ليس للنفس الانسانية فان هذه الافعال

دائمة في البدن والنفس غافلة عنها ونحدس حدسا موجبا لليقين ان الحيوانات العجم ايضا لا تدرك افعال
القوى
في ابدانها فاذن هو ادراك موجود آخر اعتنى بهذه الانواع قوله خاتمة لا خلاف في ان النبات ليس
بحيوان لان المراد به ما علم من تفسير الحس والحركة واما الخلاف في حيوته فقيل هو حي لان الحيوة صفة
هي مبداء التغذية والتنمية وقيل لا اذ الحيوة صفة هي مبداء الحس والحركة الارادية واعترض
بان الائمة اتفقوا على ذلك في النبات تحقيقا اتفاقا لعلم بحصيعه ومنهم من ادعى تحقيقه في مستشهدا بالامارات
على ما سبق ومنهم من بالغ في اتصافه بالادراك حتى اثبته له ادراك الكليات وهو المعنى بالعقل زعما
منه ان ما يشاهد من ميل اناث النخل لبعض الذكور دون البعض وميل عروقها الى الصوب
الذي فيه الماء وانحرافها في صعودها عن الجدار المائل ونحو ذلك دليل على ذلك وهذا انست الاخير منه
بدعا الحكماء قوله المبحث الثالث لا خفاء في اشتراك القوى الطبيعية بين النبات والحيوان وان كان
اشتراكا بمجرد المفهوم دون الجنس للقطع بان غاذية الحيوان تخالف بالنوع غاذية النبات بل
صرح ابن سينا بان غاذية كل عضو تخالف بالنوع غاذية عضو آخر ثم الحيوان يختص بقوى اخرى مدركة
ومحركة تسمى نفسانية نسبة الى النفس الحيوانية او الى النفس الناطقة لكونها في الانسان اكمل منها
في سائر الحيوانات وذلك لان الحيوان لزيادة اعتداله يختص بما يتبع وملائمه وبما يفرغ ومنافره
فاحتاج الى طلب النافع والهرب من الضار وذلك بادراكهما والاقتدار على الحركة الى النافع
وعن الضار بخلاف النبات فانه ليس بهذه المثابة في الاعتدال ولو كان فانه مركوز في موضع لا يمكنه
التحرك عن شيء لشيء فيكون قوة الادراك والتحريك فيه معطلة ربما يكون ضائرا ثم كلامهم
مترددا في ان القوى النفسانية جنس للمدركة والمحركة تميز الجنس وكذا في انقسام كل منهما الى
ما لديه الاقسام بل في جميع الانقسامات الواقعة في باب القوى وذلك لان معرفة الاجناس
والفصول وتمييز الذاتيات والعرضيات عسرة جدا في الحقائق المدركة بالعيان فكيف بما لا يعرف
الا من جهة الآثار ولا يعقل الا بحسب الاضافات والاعتبارات لكون الشيء مبداء التغيير في آخر
قوله وقد ثبت بعض من الاطباء يثبتون جنسا آخر من القوى يسمونها القوة الحيوانية ويجعلونها مبداء
القوى النفسانية حيث يفسرونها بالقوة التي اذا حصلت في الاعضاء هيأتها لقبول الحس والحركة وافعال
الحيوة كفعل الغذاء حيث يصلح للغذاء بدن الانسان للحيوان وتحركات الانبساط عند الغضب والفرح
والانقباض عند الخوف والغم ويستدلون على ذلك بان في العضو المفلوج او الذابل قوة تحفظ عليه
الحيوة وتمنع التعفن والفساد وليست هي قوة الحس والحركة لفقدها في المفلوج ولا قوة التغذية
لفقدها في الذابل فهي التي نسميها القوة الحيوانية والاعتراض عليه بوجهين احدهما انا لا نسلم انتفاء قوة الحس
والحركة في المفلوج وقوة التغذية في الذابل لجواز ان توجد القوة ولا يترتب عليها الفعل لفقد شرط
او وجود مانع فان قيل لو انتفى الشرط ووجد المانع لما ترتب حفظ الحيوة قلنا يجوز ان يكون
بعض الشروط والموانع اختصاص بعض الافعال دون البعض فان قيل القوة الواحدة لا تكون
مبداء الا لفعل واحد قلنا فاي حاجة الى ذكر المقدمات والجواب ان الاول منفي فكيف
بانتفاء القوى في المفلوج والذابل وثانيهما ان الحافظ يجوز ان يكون المزاج الخاص او تعلق النفس الكلي
والجواب ان الكلام فيما يحفظ المزاج الخاص الذي به قوام الحيوة في الحيوان الناطق وغيره وقد يظهر
لانهم لا يعنون بالنفس الجوهر المجرد بل مبداء الحركات والافاعيل المختلفة او مبداء الادراك والتحريك
الارادي

قوله اما المدركة فالحواس الظاهرة والباطنة لان الكلام في القوى التي يشترك فيها الانسان وغيره من الحيوانات واما القوة النطقية المدركة للكليات فسياتي في مبحث النفس وكل منهما اي قسمي المدركة جنس او بمنزلة الجنس لقوى خمس كما ان المدركة جنس او بمنزلة الجنس للقسمين وذلك ظاهر في الحواس الظاهرة لما ان كل احد يجد من نفسه تلك الادراكات وتعلقها بما يخصها من الآلات واما الباطنة فستعرف بيان كما سياتي على التفصيل ثم لا جزم للعقل بامتناع حاسة سادسة من الظاهرة او الباطنة او المكن وذلك لعدم وجدانها شرط من شرائط الوجود وما يقال ان الطبيعة لا تنقل من درجة الحيوانية الى درجة فوقها الا وقد استكمل جميع ما في تلك المرتبة فلو كان في الامكان حس اخر لكان حاصلا للانسان لانه اعدل ما في هذا العالم ضعيف وكذا ما يقال ان الادراك كمال للنفس ومن سعادتها حصول الكمال ولا ضنة من جانب الواهب فلو امكن وجود قوة اخرى لادراكها لكانت حاصلة للنفس ومنهم من زعم ان مدرك اللذة والالم حاسة اخرى غير العشر فان من التذ او تالم يجد من نفسه حالة ادراكية مغايرة لتعقل اللذة والالم وتخيلها وشبه ان يكون جميع الوجدانات من الجوع والعطش والخوف والغضب وغيرها بهذه المثابة فانا نجد عند حصول هذه المعاني حالة ادراكية مغايرة لتعقلها بصورة كلية او تخيلها بصورة جزئية والجواب ان اللذة مثلا قسم من الادراكات لانها ادراك حسي او عقلي وقيل لما سموا المدرك كمال وخير لا من نفس المدركات ليطلب لها حاسة يدركها بعينه كذا واما المحسوسات المشتركة مثل المقادير والاعداد والاوضاع والحركات والسكنات والاشكال والقرب والبعد والمماسة ونحو ذلك فلست كما ظن ان يدركها بحس اخر بل ادراكها انما هو بالحواس الظاهرة وان كان بعضها قد يستعين بالحس او ببعض من القياس والعقل قوله اما الحواس الظاهرة فمنها اللمس وهي قوة بائنة في الاعصاب الى جميع الجلد واكثر اللحم والغشاء من شانها ادراك الحرارة والبرودة والرطوبة واليبوسة والخشونة والملاسة ونحو ذلك بان ينفعل عنها العضو اللامس عند المماسة بحكم الاستواء ولانها لو ادركت المعتدل بعد ما لم يحصل التميز بين ما يجب دفعه وما لا يجب بفوت الغرض من خلق اللامسة اعني دفع الضار وجلب النافع واللامسة للحيوان في محل الضرورة كالغاذية للنبات قال ابن سينا اول الحواس الذي يصير به الحيوان حيوانا هو اللمس فانه كما ان للنبات قوة غاذية يجوز ان تفقد سائر القوى دونها فكذلك حال اللامسة للحيوان لان مزاجه من الكيفيات الملموسة وفساده باختلالها والحس طليعة للنفس فيجب ان يكون الطليعة الاولى هو ما يدل على ما يقع به الفساد ويحفظ به الصلاح وان يكون قبل الطلائع التي تدل على امور يتعلق بعضها بمنفعة خارجة عن القوام او مضرة خارجة عن الفساد والذوق وان كان دالا على الشيء الذي يستبقي الحيوة من المطعومات فقد يجوز ان يبقى الحيوان بدونه لارشاد الحواس الاخر على الغذاء الموافق واجتناب المضاد وليس شيء منها يعين على ان الهواء المحيط بالبدن محرق او مجمد وبالجملة فالجوع شهوة الحار اليابس والعطش شهوة البارد الرطب والغذاء بما يكتنف بالكيفيات اللمسية واما الطعوم فمطيبات فلذلك كثيرا ما يبطل الذوق او يتغير ويبقى الحيوان حيوانا بخلاف اللمس ولسريان الاحساس الذي كان بقوة الاعصاب السارية في جميع الاعضاء الا ما يكون عدم الحس انفع له كالكبد والطحال والكلية لئلا تتاذى بما يلاقيها من الحاد اللذاع فان الكبد مولد للصفراء والسوداء والطحال والكلية مصبان لمائية لذاع وكالرية فانها دائمة الحركة فتتالم بمصاكة بعضها ببعض ومولد الالم الحاد وعصب ويصعد المواد فيتاذى بذلك

كالعظام فانها اساس البدن ودعامة الحركات بمعنى انها تحمل الحركات اذ لا تحمل اعصابها قوى الحواس لتالمت بالضغط والمزاحمة وبما يرد عليها من المصاكات واشهها اي القوة اللامسة بعضهم للافلاك زعما منهم انها من لوازم الحيوة والافلاك حية لكون حركاتها نفسانية فتكون لها شعور وملمس بالضرورة والقول بانها انما تكون لجذب الملائم ودفع المنافر فتكون وجودها في الفلك الممتنع عليه الكون والفساد معطلة مردود بان ذلك انما هو في الارضيات وامامع الفلكيات فيجوز ان يوجد لغرض اخر كتلذذ ما بالملامسة والاحتكاك والجواب منع كونها من لوازم الحيوة على الاطلاق وايضا ما زعمه البعض من وجود اللامسة للعنصريات بناء على ان الارض تهرب من العلو الى السفل على نهج واحد والنار بالعكس وذلك يدل على شعورها بالملائم وغير الملائم فتح غاية الضعف قوله ومال ابن سينا الى تعددها والجمهور على ان اللامسة قوة واحدة بها يدرك ... بوجودها جميع الملموسات كسائر الحواس فان اختلاف المدركات لا يوجب اختلاف الادراكات ليستدل بذلك على تعدد مباديها وذكر ابن سينا في القانون ان اكثر المحصلين على ان اللمس قوى كثيرة بل قوى اربع وقال في الشفاء يشبه ان يكون اللامسة عند قوم لا نوعا اخيرا بل جنسا لقوى اربع او قوى منبثة معا في الجلد كله واحدها حاكمة في التضاد الذي بين الحار والبارد والثانية في التضاد الذي بين الرطب واليابس والثالثة في الذي بين الصلب واللين والرابعة في الذي بين الخشن والاملس الا ان اجتماعها في آلة واحدة يوهم تاحدها بالذات وقال ايضا يشبه ان يكون قوة اللمس قوى كثيرة تختص كل واحدة منها بمضادة فيكون ما يدرك به المضادة التي بين الثقل والخفة غير ما يدرك به المضادة التي بين الحار والبارد فان هذه افعال اولية للحس يجب ان يكون لكل جنس منها قوة خاصة الا ان هذه القوى لما انتشرت في جميع الآلات بالسوية ظنت قوة واحدة كما لو كان اللمس والذوق منتشرين في البدن كله انتشارهما في اللسان لظن مبدأهما قوة واحدة فلما تميز اعرف اختلافهما وليس يجب ان يكون لكل واحدة من هذه القوى آلة تخصها بل يجوز ان يكون آلة واحدة مشتركة لها ويجوز ان يكون هناك انقسام في الآلات غير محسوس ثم قال فان قيل فالسمع ايضا يدرك المضادة التي بين الصوت الثقيل والحاد والتي بين الخافت والجهير وغير ذلك فلم لا يجعل قوى كثيرة فالجواب ان محسوسه الاول هو الصوت وهذه اعراض لها ولواحق بخلاف اللمس فان كل واحدة من المضادات بحس لذاتها لا بسبب الاخر وكما ان السؤال في الذوق المدرك للطعوم المتضادة ظاهر اجاب الامام بان الطعوم وان كثرت فبينها مضادة واحدة بخلاف الملموسات فان بين الحرارة والبرودة نوعا من التضاد غير النوع الذي بين الرطوبة واليبوسة والحكما اوجبوا ان يكون الحاكم على كل نوع من انواع التضاد قوة واحدة مسماة الشعور والتمييز واجاب غيره بان دعوى نوع التضاد في الملموسات ان كانت من جهة ان نوع المعروضات يوجب نوع الاضافات العارضة لكل نوع فهي وان كانت بالنظر الى نفس التضاد فلا تتم بدون برهان وتفرقة وهي مختلف الكلام ما قيل ان تباين الكيفيات الاول اعني الحرارة والبرودة والرطوبة واليبوسة اشد من تباين الكيفيات الثواني الحادثة من تفاعلها كالروائح والالوان والطعوم فلذلك تعددت قوى اللمس دون باقي الحواس وذهب بعضهم الى ان المدرك بالحس هو المتضاد كالحرارة والبرودة دون التضاد فانه من المعاني العقلية فكيف جعلوا منشأ تعدد اللامسة على تعدد انواع التضاد وجوزوا ادراك القوة الواحدة للمدركات المتضادة كالباصرة للسواد والبياض

ولم يحصلوا ذلك افعالا مجهولة من مبدأ او اطلاقا بالذات والاعتبار قوله ومنها الذوق وهو ما يلي اللمس في المنفعة
حيث يفعل ما به تقوم البدن وهو يشتهيه الغذاء واختياره ويوافقه في الاحتياج الى الملامسة ويفارقه
في ان نفس الملامسة لا تؤدي الطعم كما ان نفس ملامسة الحار تؤدي الحرارة بل لابد من توسط الرطوبة
اللعابية المنبعثة من الآلة المسماة بالملعبة بشرط خلوها عن طعم والا لم تؤد الطعم صحيحا كما في بعض
الامراض واختلفوا في ان توسطها بان تخالطها اجزاء ذي الطعم ثم تنفذ فيها ثم تنفذ بغوص في اللسان
حتى تخالط اللسان نفسه او بان تستحيل نفس الرطوبة الى كيفية المطعوم وتقبل الطعم منه من غير ان تخالط
فعلى الاول يكون الرطوبة واسطة تسهل وصول جوهر المحسوس الحامل للكيفية الى الحاس ويكون الاحساس
بملاقاة الحاس للمحسوس بلا واسطة وعلى الثاني يكون المحسوس بالحقيقة هو الرطوبة ويكون بلا واسطة
قوله وما [illegible] في اللسان يعني ان المطعومات كما تنفذ ذوقا فقد ينفذ بعضها لمسا لما
تمر به الحس كما في الحلو الحار [illegible] وح تتركب من الكيفية الطعمية ومن التأثير اللمسي شيء واحد يصير
كطعم محض مثل الحرافة فانها طعم مع تفريق واسخان وكالحموضة فانها طعم مع تفريق بلا اسخان وكالعفوصة
فانها طعم مع تجفيف وتكثيف قوله ومنها الشم الجمهور على ان ادراك الروائح بوصول الهواء
المتكيف بكيفية ذي الرائحة الى آلة الشم وقيل بتبخر وانفصال اجزاء من ذي الرائحة تخالط الاجزاء الهوائية
فتصل بالخيشوم وقيل بفعل ذي الرائحة في الهواء من غير استحالة في الهواء ولا تبخر وانفصال اجزاء ورد
الثاني بان القليل من المسك يشم على طول الازمنة وكثرة الامكنة من غير نقصان في وزنه وحجمه فلو كان الشم
بالتبخر وانفصال الاجزاء لما امكن ذلك والثالث بان المسك قد ينتشر ريحه الى مسافة بعيدة جدا ويحرق
ويفنى بالكلية مع ان رائحته تدرك في الهواء الاول ازمنة متطاولة وتمسك الفريق الثاني بان الشم لو لم يكن
بالتبخر وتحلل الاجزاء اللطيفة وانفعال الهواء من ذي الرائحة لما كانت الحرارة وما يهيجها من الدلك والتبخر
تذكي الروائح ولما كان البرد الشديد يخفيها ولما قلت التفاحة بكثرة الشم واللازم باطل بحكم المشاهدة
والجواب منع الملازمة لجواز ان يكون ذلك من جهة ان التبخر وتحلل الاجزاء يعين على تكيف الهواء بكيفية
ذي الرائحة وكثرة اللمس والشم على ذبول التفاحة وتحلل رطوباتها وتمسك الآخرون بان الرخم تسافر
الى الجيف [illegible] ولا يتحقق الا في مسافة قريبة منها فتكيف محل الجيف بذي الرائحة الهواء على مسافة بعيدة ربما تبلغ
مسيرة ايام على ما حكي ان ارسطو [illegible] وقع ملحمة ببلاد يونان التي لا رخم فيها فسارت الرخم اليها للروائح الجيفية
من مسيرة ايام والجواب انه استبعاد ولا دليل على الامتناع [illegible] ممكن وصول الهواء المتكيف الى المسافة
البعيدة على ما حكي يجوز ان يكون بهبوب رياح قوية قوله ومن العلماء من نقل عن افلاطون وفيثاغورس
وهرمس وغيرهم ان الافلاك والكواكب اجسام ذوات روائح ورد عليهم المشاؤون بانه لا هواء هناك يتكيف
ولا مما يتحلل واجيب بان اشتراط ذلك انما هو في العنصريات ومن كلمات بعض الماهرين انا عند
اتصالنا بالفلكيات في نوم او يقظة نشم منها روائح اطيب من المسك والعنبر ولا نسبة لما عندنا الى ما
هناك ولهذا اتفق ارباب العلوم الروحانية على ان لكل كوكب بخورا مخصوصا ولكل روحانية رائحة معروفة
يستنشقونها ويتلذذون بها وبروائح الاطعمة المصنوعة لهم فيضيفون على ما رتبت [illegible]
قوله ومنها السمع قد سبق في بحث الصوت ما يغني عن شرح هذا الموضع والمراد بالهواء المتوسط هو
المتموج الحامل للصوت سواء كان معلولا للقرع او القلع ومعنى توسطه بين القارع والمقروع كونه بين اجزاء
الذي يفعل الصدم بعد الصدم ومن تجويف الصماخ وهذا ظاهر واما الاشكال [illegible]

محض

من

[illegible]

ان مقعره مرئيه من العصب المفروش في سطح الصماخ تدرك صورة ما يتأدى اليه من تموج الهواء المنضغط
بين قارع ومقروع مقاوم له انضغاطا بعنف يحدث منه صوت يتأدى تموجه الى الهواء المحبوس
الراكد في تجويف الصماخ وتحركه بشكل حركته حيث اقتصر في سبب الصوت على القرع مع تصريحه بانه قد يكون
القلع قوله ولا يمتنع اشارة الى دفع اشكالين احدهما ان الهواء المتموج يمتنع ان يبقى على هيئته في
تقطيعات الحروف وتشكلاتها عند دخوله في المنافذ الضيقة ومصادماته للجدران الصلبة وثانيهما
ان الهواء الحامل للصوت ان قام الصوت بمجموعه لزم ان لا يسمع الا واحد من الحاضرين لان مجموعه لا
يصل الا الى صماخ واحد وان قام بكل جزء منه لزم ان يسمع كل سامع مرارا بعدد ما يتأدى اليه من
اجزاء الهواء المتموج قوله فما يحكى يعني ان كان حدوث الصوت وسماعه مشروطين بالهواء
لم يكن لتماس الافلاك صوت ولو فرض لم يكن وصوله الينا [illegible] الفلك لكن
نسب الى القدماء من الاساطين انهم يثبتون للفلكيات اصواتا عجيبة ونغمات غريبة يتحير من سماعها العقل
ويتعجب منها النفس وحكي عن فيثاغورس انه عرج الى العالم العلوي فسمع بصفاء جوهر نفسه وذكاء
قلبه نغمات الافلاك واصوات حركات الكواكب ثم رجع الى استعمال القوى البدنية ورتب عليها
الالحان والنغمات وكمل علم الموسيقى قوله ومنها البصر قد تقرر في علم التشريح انه ينبت من
الدماغ ازواج سبع من العصب فالزوج الاول مبدأه من غور البطن المقدم من الدماغ عند
جوار الزائدتين الشبيهتين بحلمتي الثدي وهو صغير مجوف يتيامن النابت منهما يسارا ويتياسر
النابت منهما يمينا ثم يلتقيان على تقاطع صليبي ثم ينفذ النابت يمينا الى الحدقة اليمنى والنابت يسارا
الى الحدقة اليسرى والدليل على كون القوى المدركة في المحال المذكورة هو ان الآفة فيها توجب الآفة في تلك
القوى واختلفوا في كيفية الابصار فقيل انه بانطباع شبح المرئي في جزء من الرطوبة الجليدية التي
تشبه البرد والجمد فانها مثل المرآة فاذا قابلها متلون انطبع مثل صورته فيها كما ينطبع صورة الانسان
في المرآة لا بان ينفصل من المتلون شيء [illegible] ويمتد الى العين بل بان يحدث
مثل صورته في المرآة او في عين الناظر ويكون استعداد حصوله بالمقابلة المخصوصة مع توسط الهواء المشف
ولما اعترض على هذا بوجهين احدهما ان المرئي ح يكون صورة الشيء وشبحه لا نفسه ونحن قاطعون بانا
نرى نفس هذا الملون وثانيهما ان شبح الشيء يساويه في المقدار والا لم يكن صورة له ومثالا وح يلزم ان
لا نرى ما هو اعظم من الجليدية لان امتناع انطباع العظيم في الصغير معلوم بالضرورة اشار الى الجواب بانه
اذا كان رؤية الشيء بانطباع شبحه كان المرئي هو الذي انطبع شبحه لا نفس الشبح كما في العلم وبان
شبح الشيء لا يلزم ان يساويه في المقدار كما يشاهد من صورة الوجه في المرآة الصغيرة اذ المراد به ما يناسب
الشيء في الشكل واللون دون المقدار على ان الامر انا لا نعرف لمية ابصار الشيء العظيم وادراك البعد بينه وبين
الرائي بمجرد انطباع صورة صغيرة منه في الجليدية وتأديتها بواسطة الروح المصبوب في العصبتين الى الباصرة
وقيل ان الابصار بخروج شعاع من العين على هيئة مخروط رأسه عند العين وقاعدته عند المرئي ثم اختلفوا
في ان ذلك المخروط مصمت او مؤلف من خطوط مجتمعة في الجانب الذي يلي الرأس متفرقة في الجانب الذي
يلي القاعدة وقيل لا على هيئة المخروط بل على استواء لكن يشتد طرفه الذي يلي العين ويضطرب
طرفه الآخر على المرئي وقيل الشعاع الذي يلي العين يكيف الهواء بكيفيته ويصير الكل آلة في الابصار
وقيل لا شعاع ولا انطباع وانما الابصار بمقابلة المستنير للعضو الباصر الذي فيه رطوبة صقيلة فاذا

[illegible]

د ازواج

وحدث هذه الشروط ومع زوال الموانع يقع للنفس علم اضطراري حضوري على المبصر عند ادراكه العين مشاهدة
ظاهرة جليه والحق ان الابصار بمحض خلق الله تعالى عند فتح العين **قوله** والمشهور آراء العلماء في
الانطباع والشعاع اي القول بانطباع شبح المرئي في الرطوبة الجليدية والقول بخروج الشعاع من العين على
هيئة المخروط تمسك الاولون بوجوه ١ وهو العمدة ان العين جسم صقيل نوراني وكل جسم كذلك
كالمرآة اذا قابل كثيفا ملونا انطبع فيه شبحه كما في المرآة اما الكبرى فظاهرة واما الصغرى فلانها تشاهد من
النور في الظلمة اذا انتبه المنتبه من النوم عيشه وكذا عند امرار اليد على ظهر الجبهة السوداء وان
الانسان اذا نظر نحو انفه فيرى عليه دائرة من الضياء واذا انتبه من النوم ونظر ما قرب منه رآها
ثم تفقدها وذلك لامتلاء العين من النور في ذلك الوقت واذا غمض احدى العينين يتسع ثقب العين
الاخرى وما ذاك الا لان جوهرا نورانيا يملأه ولانه لولا انصباب الارواح النورانية من الدماغ على
العين لما حصلت تقبلا الانوار محسوفتين وهو ابعد عما هو انما يعد انطباع الشيء لا تكون الابصار ٢ و
ان سائر الحواس انما تدرك بان ياتي صورة المحسوس اليها لا بان يخرج منها شيء الى المحسوس فكذا الابصار
ورد بانه تمثيل بلا جامع و ٣ ان من نظر الى الشمس طويلا ثم اعرض عنها يبقى صورتها عنده زمانا ورد
بان الصورة في خياله لا عنده كما اذا غمض العين و ٤ ان الشيء بعينه اذا قرب من الرائي يرى حجما اكبر مما
اذا بعد عنه وما ذاك الا لان الانطباع في مخروط من الهواء المشف رأسه متصل بالحدقة وقاعدته سطح
المرئي حيث انه وتر لزاوية المخروط ومعلوم ان وترا بعينه كلما قرب من الزاوية كان الساق اقصر والزاوية
اعظم وكلما بعد فبالعكس والشيء الذي في الزاوية الكبرى اعظم من الذي في الصغرى وهذا انما يستقيم اذا
جعلنا موضع الابصار هو الزاوية على ما هو رأي الانطباع لا القاعدة على ما هو رأي خروج الشعاع
فانها لا تتفاوت ورد بانا لا نسلم انه لا سبب سوى ذلك كيف وان القائلين بالشعاع ايضا يقولون بسببية على
ان استلزام عظم زاوية الرؤية عظم المرئي وصغرها صغره محل نظر والثاني وكرنا من وجوه الابصار
بقوله وهو ضعيف تمسك القائلون بالشعاع ايضا بوجوه ١ ان من قل شعاع بصره كان ادراكه
للقريب اصح من ادراكه للبعيد لتفرق شعاعه في البعد ومن كثر شعاع بصره مع غلظه كان ادراكه للبعيد
اصح لان الحركة في المسافة الطويلة تفيده رقة وصفاء ولو كان الابصار بالانطباع لما تفاوت الحال ٢
ان الاجهر يبصر بالليل دون النهار لان شعاعه لقلته يتحلل نهارا باشعاع الشمس فلا يبصر ويجتمع ليلا فيقوى
على الابصار والاعشى بالعكس لان شعاع بصره لغلظه لا يقوى على الابصار الا اذا افادته الشمس
رقة وصفاء و ج ان الانسان اذا نظر الى ورقة مثلا كلها لم يظهر له منها الا السطر الذي يحدق
نحوه البصر وما ذاك الا بسبب ان مسقط سهم مخروط الشعاع اصح ادراكا من جوانبه و د ان الانسان
يرى في الظلمة كأن نورا انفصل من عينيه واشرق على انفه واذا غمض عينيه على السراج يرى كأن خطوطا
شعاعية اتصلت من عينيه والسراج والجواب عن الكل انها لا تدل على المطلوب لكون الابصار بخروج
الشعاع لم يجعل ان في العين نورا ولكن لا نعلم ان في الآن الابصار احتياجا شعاعية حقيقية تسمى بالروح
الباصر ويرتسم منها بين العين والمرئي مخروط وهمي ومعنى يدرك المرئي [illegible]
الجليدية تستدعي حركتها عند رؤية البعيد [illegible]
ورق [illegible]
الذي هو بمنزلة الزاوية [illegible]

بصره صح

فطعا بالطل

والكل وشبه ان يكون هو هذا مراد القائلين بخروج الشعاع تجوزا منهم على ما صرح به ابن سينا ولا هو باطل قطعا
اما لو اريد حقيقة الشعاع الذي هو من قبيل الاعراض فظاهر وان اريد جسم شعاعي يخرج من العين
الى المرئي فلانا ما نقطع بانه يمتنع ان يخرج من العين جسم ينبسط في لحظة على نصف كرة العالم ثم اذا
انطبق الجفن عاد اليها او انعدم ثم اذا انفتح خرج مثله وهكذا وان يتحرك الجسم الشعاعي من غير قاسر
ولا ارادة الى جميع الجهات وان ينفذ في الافلاك ويخرقها لنرى الكواكب وان لا يتشوش بهبوب
الرياح ولا يتصل بغير المقابل كما في الاصوات حيث تميلها الرياح الى الجهات ولانه يلزم ان يرى
القمر قبل الثوابت بزمان يتناسب تفاوت المسافة فيهما وليس كذلك بل نرى الافلاك بما فيها من الكواكب
دفعة وايضا يلزم ان نرى ما في الخزف لكثرة المسام فيه بدليل الترشح دون ما في الزجاج او الماء ولو
كان رؤية ما فيها من جهة المسام لوجب ان يكون بقدرها من غير ان يرى الشيء مجموعه وبمثل هذه الادلة
والامارات يمكن ابطال القول بان الابصار بتكيف الهواء بشعاع العين واتصاله بالمرئي **قوله**
هذا والقول بخروج الشعاع يدل ان علم المناظر والمرايا مبني على جادة اعتنى به كثير من المحققين وبنوا
الكلام فيه على خروج الشعاع منه وهو ان يخرج من العين على المرئي كما في التعمق في النحو وسائر الاحكام
المتفرعة على ما يعاد بلها منه مخروط راسه عند الحدقة وقاعدته عند المرئي فيرى الشيء اذا بعد اصغر مما اذا
قرب لان المخروط يستدق فيصغر زواياه التي عند الباصرة ويصغر لذلك الدائرة التي عند المبصر
وكلما ازداد البعد ازدادت الزوايا والدائرة صغرا الى ان ينتهي في البعد الى حيث لا يمكن الابصار
ونرى الشيء في الماء اعظم منه في الهواء لان الشعاع ينفذ في الهواء على استقامته واما في الماء فبعضه ينفذ
مستقيما وبعضه ينعطف على سطح الماء ثم ينفذ الى المبصر فيرى بالامتدادين الشعاعيين النافذ مستقيما و
منعطفا معا من غير تمايز وكذلك اذا قرب المرئي من سطح الماء واما اذا بعد فيرى في الموضعين لكون
رؤيتها بالامتدادين المتمايزين وكذا اذا غمزنا احدى العينين ونظرنا الى القمر نراه قمرين لان الامتداد
الشعاعي الخارج منها ينحرف عن المحاذاة فلا يلتقي مع الآخر الامتدادين في الحس المشترك على موضع
واحد بل موضعين فيرى المرئي اثنين وهكذا في الاحول وهذا اذا وضعنا السبابة والوسطى على العين
مع اختلاف الوضع ونظرنا الى السراج فانا نراه اثنين وكذا اذا نظرنا الى الماء عند طلوع القمر فانا
نرى في الماء قمرا بالشعاع النافذ فيه وفي السماء قمرا بالشعاع المنعكس من سطح الماء الى السماء ومن
هذا القبيل رؤية الشيء في المرآة وذلك ان الشعاع الممتد من الباصرة الى الجسم الصقيل ينعكس منه الى جسم
وضعه من ذلك الصقيل كوضع الباصرة منه بشرط ان يكون جهته مما يلي الرائي وان
الشجرة على شط النهر منكسا لان الشعاع اذا وقع على سطح الماء انعكس منه الى راس الشجرة
من موضع اقرب الى الرائي والى اسفلها من موضع ابعد من الرائي فلا ان تتصل باعاده الشجرة تقاعده
وعلى العكس لا يدرك الانعكاس لتصوره رؤية الاشياء على استقامة الشعاع فيجب الشعاع المنعكس
بامتداد الماء فيرى راس الشجرة اكثر نزولا في الماء لكونه ابعد منه ويأتي احدائه على الترتيب فاعلاه الشجرة يراه
منكسا وبيان ذلك بالتحقيق في علم المناظر **قوله** وقد شرط في الابصار زعمت الفلاسفة وبعضهم
المعتزلة ان الابصار يتوقف على شرائط يمتنع حصوله بدونها ويجب حصوله معها اما الاولى فلانا نجد بالضرورة
انتفاء الرؤية عند انتفاء شيء من تلك الشرائط ورد بان العدم لاجل انتفاء الاشياء واما الثانية فلانه لو جاز
عدم الابصار معها لجاز ان تكون بحضرتنا جبال شاهقة ونحن لا نراها وهو باطل قطعا

الملموس صح

الشمس صح

شرطية

[illegible]

وردّ بانه ان اريد باللازم امكان ذلك في نفسه فلا نسلم بطلانه وان اريد الامكان والتجويز العقلي بحسب لا يكون
انتفاؤه معلوما عند العقل على سبيل القطع فلا نسلم لزومه فان ذلك من العلوم العادية التي تحتمل نقيضها وتهم
ومثال ان اشتراط هذه الشروط انما هو عند تعلق النفس بالبدن هذا التعلق المخصوص او لكون
الناظر على هذا القدر من القوة لا على حد آخر موقوفة على الآخرة قوله او في حكم المقابل يعني كما في رؤية
الوجه في المرآة قوله واما الحواس الباطنة من اثباتها على حسب ما وجدناه خمس وان احتمل امكان
غيرها وما يقال انها اما مدركة واما معينة على الادراك والمدركة اما مدركة للصور او للمعاني و
والمعينة اما حافظة للصور او للمعاني واما متصرفة فيها فوجه الضبط وجعل الحافظ والمتصرف مدركا
باعتبار كالاعانة على الادراك اقناعي قوله الحس المشترك ويسمى باليونانية بنطاسيا اي لوح النفس وهي القوة
التي يجتمع فيها صور المحسوسات الظاهرة بالتادي اليها من طرق الحواس ويدل على وجودها وجوه
ا انا نحكم ببعض المحسوسات الظاهرة على البعض كما نحكم بان هذا الاصفر هو هذا الحار او هذا الحلو
او هذا المشموم وكل من الحواس الظاهرة لا يحضر عنده تمام الانواع المدركة فلا بد من قوة تحضر عندها جميع
الانواع ليصح الحكم منها ب ان النائم او المريض كالمبرسم يشاهد صورا حسية لا تحقق لها في الخارج ولا
في شيء من الحواس الظاهرة فلا بد من قوة بها المشاهدة ج انا نشاهد القطرة النازلة بسرعة خطا مستقيما
والشعلة الجوالة بسرعة خطا مستديرا وما ذاك الا لان لنا قوة غير البصر يرتسم فيها صورة القطرة والشعلة
ويبقى قليلا على وجه يتصل الارتسامات البصرية المتتالية بعضها ببعض بحيث يشاهد خطا اذ القطع بانه
لا ارتسام في البصر عند زوال المقابل ومنع ذلك على ما ذكره الامام مكابرة والى هذا اشار في التلخيص حا
حكم بضرورة انه لا يرتسم في البصر الا المقابل او ما هو في حكمه واما قوله ومبناه على ان صور المحسوسات
لا ترتسم في النفس فاشارة الى جواب اعتراض آخر وهو انه لا يلزم من عدم كون الارتسام في الباصرة كونه
في قوة اخرى جسمانية لجواز ان يكون في النفس وكذا الصورة التي يشاهدها المريض والنائم وصور
المحسوسات المحكوم فيها بالبعض على البعض كهذه الصفرة والحرارة وغيرهما الا ترى انا نحكم بالكلي على
الجزئي حكما بان هذه الصفرة لون وزيد انسان مع القطع بان مدرك الكلي هو النفس فاذا كان
الحكم بين الشيئين مشروطا بحضورهما عند الحاكم كان الجزئي حاضرا عند النفس مرتسما فيها كالكلي فلا يثبت
الحس المشترك هو نور الجواب انا معترفون بان مدرك الكليات والجزئيات جميعا والحاكم بينها هو
النفس لكن الصور الجزئية لا ترتسم فيها لما سيجيء بل في آلاتها فلا بد في الحكم بين محسوسين من آلة مشتركة فيها
نظر لجواز ان يكون حضورهما عندها وحكمها منهما الا ان ارتسامها في آلتين كما ان الحكم بين الكلي والجزئي لا يقتضي
لارتسام الكلي في النفس والجزئي في الآلة فلا يثبت آلة مشتركة بجهة الاعراض لا يقع الحواس الظاهرة ليصح
الحكم حالتي الغيبة والحضور بل يكون لكل حس ظاهر حس باطن ومن اعتراضات الامام انا نعلم قطعا ان الذوق
اعني ادراك المذوقات ليس بالدماغ كما انه ليس بالعقب وكذا اللمس والجواب انه ليس المعلوم قطعا الا ان
الدماغ ليس آلة للذوق او اللمس اولا وعلى وجه الاختصاص واما انه لا مدخل له فيهما فلا كيف والآفة
في الدماغ توجب اختلال الذوق واللمس بخلاف الآفة في العقب قوله ومنها الخيال استدل على
ثبوتها ومغايرتها للحس المشترك بوجهين ا ان الصور المحسوسات هو لا عندنا هو حفظ وهما فعلان مختلفان
فلا بد لهما من مبدأين متغايرين لما تقرر من ان الواحد لا يكون مصدرا لاثرين ومبدأ القبول هو الحس
المشترك ومبدأ الحفظ هو الخيال وانما احتيج اليه الحفظ لئلا يختل نظام العالم فانا اذا ابصرنا الشيء ثانيا فلو لم

مشروط

نعرف انه هو المبصر اولا لما حصل التمييز بين النافع والضار واعترض بان الحفظ مسبوق بالقبول
بالضرورة فقد اجتمعا في قوة واحدة هي هو الخيال وبان الحس المشترك مبدأ الادراكات فيجتمع فيه
انواع الاحساسات وبان النفس تقبل الصور العقلية وتتصرف في البدن فبطل قولكم الواحد
لا يكون مبدأ لاثرين واجيب بان الخيال للابدان ان يكون في محل جسماني فيجوز ان يكون قبوله لاجل المادة
وحفظه لقوة الخيال كالارض تقبل الشكل بمادتها وتحفظه بصورتها وكيفيتها اعني اليبوسة وبان مبدأية
الحس المشترك للادراكات المختلفة ليس لاختلاف الجهات اعني طرق التادي من الحواس الظاهرة وكذا
ادراكات النفس وتصرفاتها من جهة هو اغا المختلفة ولا نعني ان هذا الجواب يدفع اصل الاستدلال لجواز ان
لا يكون الا قوة واحدة لها القبول والحفظ بحسب اختلاف الجهات وكذا الجواب بان القبول والادراك
من قبيل الانفعال دون الفعل فاجتماع القبول والحفظ اعني او انواع الادراكات في شيء واحد لا
يقدح في قولنا الواحد لا يصدر عنه الا الواحد ب ان الصور الحاصلة في الحس المشترك قد تزول بالكلية بحيث
تحتاج الى احساس جديد وهو النسيان وقد لا تزول بالكلية بل بحيث تحضر بادنى التفات وهو الذهول فلولا
انها محروزة في قوة اخرى تستحضر في الحس المشترك من جهتها لما امكن الفرق بين الذهول والنسيان واعترض
بانه يجوز ان لا يكون محفوظا الا في الحس المشترك ويكون الحضور والادراك بالتفات النفس والذهول
بعدمه واجيب بانه لو كان كذلك لم يبق فرق بين المشاهدة والتخيل لان كلا منهما حضور الصورة المحسوسة
في الحس المشترك من جهة الحواس بالتفات النفس ومعلوم ان تخيل المبصر ليس ابصارا وتخيل المذوق ذوقا
وكذا البواقي بل المشاهدة ارتسام من جهة الحواس والتخيل من جهة الخيال وفيه نظر لجواز ان يكون الفرق عائدا
الى الحضور عند الحواس والغيبة عنها او الى قوة الارتسام وضعفه ولا يكون الادراك والحفظ الا في قوة
واحدة قوله واضعف ما قيل في الابطال اي ابطال الخيال ما قيل ان من طاف في العالم ورأى البلاد
والجبال والاشخاص الغير المعدودة فلو انطبعت صورها في الروح الدماغي فاما ان يحصل جميع تلك الصور في
محل واحد فيلزم الاختلاط وعدم التمايز واما ان يكون لكل صورة محل فيلزم ارتسام صورة في غاية العظمة في
جزء في غاية الصغر والجواب انه منقوض بالصور على الاعيان وهو باطل فانه لا استحالة ولا استبعاد في توارد
الصور على محل واحد مع تمايزها ولا في ارتسام صورة العظيم في المحل الصغير انما ذلك في الاعيان التي محلها
حلول العرض في الموضوع او الجسم في المكان قوله ومنها الوهم وهي القوة المدركة للمعاني الجزئية الموجودة
في المحسوسات كالعداوة المعينة من زيد وقيد بذلك لان مدرك العداوة الكلية من زيد هو النفس والمراد بالمعنى
ما لا يدرك بالحواس الظاهرة ويقابل الصور اعني ما يدرك بها فلا يحتاج الى تقييد المعاني بغير المحسوسة وادراك
تلك المعاني دليل على وجود قوة بها يدرك ادراكها وكونها مما لم يتأد من الحواس دليل على مغايرتها للحس المشترك وكونها
جزئية دليل على مغايرتها للنفس الناطقة بناء على انها لا تدرك الجزئيات بالذات هذا مع وجدانها في الحيوانات
العجم كادراك الشاة معنى في الذئب بقي الكلام في ان القوة الواحدة لما جاز ان يكون آلة لادراك انواع
المحسوسات فلم لا يجوز ان يكون آلة لادراك معانيها ايضا واما اثبات ذلك بانهم جعلوا من احكام الوهم ما اذا
رأينا شيئا اصفر حكمنا بانه عسل وحلو فيكون الوهم مدركا للصفرة والحلاوة والعسل جميعا ليصح الحكم وانه
مدرك لعداوة الشخص مدرك لصورته فضعيف لان الحاكم حقيقة هو النفس فيكون المجموع من الصور والمعاني
حاضرا عندها بتوسط الآلات كل منها آلة لنا الخاصة ولا يلزم كون محل الصور والمعاني قوة واحدة ويكون شكل
هذا انا نقول هذا الحكم قد يكون من الحيوانات العجم التي لا يعلم وجود النفس الناطقة لها قوله ومنها

الحافظة هي للوهم كالخيال للحس المشترك ووجه تغايرهما ان قوة القبول غير قوة الحفظ والحافظ للمعاني غير الحافظ للصور
وتسميتها قوة ذاكرة اخذها الذكر اعني ملاحظة المحفوظ بعد الذهول عنه ومتذكرة اخذها التذكر اعني الاحتيال
لاستعراض الصور بعد ما اندرست قوله ومنها المتصرفة اي في الصور الحاصلة عن الحس والمعاني
المدركة بالوهم بتركيب بعضها مع بعض وتفصيل بعضها عن بعض كتصور انسان له راسان او لا راس له وتصور
العدو صديقا وبالعكس وهي دائما لا تسكن نوما ولا يقظة وبها تقتنص الحد الاوسط باستعراض ما في
الحافظة وهي المحاكية للمدركات والهيئات المزاجية وتنتقل الى الضد والشبيه وليس من شانها ان تكون
عملها منتظما لان النفس هي التي تستعملها على اي نظام تريد اما بواسطة القوة العقلية وحدها او مع الوهمية
وتسمى متفكرة قوله خاتمة مما علم بالتشريح ان للدماغ تجاويف ثلثة اعظمها البطن الاول واصغرها البطن
الاوسط وهو كمنفذ من البطن المقدم الى البطن المؤخر وقد دل اختلال الحس المشترك بآفة تعرض لمقدم البطن
الاول من الدماغ دون غيره من اجزاء الدماغ على انه محله وكذا الدليل على الخيال في مؤخر البطن الاول وكون المتخيلة في
البطن الاوسط وكون الوهم في مقدم البطن الاخير وكون الحافظة في اخره واما الدليل على تعدد هذه القوى
فهو اختلاف الافعال مع ما تقرر عندهم من ان الواحد لا يكون مبدأ للكثير قال فيه القاعدة على تقدير ثبوتها
انما هي في الواحد من جميع الوجوه فلم لا يجوز ان يكون مدرك الكل هو النفس الناطقة او قوة واحدة باعتبار
شرائط والات تختلف فلهذا كون المدرك هي النفس والقوى الجسمانية الات لها مذهب جمع من
المحققين الا انه يشكل بوجود الادراكات للحيوانات العجم واما كون المدرك قوة واحدة جسمانية وهذه المحال
الات لها ثم لا يسلب اله ادراك بعقل الية العضو لقوة جسمانية لا يكون حالة فيه ولا يخفى صعوبة اثبات بعض
للمقدمات المذكورة في المقامين اعني اثبات تعدد القوى وتعيين محالها ولم يذكر في تعيين محالها طريق الحكمة
والقياس ان الحس المشترك ينبغي ان يكون في مقدم الدماغ ليكون قريبا من الحواس الظاهرة فيكون التادي اليه
سهلا والخيال خلفه لان خزانة الشيء ينبغي ان يكون كذلك ثم ينبغي ان يكون الوهم بقرب الخيال ليكون الصور الجزئية
بحذاء معانيها الجزئية والحافظة بعده لانها خزانته والمتخيلة في الوسط ليكون قريبا من الصور والمعاني فيمكنها الاخذ
منها بسهولة قوله وتردد ابن سينا في الشفاء في انه هل يكون القوة الوهمية هي بعينها المتذكرة
والمتخيلة والمفكرة وهي بعينها الحاكمة فيكون بذاتها حاكمة وبحركاتها وافعالها متخيلة ومتذكرة فيكون متفكرة
بما يعمل في الصور والمعاني ومتذكرة بما ينتهي اليه عملها ولم يتردد ايضا في ان الحافظ مع المتذكرة اعني المسترجعة
لما غاب عن الحفظ من مخزونات الوهم قوتان ام قوة واحدة قوله واقتصر الاطباء لما كان نظرهم مقصورا على
حفظ صحة القوى واصلاح اختلالها ولم يحتاجوا الى معرفة الفرق بين القوى وتحقيق انواعها بل الى معرفة افعالها
ومواضعها وكانت الافات العارضة لها قد تتجانس اعتبروا ان قوة في البطن المقدم من الدماغ سموها الحس
المشترك والخيال واخرى في البطن الاوسط سموها المفكرة وهي الوهم واخرى في البطن المؤخر سموها الحافظة
والذاكرة قوله واما المحركة لم يبسط الكلام في القوى المحركة بسطه في القوى المدركة لان المباحث
الكلامية لا تتعلق بهذه تعلقها بتلك والمراد بالمحركة اعم من الفاعلة للحركة والباعثة عليها وتسمى شوقية ونزوعية
وتنقسم الى شهوية وهي الباعثة على الحركة نحو ما تعتقد او تظن نافعا وغضبية وهي الباعثة على الحركة نحو ما
تعتقد او تظن ضارا واما الفاعلة فهي قوة من شانها ان تبسط العضل بارخاء الاعصاب الى خلاف جهة مبدأها
لتنبسط العضو المحرك اي يزداد طولا وينتقص عرضا او تقبضه بتمديد الاعصاب الى جهة مبدأها لتنقبض
العضو المحرك اي يزداد عرضا وينتقص طولا والعضلة عضو مركب من العصب ومن جسم شبيه بالعصب
نبتت من اطراف

الوهمية فقط وتسمى متخيلة او بواسطة القوة هـ

والقوى الجسمانية الات هـ

العظام يسمى رباطا وعقبا ومن لحم اخشى به الفرج التي بين الاجزاء المتنفسة الحاصلة باشتباك العصب والرباط
ومن غشاء يجللها والعصب جسم نبت من الدماغ او النخاع ابيض لدن لين في الانعطاف صلب في الانفصال
قوله واما مبدأ الشوق قد يتوهم ان في القوى المحركة قوة اخرى هي مبدأ قريب للشوق بعيد للفاعل كالقوة
التي ينبعث عنها شوق الالف بالشيء الى ما الفه وشوق المحبوس الى خلاصه وشوق النفس الى الفعل الجميل
فاشار الى ان ذلك من قبيل القوى المدركة لان مبدأ الشوق والنزوع تخيل او تعقل قوله ثم بعض هذه
القوى يعني المدركة والمحركة قد يفقد في بعض انواع الحيوان كالبصر في العقرب والخيال في الفراش او بحسب اشخاص
بحسب الخلقة كالاكمه ومن ولد مفقود بعض الحواس او الحركات او بحسب العارض كمن اصابه افة ابطلت
بعض ادراكاته او حركاته قوله المقالة الثانية فيما يتعلق بالمجردات وفيها فصلان اولهما في النفس
والثاني في العقل لما عرفت من ان الجوهر المجرد ان تعلق بالبدن تعلق التدبير والتصرف فنفس والا فعقل وقد
يطلق تجوزا لفظ النفس على ما ليس بمجرد بل مادي كالنفس النباتية التي هي مبدأ افاعيل من التغذية والتنمية
والتوليد والنفس الحيوانية التي هي مبدأ الحس والحركة الارادية ويجعل النفس الارضية اسما لها وللنفس الناطقة
الانسانية فتفسر بانها كمال اول لجسم طبيعي آلي ذي حيوة بالقوة والمراد بالكمال ما يكمل به النوع في ذاته ويسمى
كمالا اول كهيئة السيف للحديد او في صفاته ويسمى كمالا ثانيا كسائر ما يتبع النوع من العوارض مثل القطع للسيف
والحركة للجسم والعلم للانسان قال وقد سبق ان الحركة كمال اول قلت نعم بالنظر الى ما هو بالقوة من حيث
هو بالقوة فانه اول ما يحصل له بعد ما لم يكن واما بالنظر الى ذات الجسم فكمال ثان والمراد بالجسم ههنا الجنس اعني
الماخوذ لا بشرط ان يكون وحده او لا وحده بل مع تجويز ان يقارنه غيره وان لا يقارن لا بمعنى الطبيعة الجسمية
الناقصة التي انما تتم وتكمل نوعا بانضمام الفصل اليه ولا المادة بشرط ان يكون وحده لانها مادة متقدمة بالوجود
على النوع غير محمولة عليه والنفس بالنسبة اليه صورة لا كمال يجعله نوعا بالفعل وقد سبق تحقيق ذلك في بحث الماهية
واما اخذ الجسم في تعريف النفس لانه اسم لمفهوم اضافي هو مبدأ صدور افاعيل الحيوة عن الجسم من غير نظر الى كونه
جوهرا او عرضا مجردا او ماديا فلابد من اخذه في تعريف النفس لا من حيث ذاته بل من حيث ان لها تلك العلاقة كالبناء
في تعريف الباني والمراد بالطبيعي ما يقابل الصناعي وبالالي ما يكون له قوى والات مثل الغاذية والنامية ونحو
ذلك يخرج بالقيد الاول الكمالات الثانية وكمالات المجردات والاعراض والهيئات المركبات الصناعية وبالالي
صور البسائط والمعدنيات اذ ليس فعلها بالالات لا يقال تبدد ذي حيوة بالقوة يغني عن ذلك لانا نقول ليس
معناه ان يكون ذلك الجسم حيا ولا بد ان يصدر عنه جميع افعال الحيوة والا لم يصدق التعريف الا على النفس
الانسانية دون النباتية والحيوانية بل ان يكون بحيث يمكن ان يصدر عنه بعض افعال الاحياء وان لم
يتوقف على الحيوة ولا خفاء في ان البسائط والمعدنيات كذلك وفائدة هذا القيد الاحتراز عن النفس الفلكية
عند من يرى ان النفس هي للفلك الكلي وان ما فيه من الكوكب والافلاك الجزئية بمنزلة الالات لم تكن حيا الا
الان ما يصدر عنه من التعقلات والحركات الارادية التي هي من افاعيل الحيوة يكون دائما بالفعل لا كما في
النبات والحيوان من التغذية والتنمية وتوليد المثل والادراك والحركة الارادية والنطق اعني تعقل الكليات فانها
ليست دائمة بل قد يكون بالقوة واما عند من يرى ان لكل كرة نفسا وانها تستعمل الاجسام الالية فلا حاجة
الى هذا القيد ولهذا لم يذكره الاكثرون وذهب ابو البركات الى انه لا بد ان يعوض قولهم آلي فعال كمال طبيعي
لجسم ذي حيوة بالقوة وعبارة القدماء كمال اول طبيعي لجسم آلي واحترزوا بطبيعي عن الكمالات الصناعية كالشكل
الكاملة بالفعل الانسان ثم قال وقد يقال كمال اول لجسم طبيعي الى شاخص طبيعي وهذا اما غلط في النقل واما

معصود به المعنى الذي ذكرنا وظهر ان ما يقال من ان بعضهم رفع طبيعي صفة لكمال ليس معناه انه يرفع مع الآخر
صفة لكمال ويختص بعده الى صفة لجسم فانه لا يخار اليه وكذا لو رفع الى ايضا صفة لكمال مع ذكره في حيوة
صفة لجسم بل معناه انه يتقدم عليه مع ما قال الامام ان بعضهم جعل الطبيعي صفة للكمال فقال كمال اول طبيعي
لجسم الى آخره كان يجعل فعلا ما ذكره ان ينفذ في حصوله بالقوة لاخراج النفس السماوية بكون مولها كمال
اول لجسم طبيعي لا بمعنى ما يقابل للارضية والسماوية حالي التعريفها وقد صرحوا بان اطلاق النفس عليهما
بمعنى اشتراك اللفظ اذ الاولى باعتبار افعال مختلفة والثانية باعتبار فعل مستمر على نهج واحد وانه لا
عقل ولها اسم واحد اولو اقتصر على مبدأية فعل ما دخلت صور البسائط والمعدنيات وان اشترط القصد
والارادة خرجت النفس النباتية وان اعتبر اختلاف الافعال خرجت الفلكية قلت مبنى هذا التصريح على
المذهب الصحيح وهو ان لكل فلك نفسا وليس للنفوس السماوية اختلاف افعال والا شك انه ايضا موضع
نظر لما ذكر في الشفاء من ان النفس اسم لمبدأ صدور افاعيل ليست على وتيرة واحدة عادمة للارادة ولا
صفا من انه معنى شامل لما يصالح لتعريفها على المذهبين لان فعل النفس السماوية ليس على نهج واحد عادم للارادة بل
على انهاج مختلفة على راي وعلى نهج واحد مع الارادة على الصحيح ما قيل النفس كما انها كمال للجسم من حيث انه بها
يتم ويحصل نوعا كذلك هي صورة له من حيث انها تقارن المادة فيحصل جوهر نباتي او حيواني وقوة له من حيث
انها مبدأ صدور افعاله علم او بشرط تعريفها الكمال على الصورة والقوة وما ذكروا من انا نجد بعض الاجسام
يختص بصدور آثاره يجب ممتنع عنها فيقطع بان ذلك ليس لجسميتها المشتركة بل لما وراء خاصة نسميها نفسا ربما
يشعر بان الاول ذكر القوة قلت اما اشارة على الصورة فلانها بالحقيقة اسم لما يحل المادة فلا يتناول
النفس الانسانية المجردة الا بتجوز او تجديد اصطلاح ولانها تقاس الى المادة والكمال الى النوع مع تعريف
المعنى الذي به يحصل الجسم مصدرا لصدور الانواع ومصدرا للافعال يكون المقيس الى امر ... ذلك المتصل
اولى من المقيس الى امر بعيد لا يكون موضوعا الا بالقوة ولا ينبغي ان ... الا فاعلا هذا ملخص كلام الشفاء
وتقرير الامام ان المقيس الى النوع اولى لان الدلالة على النوع دلالة على المادة لكونها جزءا منه من غير
عكس ولان النوع اقرب الى الطبيعة الجنسية من المادة وكان معناه ان النفس تقاس الى الطبيعة الجنسية
المبهمة الناقصة التي انما تتحدد وتتم نوعا بما يضاف اليها من الفصل بل النفس بعينها هي الكمال فالمقيس
الى النوع الذي هو اقرب الى الجنس من حيث انهما متحدان في الوجود لا سيما ان الاخر الفصل بان اخذا
مبهما ... متحصلا يكون اولى بهذا وقد يتوهم مما ذكره الامام ان النفس كمال بالقياس الى ان الطبيعة الجنسية
كانت ناقصة وبانضياف الفصل اليها كمل النوع ان الكمال يكون بالقياس الى الطبيعة الجنسية على ما صرح
به في المواقف وح يكون بواسطة النوع وكونه اقرب الى طبيعة الجنس مستدركا ومنوها ... على حال الخفي
واما اشارة على القوة فلانها لفظ مشترك بين مبدأ الفعل كالتحريك ومبدأ القبول والانفعال
كالاحساس وكلاهما معتبر في النفس وفي الاقتصار على احدهما مع انه اخلال فاسد لو دل النفس مستعمل
للمشترك في التعريف وكذا في اعتبارهما جميعا ولان الشيء انما يكون نفسا بكونه مبدأ الآثار وكمال النوع
ولفظ القوة لا يدل الا على الاول بخلاف لفظ الكمال ولا شك ان تعريف الشيء بما ينبئ عن جميع الجهات المعتبرة
فيه يكون اولى ومنع الحمل لما امكن تعبير النفس كالقمر السماوية والارضيات لتميز كل بما يخصها وكان ذلك اقرب
الى الضبط آثره في المتن فان قيل قد ذكروا ان للنفوس حسا وحركة وتعقلا كلما يقع بها ... نصلي
ذلك لعمر الحيوانية والانسانية قلت ذكر في الشفاء ان المراد بالحس هنا ما يكون على طريق الانفعال

تحصل

وانقسام المثال والتعقل ما مر من ان العقل الهيولاني والتعقل بالملكة وامثالهما ليس كذلك قوله ثم مقتضى
قواعدهم بعينه ان معنى ما ذكروا من ان كل نفس مبدأ لآثار مخصوصة وان لكل نوع من الاجسام
صورة نوعية هي جوهر حال في المادة وان البدن الانساني جسم خاص له مع تعلق به النفس الناطقة
يقتضي ان يكون في الانسان نفس هي مبدأ تعقل الكليات وكذا في كل حيوان لخواصه واخرى مبدأ
الحركات والاحساسات واخرى مبدأ التغذية والنمو والتوليد كمثل الكي ذكره شرح الاشارات وعلم
ان ليس الامر كذلك بل المركبات منها ما له صورة معدنية تحفظ تعليها على حفظ المواد المجتمعة من الاسطقسات
المتضادة تكيفها فانها المتداعية الى الانفكاك لاختلاف ميولها الى امكنتها المختلفة ومنها ما له صورة
تسمى نفسا حيوانية تصدر عنها مع الافعال النباتية والحفظ المذكور الحس والحركة الارادية ومنها ما
له نفس مجردة تصدر عنها مع الافعال السابقة كلها النطق وما يتبعه قوله وهذا ما يقتضي لما لم يثبت عند
المتكلمين اختلاف انواع الاجسام واستناد الآثار اليها لم يحتاجوا الى القول بنفوس وصور مختلفة فنوا
اثبات النفس على الادلة السمعية والشبهات العقلية مثل ان البدن واعضاءه الظاهرة والباطنة
دائما في التبدل والتحلل والنفس هي الانسان لان العلم العقل لا يغفل عن البدن واجزائه ولا يغفل
بحال عن وجود ذاته ومثل انه قد يريد ما تمانع البدن مثل الحركة الى العلو وما يحكيه وقد اختلف كلمة الفريقين في
حقيقة النفس فقيل هي النار السارية في الهيكل المحسوس وقيل الهواء وقيل الماء وقيل العناصر
الاربع والمحبة والغلبة اي الشهوة والغضب وقيل الاخلاط الاربعة وقيل الدم وقيل نفس كل شخص
مزاجه الخاص وقيل جزء لا يتجزأ في القلب وكثير من المتكلمين على انها الاجزاء الاصلية الباقية من اول العمر
الى آخره وكان هذا مراد من قال هي هذا الهيكل المحسوس والبنية المحسوسة اي التي يشار اليها انها تخص
بها وجمهورهم على انها جسم مخالف بالماهية للجسم الذي يتولد منه الاعضاء نوراني علوي خفيف حي لذاته
نافذ في جواهر الاعضاء سار فيها سريان ماء الورد في الورد والنار في الفحم لا يتطرق اليه تبدل ولا
انحلال بقاؤه في الاعضاء حيوة وانتقاله عنها الى عالم الارواح موت وقيل انها اجسام لطيفة متكونة
في القلب سارية في الاعضاء من طريق الشرايين او العروق الضاربة او سكونه في الدماغ نافذة في
الاعصاب النابتة منه الى جملة البدن واختار المحققون من الفلاسفة واهل الاسلام انها جوهر مجرد في
ذاته متعلق بالبدن تعلق التدبير والتصرف ومتعلقها اولا هو ما ذكره المتكلمون من الروح القلبي المتكون
في [illegible] الايسر من بخار الغذاء ولطيفه ويفيده قوة بها يسري في جميع البدن فيفيد كل عضو قوة بها يتم نفع
القوى المذكورة فيما سبق احتج القائلون بكونها من قبيل الاجسام بوجوه ١ ان المدرك للكليات هي
النفس وهو بعينه المدرك للجزئيات لانا نحكم بالكلي على الجزئي كقولنا هذه الحرارة حرارة والحاكم بين الشيئين
لا بد ان يتصورهما والمدرك للجزئيات جسم لانا نعلم بالضرورة انا اذا لمسنا النار كان المدرك لحرارتها هو
العضو اللامس ولان غير الانسان من الحيوانات يدرك الجزئيات مع الاتفاق على انه ليس لها
نفوس مجردة ورد بانا لا نسلم ان المدرك لهذه الحرارة هو العضو اللامس بل النفس بواسطته وبحث
لا نزاع في ان المدرك للكليات والجزئيات هو النفس لكن للكليات بالذات وللجزئيات بالآلات
ولم يجعل العضو مدركا اصلا لئلا يلزم ان يكون الادراك مرتين والانسان مدركين على ما قيل ويمكن
دفعه بانه يستلزم اثبات النفوس المجردة للحيوانات الاخر وانا جعل احساساتها للقوى
والاعضاء واحساسات الانسان للنفس بواسطتها مع القطع بعدم التفاوت ٢ ان كل احد منا

ومنها ما له صورة تسمى نفسا نباتية يصدر عنها مع الحفظ
المذكور جمع الاجزاء من خارج لا سطقسات واضافتها
الى مواد المركب وصرفها في وجوه التغذية والانماء
والتوليد صح

الاصلية

يعلم قطعا ان المشار اليه بانا هو معنى النفس متصف بانه حاضر هناك و نائم و قاعد و جالس و واقف و مع ذلك من
خواص الاجسام و المتصف بخواص الجسم جسم و قريب من ذلك ما يقال من ان للبدن ادراكات من بعضها ادراكات
المشار اليه بانا اعنى النفس مثل ادراك حرارة النار و برودة الجمد و حلاوة العسل و غير ذلك من
المحسوسات فلو كانت النفس مجردة بل مغايرة للبدن امتنع ان يكون صفتها عين صفته والجواب
ان المشار اليه بانا وان كان هو النفس على التحقيق لكن كثيرا ما يشار به الى البدن ايضا لشدة ما بينهما
من التعلق بحيث يوصف بخواص الاجسام كالقيام و القعود و كذا ادراك المحسوسات عند من يجعل المدارك
نفس الاعضاء و القوى لا النفس بواسطتها فالمراد به البدن و ليس معنى هذا الكلام انها لشدة
تعلقها بالبدن و استغراقها في احوال البدن تحكم عليها بما هو من خواص الاجسام على ما فهمه صاحب الصحائف
ليلزم كونها في غاية الغفلة ٣ انها لو كانت مجردة لكانت نسبتها الى جميع الابدان على السواء فلم تتعلق
ببدن دون اخر و على تقدير التعلق جاز ان ينتقل من بدن الى بدن اخر و لم يصح القطع بان زيدا الان
هو الذي كان بالامس و رد بانا لا نم ان نسبتها الى الكل على السواء بل لكل نفس بدن لا يتعلق الا به
و اعتدال لا يمكن لتلك النفس العائضة بحسب استعدادها الحاصل باعتدال الخاص ٤ النصوص الظاهرة
من الكتاب و السنة تدل على انها تبقى بعد خراب البدن و تتصف بما هو من خواص الاجسام كالدخول في النار و عرضها
عليها و كالترفرف حول الجنازة و الكون في قناديل من نور او في جوف طيور خضر و امثال ذلك و لا خفاء
في احتمال التاويل و كونها على طريق التمثيل و بهذا يتمسك بها القائلون بتجرد النفوس زعما منهم ان تجرد
مغايرتها للبدن بعد ذلك و قد يستدل بانها لا دليل على تجردها فيجب ان لا تكون مجردة لان الشيء انما يثبت
بدليل و هو مع ابتنائه على القاعدة الواهية معارض بانه لا دليل على كونها جسما او جسمانيا فيجب ان لا تكون
كذلك قوله احتج القائلون بتجرد النفس بوجوه الاول انها تكون محلا للامور يمتنع حلولها في الماديات
و كل ما هو كذلك يكون مجردا بالضرورة اما بيان كونها محلا لامور هذا شانها فلانها تعقلها و قد سبق ان
التعقل انما يكون بحلول الصورة و انطباع المثال و حتى لا يكون صورة للمادي و مثالا له و اما
بيان تلك الامور و امتناع حلولها في المادة فهو ان من جملة معقولاتها الواجب و ان لم يكن تعقلها بالكنه
و الجواهر المجردة و ان لم يعلم بوجودها في الخارج او ربما يعقل المعنى يحكم بانه موجود او ليس بموجود
في امتناع حلول صورة المجرد في المادي و منها المعاني الكلية التي تمنع نفس تصورها الشركة كالانسانية
المتناولة لزيد و عمرو و غيرهما فانها تمتنع اختصاصها بشيء من المقادير و الاوضاع و الكيفيات و غير ذلك
عن الشيء المادي في الخارج بل يجب تجردها عن جميع ذلك و الا لم يكن مشتركا و لا مطابقا لذلك
ان الحلول في المادي يستلزم الاختصاص بشيء من المقادير و الاوضاع و الكيفيات و الكلية تنافي ذلك
فلو لم تكن النفس مجردة لم تكن محلا للصورة الكلية و عاقلة لها و اللازم باطل و منها المعاني التي لا تنقسم
كالوجود و الوحدة و النقطة و غير ذلك و الا لكان كل معقول مركبا من اجزاء غير متناهية بالفعل و هو ممتنع
و ذلك باطل و مثلها لا ينقسم حاصل الان الكلي عبارة عن الوحدات و اذا كان من المعقولات ما هو واحد
غير منقسم لزم ان يكون محل العاقل له غير جسم بل مجردا لان الجسم و الجسماني منقسم و انقسام المحل يستلزم انقسام
الحال فيما يكون الحلول لذات المحل كحلول السواد و الحركة و المقادير في الجسم لا لطبيعة تلحقه كحلول النقطة في
الخط لتناهيه و كحلول الشكل في السطح لكونه ذا نهاية واحدة او اكثر و كحلول المحاذاة في الجسم حيث صورة
اخر على وضع ما منه و كحلول الوحدة في الاعداد حيث هي مجموع و منها المعاني التي لا يمكن اجتماعها الا في
المجرد

لا اختلاف

دون الجسم كالنقيضين و كعدة من الصور و الاشكال فانه لا ارتياب منها في العقل بل يتصورها و يحكم فيما منها بامتناع
في محل واحد من المواد الخارجية حكما ضروريا و هذا الوصف للاحتجاج يمكن ان يجعل وجوها اربعة بان يقال
لو كانت النفس جسما لما كانت عاقلة للمجردات او للكليات او للبسائط او للمتضادات والجواب ان
مبنى هذا الاحتجاج على مقدمات غير مسلمة عند الخصم منها ان تعقل الشيء يكون بحلول صورته في العاقل
لا بمجرد اضافة بين العاقل و المعقول و منها ان النفس لو لم تكن مجردة لكانت منقسمة و لم يجز ان يكون
جوهرا وضعيا غير منقسم كالجزء الذي لا يتجزى و منها ان الشيء اذا كان مجردا كانت صورته الادراكية مجردة
يمتنع حلولها في المادي و لم يجز ان يكون حالا في جسم عاقل لكنها اذا وجدت في الخارج كانت كذلك الشيء
المجرد و منها ان صورة الشيء اذا اختصت بوضع و مقدار و كيفية لحلولها في جسم لذلك كان الشيء ايضا مختصا
بذلك و لم يجز ان يكون في ذاته غير مختص بشيء من الاوضاع و الكيفيات و المقادير و منها ان الشيء اذا لم يقبل
الانقسام كانت صورتها الحاصلة في العاقل كذلك و لم يجز ان يكون منقسمة بانقسام المحل العاقل مع كون
الشيء غير منقسم لذاته بل لحلوله في منقسم و منها ان الشيئين اذا كانا بحيث يمتنع اجتماعهما في محل كالسواد و البياض
كانت الصورتان الحاصلتان منهما في الجوهر العاقل كذلك و قد سبق ان صورة الشيء قد تخالفه في كثير من الاحكام و منها
ان اجتماعهما في العاقل لا يجوز ان يكون بقيام كل منهما بجزء منه و منها ان انقسام المحل يستلزم انقسام الحال
فيه لانه يمتنع حلول البسيط في العاقل الجسماني المنقسم المتناهي على نفي الجزء الذي لا يتجزى و لا يخفى ان
بعض هذه المقدمات مما قامت عليه الحجة قوله الثاني اي من وجوه الاحتجاج على تجرد النفس انها متصفة
بصفات لا يوجد للماديات و كل ما هو كذلك يكون مجردا بالضرورة بيان الاول انها تدرك ذاتها و الاتها و ادراكاتها
و لا يلحقها بكثرة الادراكات و ضعف القوى البدنية ضعف و كلال بل يصير اقوى و اقدر على الادراك و لا شيء
من القوى الجسمانية كذلك و هذا يمكن ان يجعل وجوها احدها انها تدرك ذاتها و الاتها و ادراكاتها و المدرك
الجسماني ليس كذلك كالباصرة و السامعة و الوهم و الخيال لان الادراك انما يحصل بتوسط الة و لا يمكن توسط الة بين الشيء
و ذاته و الاته و ثانيها ان النفس لا تضعف في التعقل عند ضعف البدن و اعضائه و قواه بل تشتد او تزيد
فان الانسان في سن الانحطاط يكون اجود تعقلا منه في سن النمو لما يحصل له من التمرن على الادراكات و استحضار
صور المدركات و كذا عند توالي الافكار المودية الى العلوم مع ضعف الدماغ بكثرة الحركات و عند كسر سورة
القوى البدنية بالرياضات فلو كان تعقلها بالات بدنية لكانت تابعة لها في الضعف و الكلال و ثالثها
انها لو كانت من الماديات لوهنت بكثرة الافعال و الحركات لان ذلك شان القوى الجسمانية بحكم التجربة و القياس
اما التجربة فلان صدور الافعال عن القوى الجسمانية لا يكون الا مع انفعال لموضوعاتها كما نشاهد في الحواس عن المحسوسات
المدركة و تحرك الاعضاء عند تحريك غير تامة الحركة و الانفعال لا يكون الا عن قاسر يغير طبع المنفعل و يمنع
ملايمة فيوهنه و هم معترفون بان الوجوه الثلثة اقناعية لا برهانية لجواز ان يدرك بعض الجسمانيات ذاتها
و ادراكاتها بغير توسط الة و كذا الة بناء على سائر الادراكات و ان يكون كمال القوة الجسمانية العاقلة
مستغنيا بقدر من الصحة و المزاج يبقى مع ضعف البدن او بعض الاعضاء لا يلحقه الاختلال او يتاخر اختلاله و يكون
حالها بخلاف سائر القوى في الكلال و الانفعال قوله الثالث القوة العاقلة يعني لو كانت النفس
العاقلة جسما او جسمانيا لجسم او عرضا حالا فيه لزم ان يكون تعقلها لذلك الجسم سواء كان تمام البدن او بعض
اعضائه كالقلب و الدماغ دائما او غير واقع اصلا و اللازم باطل لان البدن و اعضاءه مما نعقل تارة و نغفل
عنه اخرى بحكم الوجدان وجه اللزوم انه اما ان يكفي في تعقل ذلك الجسم حضوره نفسه عند القوة العاقلة

ان صح

او لابل يتوقف على حضور الصورة منه كادراك الامور الخارجية فان كان الاول لزم الاول لوجوب وجود الحكم عند تمام العلة
كادراك النفس لذاتها ولصفاتها الحاصلة لها لا المطابقة الى الغير لكونها مدركة لذاتها بخلاف ما يكون حصولها
للنفس بعد المقابلة الى الاشياء المغايرة لها لكونها مجردة عن المادة غير حاصلة في الموضوع فانها لا تدركها
دائما بل حال المقابلة فقط وان كان الثاني لزم الثاني لانه لو حصل لها تعقل حركة الجسم في وقت دون وقت كان
ذلك لحصول صورتها بعد ما لم يكن واذا فرضنا النفس مادة حاصلة في حركة الجسم لزم كون تلك الصورة
حاصلة فيه فيلزم في مادة معينة اجتماع صورتين لشيء واحد اعني الصورة المسيرة الوجود لذلك الجسم حال التعقل
وعدمه والصورة المجردة التي يحصل الان حال تعقل النفس اياه وذلك محال لان الصورتين متغايرتان ضرورة
والاشياء المتحدة الماهية يمتنع ان يتغاير من غير تغاير المواد وما يجري مجراها ومبنى هذا الاحتجاج على ان التعقل
الادراك مجردا اضافة مخصوصة من المدرك والمدرك بل لا بد من حضور صورة من المدرك عند المدرك والاجاز
ان لا يكون حضور الصورة العقلية لذلك الجسم كما في تعقل ومع هذا الاحتجاج الى انتزاع الصورة بل الحصول
سيرا لها تلك الاضافة المخصوصة وايضا الا نسلم تغاير الصورتين لان المنتزعة حالة في النفس والاصلية في الجسم
بل في مادته ولو جعلنا مثلث مثلا مع جهة كونها صورة لشيء واحد من غير اختلاف الا في كون احدهما منتزعة قائمة
بالنفس والاخرى اصلية قائمة بالمادة فاجتماع المثلثين انما يمتنع من جهة ارتفاع التمايز على ما سبق ومنها الامتياز
باق وان جعلا مادتين شيء واحد لان قيام المنتزعة بواسطة النفس بخلاف الاصلية على ان الحق ان قيامها
بمادة الجسم وقيام المنتزعة بالجسم بعينه وان ذلك انما يلزم لو كان حلول النفس في ذلك الجسم حلول العرض في محله
لا بطريق مداخلة الاجزاء **قوله** ثم هو اشارة الى ان الافلاك نفوسا مجردة تعقل الكليات وقوى جسمانية تتخيل
الجزئيات وذلك لان حركاتها المستديرة ليست طبيعية لان الحركة الطبيعية تكون عن حالة منافرة الى حالة ملائمة فلو
كانت طبيعية لزم في الوصول الى كل نقطة ان يكون مطلوبا بالطبع حين الحركة اليها ومهروبا عنه بالطبع حين
الحركة عنها وهو محال والانزام في الحركة المستقيمة لان الحركة الى النقطة التي فيما بين المبدأ والمنتهى ليست لان
الوصول اليها مطلوب بالطبع لان الوصول الى المطلوب بالطبع اعني الحصول في الحيز لا يمكن بدون ذلك ولا كذلك
حال المستديرة اما قبلها لا ينقطع عند تمام دوره وتطابقها وان ما ينقطع فلان المطلوب بالطبع لو كان هو الوصول
الى النقطة لا الانقطاع لكان مقتضى طبع كل جزء من اجزاء الجسم الواحد البسيط شيئا اخر وهو الحيز الذي يقع فيه ذلك
الجزء عند الانقطاع ولكان مقتضى الطبع اختيار المقتضى الطبيعي لطريق الاطول على الاقصر ولا قسرية لانها
انما تكون على خلاف الطبع بحسب الطبع لا تتم وعلى وفق القاسر بلا تخلف في الجهة والسرعة والبطؤ فتعين ان
تكون ارادية مقرونة بالادراك ولا يكفي فيه جزئياتها ومخصوصياتها تعقل كلي لان نسبته الى الكل على السواء ولا ادراكات
جزئية وتخيلات مختلفة لا تنتهي الى حدود اوهامها على نظام واحد من غير انقطاع واختلاف كيف وقد ثبت لزوم تناهي
القوى الجسمانية فاذن لا بد للفلك الحركات من ارادات وادراكات جزئية وقد تقرر ان ذلك لا يمكن الا في القوى
جسمانية وعن الارادات وتعقلات كلية وقد تقرر ان ذلك لا يكون الا للذات المجردة فتعين ان الكل للفلك
الافلاك قوى جسمانية هي بمنزلة النفوس الحيوانية لا لاتنا ونفوس مجردة ذوات ارادات عقلية وتعقلات كلية هي
بمنزلة نفوسنا الناطقة واعترض بعد تسليم انحصار الحركة في الطبيعية والقسرية والارادية وان التعقل الكلي لا يكفي
في الجزئيات ولا الجزئي الا بالجسمانيات بانا لا نسلم لزوم كون المطلوب بالطبع متروكا بالطبع لم لا يجوز ان يكون المطلوب
بالطبع نفس الحركة لا شيء من الاين والاوضاع التي تترك ولا نسلم ان القسر لا يكون الا على خلاف الطبع وان
الفاتر لا يكون الا مشابها بالعدم تشابه الحركات وان الكلي من الارادة والادراك لا يصلح مبدأ لخصوصيات الحركات

لا مور ان يستند الحركات المتعاقبة الى ارادات وادراكات كلية متعاقبة لا الارادة وادراك للحركة على الاطلاق
ويحقق ذلك ما اشار اليه ابن سينا في الاشارات من ان المطلوب بالحركة الوضعية لا يكون الا الوضع المعين ويمتنع
ان يكون موجودا الان الحاصل لا يطلب وان يكون في الحركة السرمدية ومنها الان الحركة المتوجهة اليه ينقطع
عنده فمطلوب ارادة الفلك يجب ان يكون وضعا معينا مفروضا كلما نوضه الا رادة وتوجه اليه بالحركة و
والعقل لا يناله الكلية لان كل واحد من كل كلي فلا يمتنع كلية تعقل بامتيازه عن سائر احاد ذلك الكلي واعلم
ان المشهور من مذهب المشائين والمذكور في النجاة والشفاء ان النفوس الفلكية قوى جسمانية منطبعة
في المواد بمنزلة نفوسنا الحيوانية وصرح في الاشارات بان لها نفوسا مجردة بمنزلة نفوسنا الناطقة
وقال الامام يجب ان يكون لكل فلك نفس مجردة هي مبدأ الارادات الكلية ونفس منطبعة هي مبدأ
الارادات الجزئية ورد عليه الحكيم المحقق بان هذا مما لم يذهب اليه احد وان الجسم الواحد يمتنع ان يكون
ذا نفس اعني ذا ذاتين متباينتين هو آلة لهما لان الارادات الجزئية منبعثة عن ارادة كلية وهذا انما
يكون في نفس واحدة بمحل الاقتدار كل المعقولات بذاتها والجزئيات بجميع الفلك وتحرك الفلك بواسطة جوهرها المنطبعة
التي هي باعتبار تحريكها قوة كما في نفوسنا واحدانا بعضها ولا يخفى ان هذا مناقشة في اللفظ حيث
سمى تلك الصورة والقوة نفسا **قوله المبحث الثاني** ذهب جمع من قدماء الفلاسفة الى ان النفوس
الحيوانية والانسانية متماثلة متحدة الماهية واختلاف الافعال والادراكات عائد الى اختلاف الالات
وهذا لازم على القائلين بانها اجسام والاجسام متماثلة لا تختلف الا بالعوارض واما القائلون بان
النفوس الانسانية مجردة فذهب الجمهور منهم الى انها متحدة الماهية وانما تختلف في الصفات والملكات
لاختلاف الامزجة والادوات وذهب بعضهم الى انها مختلفة بالماهية بمعنى انها جنس تحته انواع مختلفة
تحت كل نوع افراد متحدة الماهية متناسبة الاحوال بحسب ما يقتضيه الروح العلوي المسمى بالطباع
التام لذلك النوع ويشبه ان يكون قوله عليه السلام الناس معادن كمعادن الذهب والفضة وقوله عليه السلام
الارواح جنود مجندة فما تعارف منها ائتلف وما تناكر منها اختلف اشارة الى هذا وذكر الامام في
المطالب العالية ان هذا المذهب هو المختار عندنا واما ان يكون كل فرد منها مخالفا بالماهية
لسائر الافراد حتى لا يشترك منهم اثنان في الحقيقة فلم يقل به قائل تصريحا الا ذكر في ابو البركات المعتبر
احتج الجمهور بان ما نعقل من النفس ونجعل حدا لها معنى واحد هو الجوهر المجرد المتعلق بالبدن ونحو
تمام الماهية وهذا ضعيف لان المجرد الذي يحد واحد لا يوجب الوحدة النوعية اذا لمعاني الجنسية ايضا كذلك
كقولنا الحيوان جسم حساس متحرك بالارادة وان ادعى ان هذا مقول في جواب السؤال بما هو عن اي فرد
واي طائفة يفرض فهو ممنوع بل ربما يحتاج الى ضميمة مميز جوهري وقد يحتج بانها تشترك في كونها نفوسا بشرية
فلو خالفت بفصول مميزة لكانت من المركبات دون المجردات والجواب بعد تسليم كون النفس من الانواع
دون العرضيات ان التركيب العقلي من الجنس والفصل لا ينافي التجرد ولا يستلزم الجسمية واحتج الاخرون
بان اختلاف النفوس في صفاتها ليس لاختلاف طبيعتها بل لاختلاف الامزجة والاحوال البدنية والاسباب
الخارجية لكانت الاشخاص المتغايرة جدا في احوال البدن والاسباب الخارجة متغايرة في الملكات والاخلاق
كالرحمة والقسوة والكرم والبخل والعفة والفجور وبالعكس واللازم باطل اذ كثيرا ما يوجد الامر بخلاف
ذلك بل ربما يوجد الا ان الواحد قد يتبدل مزاجه جدا وهو على غريزته الاولى ولا احصاء ان هذا من
لا تناعات الضعيفة لجواز ان يكون ذلك لاسباب اخر لا يطلع على تفاصيلها **قوله** واستدل بما يعطي

ان النفوس الانسانية سواء جعلناها مجردة او مادية حادثة عندنا لكونها اثر الفاعل المختار واما الكلام في ان حدوثها
قبل البدن لقوله عليه السلام خلق الله الارواح قبل الاجساد بالفي عام او بعده لقوله تعالى ثم انشاناه خلقا اخر بعد ذكر اطوار
البدن ثم انشاناه خلقا اخر اشارة الى افاضة النفس ولا دلالة في الحديث مع كونه خبر واحد على ان
المراد بالارواح النفوس البشرية او الجواهر العلوية ولا في الآية على ان المراد احداث النفس او احداث
تعلقها بالبدن واما الفلاسفة فمنهم من جعلها ازلية لوجهين احدهما انها لو كانت حادثة لم تكن ابدية واللازم
باطل بالاتفاق على ما سيجيء وجه اللزوم ان كل حادث فاسد اي قابل للعدم ضرورة كونه مسبوقا بالعدم
وقبول العدم ينافي الابدية لان معناها دوام الوجود فيما يستقبل ورد بانه ان اريد انه قابل للعدم
اللاحق فنفس المدعى وان اريد الاعم فلا ينافي دوام وجوده لدوام علته وثانيهما انها لو كانت حادثة
لم تكن مجردة بل مادية لما مر من ان كل حادث مسبوق بالمادة والمدة ورد بمنع الملازمة فان حاجته على
تقدير تمامه لا تفيد لزوم مادة يحلها الحادث بل يحلها او يتعلق بها وهذا لا ينافي كونه مجردا في ذاته وذهب
ارسطو وشيعته الى انها حادثة لوجوه ا انها لو كانت ازلية لكانت قبل التعلق بالبدن معطلة ولا
معطل في الطبيعة وجه اللزوم ما سيجيء في ابطال التناسخ ولا يلزم ذلك فيما بعد المفارقة عن البدن لانها تكون
ملتذة بكمالاتها او متالمة برذائلها وجهالاتها فلا تكون في تعطل ورد بعد تسليم ان لا معطل في الطبيعة
وان ليس للنفس قبل البدن ادراك كمالات ولا تعلق بجسم آخر بان التجرد لاكتساب الكمال شغل فلا تكون معطلة
ب انها مشروطة بمزاج خاص في البدن مناسب بنفس خاص تفيض عليه لتمام الاستعداد في القابل وعموم
الفيض من الفاعل والمشروط بالحادث حادث بالضرورة فان قيل فيلزم ان تنعدم عند انعدام المزاج قلنا ممنوع
انتفاء المشروط بانتفاء الشرط انما هو اذا كان المزاج شرطا لحدوثها لا لبقائها كما في كثير من المعدات
ورد بمنع الصغرى لجواز ان يكون المشروط بالمزاج تعلقها بالبدن لا وجودها ج وهو العمدة انا
ابطلنا التناسخ لو كانت قديمة فاما ان تكون في الازل واحدة او متعددة لا سبيل الى الاول لانها بعد
التعلق بالبدن اما ان تبقى على وحدتها وهو باطل بالاتفاق والضرورة للقطع باختلاف الاشخاص في العلوم
والجهالات واما ان تتكثر بالانقسام والتجزي وهو على المجرد محال او بزوال الواحد وحصول الكثير وهو
قول بالحدوث ولا الى الثاني لان تمايزها اما بالذات بان تكون كل منحصرة في شخص ولا يوجد نوعان متماثلان والخصم
لو اعتقادا على بطلانه واما بالعوارض وهو ايضا باطل لان اختلاف العوارض انما يكون عند تغاير المواد
ومادة النفس هي البدن ولا بدن في الازل لان المركبات العنصرية حادثة وفاقا ولو سلم فالكلام في النفوس
المتعلقة بالابدان الحادثة ايها كما لو منها زمان في الازل بابدان قديمة لا تتصور الا بانتقالها عنها الى هذه الابدان
وهو تناسخ وقد تبين بطلانه على ما سنفسره فان قيل لم لا يجوز ان يكون تمايزها بما تماثل فيها كالشعور
بهوياتها مثلا قلنا لان هذا انما يتصور بعد التمايز لتكون الحال في هذه مغايرة للحال في تلك فيتعلل التمايز
ولكن دور فان قيل لو صح ما ذكرتم لزم عدم تمايزها بعد مفارقة الابدان واضمحلال الهيئات لانتفاء العوارض
المادية قلنا ممنوع لجواز ان يبقى تمايزها بما حصل لكل من خواصها التي لا توجد في الاخرى واقلها الشعور
بهويتها واعترض بوجوه احدها انا لا نسلم بطلان كون كل فرد من افراد النفوس نوعا منحصرا في شخص
او لم لا يجوز على انه يجب ان يوجد لنفس [illegible] في الانقسام وثانيهما انا لا نسلم امتناع ان يوجد لجميع
عدم تعلق به النفس في الازل فيجوز [illegible] على تسليم التناسخ كيف وعند بعضهم التوقف في ابطال التناسخ
مبنيه على حدوث النفس كما سيجيء فلو بني اثبات الحدوث على بطلان التناسخ كان دورا فان قيل

نفس امتناع تعقل النفس العوارض المتعلقة بهذا البدن لما كانت متعلقة قبله لم يكن موجودة سواء كان التناسخ
او باطلا ابطال الملازمة ممنوعة لجواز ان يكون قبل هذا البدن متعلقة ببدن آخر [illegible] وقبله باخر وهلم لا الى
بداية فيكون موصوفة بصفات [illegible] ابطال ذلك وعدم [illegible] عن الاعتراض بان الكلام الوارد
على من سلم تماثل النفوس وبطلان التناسخ قوله ثم النفس فانها يعني ان كل نفس يعلم بالضرورة ان
ليس معها في هذا البدن نفس اخرى تدبر امره وان ليس لها تدبير وتصرف في بدن اخر فالنفس مع البدن
على التساوي ليس لبدن واحد الا نفس واحدة ولا يتعلق نفس واحدة الا ببدن واحد اما على سبيل
الاجتماع فقط واما على سبيل التبادل والانتقال من بدن الى اخر فلوجوه ا ان النفس المتعلقة بهذا
البدن لو كانت متعلقة قبله ببدن اخر لزم ان تذكر شيئا من احوال ذلك البدن لان الحفظ والعلم
والتذكر من الصفات العامة لجوهرها التي لا تختلف باختلاف احوال البدن واللازم باطل قطعا ب
انها لو تعلقت بعد مفارقة هذا البدن ببدن آخر لزم ان يكون عدد الابدان الهالكة مساويا لعدد
الابدان الحادثة لئلا يلزم تعطل بعض النفوس او اجتماع عدة منها على التعلق ببدن واحد او تعلق
واحدة منها بابدان كثيرة لكنا نعلم قطعا انه قد يهلك في مثل الطوفان العام ابدان كثيرة لا يحدث مثلها الا
في اعصار متطاولة ج انه لو انتقل نفس الى بدن لزم ان يجتمع فيه نفسان منتقلة وحادثة لان حدوث
النفس عن العلل القديمة يتوقف على حصول الاستعداد في القابل اعني البدن وذلك بحصول المزاج
الصالح وعند حصول الاستعداد يجب حدوث النفس لما تقرر من لزوم وجود المعلول عند تمام العلة
لا يقال ذلك عند عدم المانع ولعل تعلق المستنسخ مانع ويكون لها الاولوية في المنع بما لها من الكمال لانا نقول
لا دخل للكمال في اقتضاء التعلق بل ربما يكون الامر بالعكس فاذن ليس منع الانتقال للحدوث اولى
من منع الحدوث للانتقال واعترض على الوجوه الثلاثة بعد تسليم مقدماتها بانها انما تدل على ان النفس
بعد مفارقة البدن لا تنتقل الى بدن انسان ولا تدل على انها لا تنتقل الى حيوان آخر من البهائم والسباع
وغيرها على ما تصوره بعض التناسخية وسماه مسخا ولا الى النبات على ما تصوره بعضهم وسماه فسخا ولا الى
جماد على ما تصوره بعضهم وسماه رسخا ولا الى جرم سماوي على ما يراه بعض الحكماء [illegible] واما بعد
تسليم المقدمات لانه ربما تعترض على الوجه الاول بمنع لزوم التذكر وانما يلزم لو لم يكن التعلق
بذلك البدن شرطا او الاستغراق في تدبير البدن الاخر مانعا او طول العهد منسيا وعلى الثاني بمنع
لزوم التساوي وانما يلزم لو كان التعلق ببدن اخر لازما البتة وعلى الفور واما لو كان جائزا او
لازما ولو بعد حين فلا لجواز ان لا تتعلق نفوس الهالكين الكثيرين او تتعلق بعد حدوث الابدان
الكثيرة وما يتوهم من التعطل مع انه لا حجة على بطلانه فليس بلازم لان الابتهاج بالكمالات او التالم بالجهالات
شغل وعلى الثالث بانه مبني على حدوث النفس وكون ما عليها قديما موجبا لا حادثا او قديما مختارا
وكون الشرط هو المزاج الصالح دون غيره من الاحوال والاوضاع الحادثة وكون المزاج مع
الفاعل تمام العلة بحيث لا مانع اصلا والكل في حيز المنع قوله وعارضه بعضهم يعني لعل للتناسخية
دليل يعتقدونه وعارضه فانهم تمسكوا في اثبات التناسخ على الاطلاق وبطلان انتقال النفس بعد المفارقة الى جسم
آخر انسان او غيره بوجوه ا انها لو لم تتعلق لكانت معطلة ولا معطل في الوجود وكلتا المقدمتين
ممنوعة ب انها مجبولة على الاستكمال والاستكمال لا يكون الا بالتعلق لان ذلك شان النفس ولا
كمالات معطلة الا بقاؤها ورد بانه ربما كان الشيء طالبا لكماله ولا يحصل لزوال الاسباب والالات بحيث لا يحصل

لما البدن ٣ انها لاتنة لما سبق ان الاول فيكون متناهية العدد لامتناع وجود ما لا تناهي بالفعل بخلاف ما لا اخر
من الحوادث كالحركات والاوضاع وما يستند اليها فانها انما تكون على سبيل التعاقب دون الاجتماع و لا نسلم
مطلقا قبل الابدان الانسانية حاصلة غير متناهية لانها من الحوادث المتعاقبة المستندة الى الاسامي من الادوار
الفلكية والاوضاعها فلو لم يتعلق كل نفس الا ببدن واحد لزم توزيع ما لا تناهي على ما لا تناهي وهو محال بالضرورة
وتر جميع قدم النفوس ومنع لزوم تناهي العدد لما عرفت فان الاولى انما ثبت فيما له وضع وترتيب ومنع
لا تناهي الابدان وعللها ومنع لزوم ان يتعلق بكل بدن نفس وان اريد الابدان التي صارت انسانا
بالفعل اقتصر على منع لا تناهيها قوله والذي يتوهم ان يشير بعينه القول بالتناسخ فان مسخ
بعض الكفرة قردة وخنازير ردّ نفوسهم الى ابدان حيوانات اخر والمعاد الجسماني رد نفوس الكل
الى ابدان اخر اجاب بانه للقطع بان الابدان المحشورة لا تكون الابدان الاولى بعينها لتبدل الصور والاشكال
بالانواع والجواب ان المتنازع هو ان النفوس بعد مفارقتها الابدان تتعلق في الدنيا بابدان اخر
للتدبير والتصرف والاكتساب لا ان يتبدل صور الابدان كما في المسخ او تجمع اجزاؤها الاصلية بعد التفرق
فترد اليها النفوس كما في المعاد وعلى الاطلاق وكما في احياء عيسى عليه السلام بعض الاموات قوله وما يحكيه
بعضهم يعني ان القول بالتناسخ في الجملة اي تعلق بعض النفوس بابدان اخر في الدنيا محكي عن كثير من الفلاسفة
الا انه حكاية لا تعتقد لما شهد بفساده من حجج ومع ذلك فالنصوص القاطعة من الكتاب والسنة ناطقة بخلافها وذلك
انهم ينكرون المعاد الجسماني اعني حشر الاجساد ويكون الجنة والنار دارين لثواب وعقاب وللذات
والالام حسية ويجعلون المعاد عبارة عن مفارقة النفوس الابدان والجنة عن ابتهاجها بكمالاتها والنار
عن تعلقها بابدان حيوانات اخر يناسبها فيما اكتسبت من الاخلاق وتمكنت فيها من الهيئات معذبة بما
تلقى فيها من الذل والهوان فمثلا يتعلق نفس الحريص بالخنزير والسارق بالفار والمعجب بالطاوس
والشرير بالكلب ويكون لها تدرج في ذلك بحسب الانواع والاشخاص اي ينزل من بدن الى بدن هو ادنى
في تلك الهيئة المناسبة مثلا يبتدي نفس الحريص من التعلق ببدن الخنزير ثم الى ما دونه الى ان تنتهي الى
النمل ثم تتصل بعالم العقول عند زوال تلك الهيئة بالكلية ثم ان من المتفقين من المتناسخية من الاسلاميين
يروجون هذا الراي بالعبارات المهذبة والاستعارات المستعذبة ويصرفون اليه بعض الايات الواردة
في عقاب النار اجتراء على الله وافتراء على ما هو دأب الملاحدة والزنادقة ومن تحرى مجراهم من الغاوين
المغوين الذين هم شياطين الانس الذين يوحون الى العوام والقاصرين من المحصلين زخرف القول
غرورا فمن جملة ذلك ما في قوله تعالى كلما نضجت جلودهم اي بالفساد بدلناهم جلودا غيرها بالكون ومنها
قوله تعالى كلما ارادوا ان يخرجوا منها اي من دركات جهنم التي هي ابدان الحيوانات وكذا قوله تعالى
فهل الى خروج من سبيل وقوله تعالى ربنا اخرجنا منها فان عدنا فانا ظالمون وقوله تعالى وما من دابة في الارض
ولا طائر يطير بجناحيه الا امم امثالكم معناه انهم كانوا امثالكم في الخلق والمعايش والعلوم والصناعات فانتقلوا الى ابدان جملة الحيوانات
ومنه قوله تعالى كونوا قردة خاسئين اي بعد المفارقة ومنه قوله تعالى ونحشرهم يوم القيامة على وجوههم
اي على صور الحيوانات المنتكسة الرؤس الى غير ذلك من الايات ومن مطالع كتب التفسير في معاني
الايات لا يخفى عليه فساد هذه الخرافات وهو بعض العلماء يتعلق النفوس المفارقة بعض الاجرام
السماوية والاشكال وبعضهم على ان نفوس الكاملين تتصل بعالم المجردات ونفوس المتوسطين تتخلص
الى عالم المثل المعلق في مظاهر الاجرام العلوية على اختلاف مراتبهم في ذلك ونفوس الاشقياء الى

اوليائهم حرر

العالم في مظاهر الظلمانيات والصور المنكرة بحسب اختلاف مراتبهم في الشقاوة فيبقى بعضهم في تلك الظلمات ابدا
لكون الشقاوة في الغاية وبعضهم ينتقل بالتدريج الى عالم الانوار المجردة وستعرف معنى المثل المعلق قوله
المبحث الثالث يعني ان فناء البدن لا يوجب فناء النفس المغايرة له مجردة كانت او مادية اي جسما
حالا فيه لان كونها مدبرة له متصرفة فيه لا يقتضي فناءها بفنائه لكن مجرد ذلك لا يدل على كونها باقية البتة
فلذا احتيج في ذلك الى دليل وهو عندنا النصوص من الكتاب والسنة واجماع الامة وهي من الكثرة والظهور
بحيث لا تفتقر الى الذكر وقد اورد الامام في المطالب العالية من الشواهد العقلية والنقلية في هذا الباب
ما يفضي ذكره الى الاطناب واما الفلاسفة فزعموا انه يمتنع فناء النفس لوجهين احدهما انها مستفادة
لا على قدمه اما بالاستقلال فيكون ازلية ابدية واما بشرط حادث هو المزاج الصالح فلا يكون ازلية
لكنها ابدية لان ذلك شرط للحدوث دون البقاء وعليه منع ظاهر وثانيهما انها لو كانت قابلة للفناء
والفساد وهي باقية بالفعل لكان فيها فعل البقاء وقوة الفساد وهما متغايران ضرورة ويمتنع ان يكون
محلهما واحدا لان محل قبول الشيء يكون باقيا مع موصوفا به ويجب ان يكون الباقي بالفعل باقيا مع الفناء
والفساد والنفس جوهر بسيط محل للبقاء بالفعل فيمتنع ان يكون بعينها محلا لقوة الفساد او مشتملة
عليه فلا يكون شيء ولا شيء من المجردات قابلا للفناء والفساد وانما يكون ذلك للصور والاعراض و
يكون القابل هو المادة الباقية فان قيل قوة الفناء هي امكان العدم وهو امر اعتباري لا يقتضي
وجود محل اجيب بان المراد الامكان الاستعدادي الذي يجتمع مع وجود الشيء لا الامكان الذاتي
الاعتباري ورد هذا الدليل بانا لا نسلم ان قوة قبول الامر العدمي كالفناء مثلا يقتضي وجود محل لها
يجتمع مع المقبول ولو سلم فقد سبق ان الحدوث ايضا يقتضي مادة ويكفي المادة التي يتعلق بها النفس
بعد بطلان فلم لا يكفي مثلها في قوة الفناء وقد يجاب بان القوة الاستعدادية عرض فلا بد له من محل
سواء كان استعداد القبول امر وجودي او عدمي ثم استعداد بدن الجنين مثلا لان يتعلق به النفس بحسب اعتدال المزاج
لان يتعلق به النفس يدبره معنى معقول واما استعداده لبطلان ذلك المزاج الذي يتعدم
ذلك المدبر فغير معقول بل غايته ان يتعدم ما منها من العلاقة وهو لا يقتضي الفناء قوله المبحث الرابع
لا نزاع في ان مدرك الكليات من الانسان هو النفس واما مدرك الجزئيات على وجه كونها جزئيات فعندنا
النفس وعند الفلاسفة الحواس لنا وجوه ١ ان ما يشير اليه كل احد بقوله انا وهو يعني النفس
يحكم بان هذا الشخص من افراد الانسان الكلي وانه ليس هذا الفرس وان هذا اللون غير هذا الطعم وكل
منهما غير الصورة الخيالية لصورة زيد المحسوس الى غير ذلك من الحكم بين الكلي والجزئي او بين الجزئيات والحاكم
بين الشيئين لا بد ان يدركهما فالمدرك من الانسان لجميع الادراكات شيء واحد ب ان النفس كل احد يتصرف
في بدنه الجزئي ويباشر افعاله الجزئية وذلك يتوقف على ادراك تلك الجزئيات لان الراي الكلي نسبته الى
الجزئيات على السواء ولان كل عاقل يجد من نفسه انه الذي يحاول تدبير بدن كلي بل مخصوص تدبيرا يخاطب
ان كل احد يعلم بالضرورة انه واحد بالعدد يسمع ويبصر ويدرك المعقولات وان كان يعرف بعض
الادراكات على استعمال الالات وليست النفس سوى ذلك الواحد المشار اليه بانا واحد بقوله انا وحي
الخصم بوجوه ١ انا قاطعون بان الابصار للباصرة والسمع للسامع ولسائر الحواس قوة واحدة وهذا
في الحقيقة دعوى كون المطلوب ضروريا ٢ لو لم يكن الابصار للباصرة والسمع للسامعة والذوق
للذائقة وكذا جميع الحواس الظاهرة والباطنة لما كانت الالات في محال هذه القوى توجب سلامة في حالة

للنفس

الانفعال كما لا يوجبها الآخر في الاعضاء الأخر واللازم باطل بالتجربة ٣ ان ادراك المحسوسات الظاهرة لو كان
لا للحواس لما توقف على حضور المحسوس عند الحاسة لان حال النفس وادراكاتها لا يتفاوت بالغيبة والحضور
٤ لو كان التخيل للنفس لا للقوة الجسمانية لما امكن تخيل صور كالأوضاع والمقادير لامتناع ارتسامها
في المجرد وقد سبق انه لا بد في الادراك من الارتسام ٥ لو لم يكن التخيل للقوة الجسمانية لم يحصل الامتياز
بين المتيامن والمتياسر فيما اذا تخيلنا لا من الخارج مربعا محفوفا بمربعين متساويين في جميع الوجوه لا
ان احدهما على يمين المربع والآخر على يساره فهكذا او ليس امتيازهما بما هيتهما ولوازمها
وعوارضها كالمقدار والشكل والسواد والبياض وغير ذلك لفرض التساوي فيها
بل بالمحل وليس المحل الخارجي لان المفروض انهما لم يوجدا في الخارج فتعين المحل الادراكي والمجرد لا يصلح محلا
لذلك فتعين الالة الجسمانية ولا تحتج انا اذا جعلنا القوى الجسمانية آلات للاحساس وادراك الجزئيات
والمدرك هو النفس على ما صرح به المتأخرون من الحكماء اندفع نزاع النافين وظهر الجواب عن
ادلتهم الا انه يرد اشكالات ١ ان غير الانسان من الحيوانات يدرك المحسوسات فلو كان المدرك هو
النفس المجردة لكان كالانسان فلا يصح ذلك او ليست لها نفوس اتفاقا والجواب انه لو سلم ذلك
فيجوز ان يكون المدرك فيها هي القوى الجسمانية وفينا النفس بواسطة القوى وهذا معنى قولنا الاشتراك
في اللوازم وهي الاحساسات لا يوجب الاشتراك في الملزوم وهو النفس المجردة ٢ انه لو كان ادراك
النفس للجزئيات بمعونة الآلات لما ادركت النفس بعد مفارقتها لامتناع توسط الالة فيه لكن واللازم باطل
بالضرورة والاتفاق والجواب ان المفتقر الى توسط الالة ادراك الجزئيات التي يمتنع ارتسام صورها
في النفس المجردة واما ما لا يفتقر ادراكها الى ارتسام صورة كادراك النفس ذاتها فلا يفتقر الى
توسط آلة ٣ انها عند تعلقها بالبدن تتصوره بعينه اولا يكفي فيه ذلك بتصور بدن كلي لا يتشخص بل
الكل على السواء فكانت قبل استعمال الالات مدركة للجزئيات والجواب ان تعلقها بالبدن ليس الا
طبيعي بمقتضى المناسبة لا ارادي ليتوقف على تصور البدن بعينه ٤ انها عند قصد استعمال الالات للادراكات
والتحريكات تتصورها باعيانها من غير توسط الة والجواب انها تتصورها من حيث هي آلات لهذه النفس
حاصلة في هذا البدن المحسوس فيحصل التخصيص بهذه الاضافة ولا يلزم ادراكها من حيث كونها جزئيات
وانها كذا وكذا لا سلوك طريق نعرفه بصفاته بحيث يمنع عن الخارج وان لم ينسها تارة بعينه ويجوز ان
يدركها بعينها على سبيل التخيل فان المتخيلات لا يحتاج الى تمادي طرق الحواس التي ههنا اشكال
وهو اذا كان المدرك للجزئيات هو النفس لكن بحصول الصورة في الالة فاما ان يكون الصورة حاصلة
في النفس ايضا على ما شعر به قولهم ليس الادراك بحصول الصورة في الالة فقط بل بحصولها في النفس
لحصولها في الالة كالحضور عند المدرك كالحضور عند الحس مع ان يكون هناك حضوران وحصولان
المحذور اعني ارتسام صورة الجزئي والمحسوس في المجرد واما ان لا يكون الصورة حاصلة في النفس بل في
الالة فقط على ما هو الظاهر من كلامهم وليست الالة الا اجزاء جسم يدبره النفس فلا بد من تحقيق
ان اي حالة يحصل للنفس يسميها ادراكا وحضور الشيء عند النفس ولا يحصل بمجرد كونه
في نفسه وحصول صورته في مادته وانها ان كانت اضافة مخصوصة فلم لا يكفي ذلك في ادراك الكليات
من غير افتقار الى حصول الصورة في النفس وبالجملة فلما جاز الادراك من غير ارتسام صورة في المدرك
فلم اوجبتم ذلك في ادراك الكليات مع انكم تقولون ان الادراك معنى واحد لا يختلف بالاضافة الى الحس او العقل

انه م

قوله ثلثه اي كان ادراك الجزئيات مشروطا عنده بالالات بحصول الصور في الالات فعند مفارقة النفس وبطلان
الالات لا يبقى مدركة للجزئيات ضرورة انتفاء المشروط بانتفاء الشرط وعندنا لما لم يكن الالات شرطا في
ادراك الجزئيات اما لانه ليس بحصول الصورة لا في النفس ولا في الحس واما لانه لا يمتنع ارتسام صورة
الجزئي في النفس على الظاهر من قواعد الاسلام انه يكون للنفس بعد المفارقة ادراكات متجددة جزئية والاطلاع
على بعض جزئيات احوال الاحياء سيما الذين كان بينهم وبين الميت تعارف في الدنيا ولهذا ينتفع بزيارة القبور
والاستعانة بنفوس الاخيار من الاموات في استنزال الخيرات واستدفاع الملمات فان للنفس
المفارقة تعلقا ما بالبدن وبالتربة التي دفنت فيها فاذا زار الحي تلك التربة وتوجهت تلقاء نفس الميت
حصل بين النفسين ملاقاة وافاضات قوله المبحث الخامس قد سبق ان لفظ القوة كما يطلق على مبدأ
التغير والفعل كذلك على مبدأ التغير والانفعال فقوة النفس باعتبار تأثرها عما فوقها من المبادئ للتكميل

ع

بصورة وان كان حركة ايضا عائدا الى تكميل النفس مرة ان البدن الة لها في تحصيل العلم والعمل تسمى
عقلا عمليا والمشهور ان مراتب النظري اربع لانه اما كمال واما استعداد نحو الكمال قوي او متوسط
او ضعيف فالضعيف هو محض قابلية النفس لذلك وانما تسمى عقلا هيولانيا تشبيها بالهيولى الاولى
الخالية في نفسها عن جميع الصور القابلة لها بمنزلة قوة الطفل للكتابة والمتوسط هو استعداده لتحصيل
النظريات بعد حصول الضروريات يسمى عقلا بالملكة لما حصل لها من ملكة الانتقال الى النظريات بمنزلة
الامي المستعد لتعلم الكتابة وتختلف مراتب الناس في ذلك اختلافا عظيما بحسب اختلاف درجات الاستعداد
والقوي هو الاقتدار على استحضار النظريات متى شاءت من غير افتقار الى كسب جديد لكونها مكتسبة مخزونة
تحضر بمجرد الالتفات بمنزلة القادر على الكتابة حين لا يكتب وله ان يكتب متى شاء يسمى عقلا بالفعل لشدة
قربه من الفعل واما الكمال فهو ان يحصل النظريات مشاهدة بمنزلة الكاتب حين يكتب ويسمى عقلا مستفادا
اي من خارج هو العقل الفعال الذي يخرج نفوسنا من القوة الى الفعل فيما لها من الكمالات ونسبته اليها
نسبة الشمس الى ابصارنا وتختلف عبارات القوم في ان المذكورات اسامي لهذه الاستعدادات والكمال او
للنفس باعتبار اتصافها بها او لقوى في النفس هي مبادئها مثلا يقال تارة ان العقل الهيولاني هو استعداد
النفس لقبول العلوم الضرورية وتارة انه قوة استعدادية او قوة من شأنها الاستعداد المحض وتارة انه
النفس في مبدأ الفطرة من حيث قابليتها للعلوم وكذا في البواقي وربما يقال ان العقل بالملكة هو حصول
الضروريات من حيث يتأدى الى النظريات وقال ابن سينا هو صورة المعقولات الاول فيها بالقوة على
كسب ما بمنزلة الضوء للابصار والمستفاد هو المعقولات المكتسبة عند حضورها بالفعل وقال في كتاب
المبدأ والمعاد ان العقل بالفعل والعقل المستفاد واحد بالذات مختلف بالاعتبار فانه من حيث حصل النظريات
عقل بالفعل ومن حيث حصولها فيه بالفعل عقل مستفاد وربما يقال هو عقل بالفعل بقياس ذاته ومستفاد
بالقياس الى فاعله واصطلحوا ايضا ان المعتبر في المستفاد هو حضور النظريات الممكنة للنفس بحيث لا يغيب اصلا
حتى قالوا انه اخر المراتب البشرية واول المنازل الملكية وانه ممتنع او مستبعد جدا ما دامت النفس متعلقة بالبدن
او مجرد الحضور حتى يكون قبل العقل بالفعل بحسب الوجود على ما صرح به الامام وان كان بحسب الشرف
هو الغاية والرئيس المطلق الذي يخدمه سائر القوى من الانسانية والحيوانية والنباتية ولا يخفى ان هذا اشبه
بما نقلوا عليه من حصر المراتب في الاربع نعم حضور الكل بحيث لا يغيب اصلا هو كمال مرتبة المستفاد وذكر
الامام في بيان المراتب ان النفس ان خلت عن العلوم مع انها قابلة لها سميت تلك الحالة عقلا هيولانيا

الا استكمال العلوم ... تسمى عقلا نظريا وما يتعلق منها بالعمل ... صح

وهلا مادام حصلت الضروريات فقط يسمى ح عقلا بالملكة وان حصلت النظريات ايضا فان لم تكن حاصلا بالفعل بل لها قوة الاستحضار بمجرد التوجه يسمى النفس ح عقلا بالفعل وان كانت حاضرة يسمى النفس عقلا مستفادا فالحالات اربع لا غير حالة الخلو وحالة حصول الضروريات وحالة حصول النظريات بدون الحضور وحالة حصولها مع الحضور والمراتب هي النفس باعتبارها وهو موافق لما قال ان شاء ان النفس يكون عقلا بالملكة ثم عقلا بالفعل ثم عقلا مستفادا والمعنى ان حالتها مستفادة واما ما ذكر في المواقف من ان العقل بالفعل هو ملكة استنباط النظريات من الضروريات اي صيرورة العقل بحيث متى شاء استحضر الضروريات واستنتج منها النظريات فلم نجده في كلام القوم قوله واما العملي يعني انها قوة بها يتمكن الانسان من استنباط الصناعات والتصرفات في موضوعاتها التي هي بمنزلة المواد كالخشب للنجار ويميز مصالحه التي يجب الاتيان بها من المفاسد التي يجب الاجتناب عنها لينتظم بذلك امر معاشه ومعاده وما يحكم هي مبدأ حركة بدن الانسان الى الافاعيل الجزئية الخاصة بالروية على مقتضى اراء تخصها صلاحية ولها نسبة الى القوة النزوعية ومنها يتولد الضحك والخجل والبكاء ونحوها ونسبة الى الحواس الباطنة وهي استعمالها في استخراج امور مصلحية وصناعات وغيرها ونسبة الى القوة النظرية وهي ان افاعيلها تنبعث اعمالها الاختيارية تنبعث عن اراء جزئية تستند الى اراء كلية تستنبط من مقدمات اولية او تجربية او ذايعة او ظنية يحكم بها القوة النظرية مثلا تستنبط من قولنا ان الدرهم جميل والفعل الجميل ينبغي ان يصدر عنا ان بذل الدرهم ينبغي ان يصدر عنا ثم يحكم بان بذل هذا الدرهم ينبغي ان ابذله لهذا المستحق فينبعث من ذلك شوق وارادة الى بذله فتقدم القوة المحركة على دفعه الى المستحق قوله ويتفرع على النظري يعني ان كمال القوة النظرية معرفة اعيان الموجودات واحوالها واحكامها كما هي اي على الوجه الذي هي عليه في نفس الامر بقدر الطاقة البشرية ويسمى حكمة نظرية وكمال القوة العملية القيام بالامور على ما ينبغي اي على الوجه الذي يرتضيه العقل الصحيح بقدر الطاقة البشرية ويسمى حكمة عملية وقد يفسر الحكمة على ما يشمل القسمين بانها خروج النفس من القوة الى الفعل في كمالها الممكن علما وعملا الا انه لما كثر الخلاف وفشاء الباطل والضلال في شان الكمال وفي كون الاشياء كما هي او الامور على ما ينبغي لزم الاقتداء في ذلك بمن ثبت بالمعجزات الباهرة انهم على هدى من الله تعالى وكانت الحكمة الحقيقية هي الشريعة لكن لا بمعنى مجرد الاحكام العملية بل بمعنى معرفة النفس ما لها وما عليها والعمل بها على ما خصت به انسان التحقيق من ان الحكمة المشار اليها بقوله تعالى ومن يؤت الحكمة فقد اوتي خيرا كثيرا هو الفقه وانه اسم للعلم والعمل جميعا وقد تعمم الحكمة المفسرة بمعرفة الاشياء كما هي الى النظرية والعملية لانها ان كانت علما بالامور التي قدرتنا واختيارنا فعملية وغايتها العمل وتحصيل الخير والا فنظرية وغايتها ادراك الحق وكل منهما تنقسم بالقسمة الاولية الى ثلثة اقسام فالنظرية الى الالهي والرياضي والطبيعي والعملية الى علم الاخلاق وعلم تدبير المنزل وعلم سياسة المدينة لان النظرية ان كان علما باحوال الموجودات من حيث تعلق لها بالمادة تصورا وقواما فهي العلم الطبيعي وان كان من حيث تعلق بها قواما لا تصورا فالرياضي كالبحث عن الخطوط والسطوح ونحوها مما يفتقر الى المادة في الوجود لا في التصور وان كان من حيث لا تعلق لها لا قواما ولا تصورا فالالهي ويسمى العلم الاعلى وعلم ما بعد الطبيعة كالبحث عن الواجب والمجردات وما يتعلق بذلك والغرض من صاحب المطارحات بان في الالهي ما يتعلق بالمادة من الحكمة كالوحدة والكثرة والعلة والمعلولية وكثير من الامور العامة وفي الرياضي ما قد يستغني عنها كالعدد وهو مدفوع بقيد الحيثية فان العدد اذا اعتبر من حيث

هو كان يستغنى عن المادة فيبحث عنه في الالهي واذا اعتبر من حيث يتوقف في الاوهام او في الموجودات على المادة ويعرضه ويجتمع يبحث عن الجمع والتفريق والضرب والقسمة فهو علم العدد المعدود من اقسام الرياضي هذا هو الشايع في الشفاء الا انه قد ناقش فيه اختصاص حيثية الجمع والتفريق والضرب والقسمة ونحوها المباحث الحسابية بغير المجردات والحكمة العملية ان تعلقت باراء ينتظم بها حال الشخص وحده تسمى الحكمة الخلقية والا فان تعلقت بانتظام المشاركة الانسانية الخاصة فالحكمة المنزلية او العامة فالحكمة المدنية والسياسة قوله واصول الاخلاق للانسان قوة شهوية هي مبدأ جذب المنافع ودفع المضار من المآكل والمشارب وغيرها ويسمى القوة البهيمية والنفس الامارة وقوة غضبية هي مبدأ الاقدام على الاهوال والشوق الى التسلط والترفع ويسمى القوة السبعية والنفس اللوامة وقوة نطقية هي مبدأ ادراك الحقايق والشوق الى النظر في العواقب والتميز بين المصالح والمفاسد ويحدث من اعتدال حركة الاولى العفة وهي ان تكون تصرفات البهيمية على وفق اقتضاء النطقية لتسلم عن ان تستعبدها الهوى ويستخدمها اللذات ولها طرف افراط هي الخلاعة والفجور اي الوقوع في ازدياد اللذات على ما ينبغي وطرف تفريط هو الخمود اي السكون عن طلب ما رخص فيه العقل والشرع من اللذات ايثارا لا خلقة ومن اعتدال حركة السبعية الشجاعة وهي انقيادها للنطقية ليكون اقدامها على حسب الروية من غير اضطراب في الامور الهائلة ولها طرف افراط هو التهور اي الاقدام على ما لا ينبغي وتفريط هو الجبن اي الحذر عما لا ينبغي ومن اعتدال حركة النطقية الحكمة وهي معرفة الحقايق على ما هي عليه بقدر الاستطاعة ولها طرف افراطها الجربزة وهي استعمال الفكر فيما لا ينبغي ولا على ما ينبغي وطرف تفريطها الغباوة وهي تعطيل الفكر بالارادة والوقوف عن اكتساب العلوم فالاوساط فضائل والاطراف رذائل واذا امتزجت الفضائل حصل من اجتماعها حالة متشابهة هي العدالة فاصول الفضائل العفة والشجاعة والحكمة والعدالة ولكل منها شعب وفروع مذكورة في كتب الاخلاق وكذا الرذائل الستة قوله

المبحث السادس

اشارة اجمالية الى بيان غرائب احوال وافعال تظهر من النفوس الانسانية وهي عندنا بمحض خلق الله تعالى من غير تاثير للنفوس خلافا للفلاسفة والكلام في ذلك يترتب على ثلثة اقسام الاول فيما يتعلق بانفعالها والثاني فيما يتعلق بادراكاتها الكاينة حالة النوم والثالث فيما يتعلق بادراكاتها الكاينة حالة اليقظة فالاول مثل ما يظهر من المعجزات والكرامات من الانبياء والاولياء والاصابة بالعين ممن له ملكة الحكم على اضراره ومثل التسخير والعزائم ونحو ذلك مما يكون بمزاولة افعال واعمال مخصوصة وذلك لان للنفس تاثيرا في البدن كالجواهر العالية المجردة في عالم الكون والفساد وليس انحصار تاثيرها على بدنها لانطباعها فيه بل لتعلقها وتشوقها فلا يبعد ان يكون لبعض النفوس قوة بها يقوى على التاثير في بدن آخر بل في جسم حيواني اخر بل في اجسام اخر حتى يصير بمنزلة نفس للعالم او لبعض الاجسام لا سيما الاجسام التي يحصل لها الوله بها لمناسبتها لبدنها بنوع خاص فلا يبعد ان يحيل الهواء الى الغيم فيحدث مطرا بقدر الحاجة او زيادة كالطوفان وان تفعل تحريكا وتسكينا وتكثيفا وتحليلا يتبعها سحب ورياح وصواعق وزلازل وتنبع مياه وعيون ونحو ذلك وكذا اهلاك بدن وازالة امراض ودفع مؤذيات وغيرها وربما يكون النفس شريفة قوية تطلب خيرا وتدعو الله فيستجيب بتمامها تشهد به واستعداد ما نرضيها لوجود بعض الممكنات فتوجد وامثال هذه اذا صدرت عن نفوس خيرة شريفة فان كانت مقرونة بدعوى النبوة فمعجزات والا فكرامات وقد يكون في بعض النفوس خاصة تحدث فيما تعجبها اذى ظاهرا وهو الاصابة بالعين وقد تستعين النفوس في احداث الغرائب بمزاولة اعمال مخصوصة وهي السحر او بقوى بعض الروحانيات وهي العزائم او بالاجرام الفلكية وهي دعوة

الكواكب او بتمزيج القوى السماوية بالارضية ومنى الطلسمات او بالخواص العنصرية ومنى النيرنجات او بالنسب الرياضية
ومنى الحيل الهندسية وقد تركب بعض هذه مع بعض كجر الاثقال ونقل المياه والالات الرقاصة والزيارة
ونحو ذلك مما يستعان عليها بمجموع الخواص العنصرية والنسب الرياضية **قوله** وما لو انه ادراكها المتعلقة
بالنوم اشارة الى تقسيم ثالث وبيان ذلك ان النفس لاشتغالها بالتفكر فيما يورد عليها الحواس قلما تتفرغ
للاتصال بالجواهر الروحانية فعند ركود الحواس بسبب انحباس الروح الحامل لقوة الحس عنها يتصل النفس
بتلك الجواهر وينطبع فيها ما فيها من صور الاشياء سيما ما هو اليق بتلك النفس من احوالها واحوال ما يقرب
منها من كالاهل والولد والمال والبلد وتلك الصور قد يكون جزئية في نفسها وقد يكون كلية تحاكيها المتخيلة
بصور جزئية ثم ينطبع في الخيال وينتقل الى الحس المشترك فيصير مشاهدة فان كانت الصورة المشاهدة باقية
على حالها بحيث لا تفاوت فيما حصل للمتخيلة جزئية الا بالكلية والجزئية كانت الرؤيا غنية عن التعبير والا فان
كان هناك مناسبة يمكن الوقوف عليها كما اذا صور المعنى بصورة لازمة او ضده مثلا فهي رؤيا تعبير
ومعنى التعبير هو التحليل بالعكس لفعل التخيل حتى ينتهي الى ما شاهدته النفس عند الاتصال بعالم الغيب
فان المتخيلة لما فيها من غريزة المحاكاة وكالانتقال تترك ما اخذت وتورد شبهه او ضده او مناسبة وربما
تنزل ذلك الى آخر واخر وهكذا الى حين التيقظ فالمعبر يطرح الحاضر الى صورة لاتية صورة وتلك لاية صورة
الى ان ينتهي الى الصورة التي ادركتها النفس وان لم يكن هناك مناسبة يوقف عليها فتلك الرؤيا تعد
في اضغاث الاحلام وقد يقع ذلك باسباب اخر مثل ان يقع صورة المحسوس في الخيال فينتقل في النوم
الى الحس المشترك ومثل ان تالف المفكرة صورة فينتقل منها عند النوم الى الخيال ثم منه الى الحس المشترك
ومثل ان يتغير مزاج الروح الى ما للقوة المتخيلة فيتغير افعالها بحسب تلك التغيرات فمن غلب على مزاجه
الصفراء حاكته بالاشياء الصفر او الدم فبالحمر او السوداء فبالسود او البلغم فبالجمد والثلج **قوله**
وما لو انها يتعلق في اليقظة هذا هو القسم الثالث وهو غرائب يتعلق بالادراكات حال اليقظة وذلك لان النفس
قد يكون كاملة القوة فيتسع بالمتخيل من فلا يمنعها الاشتغال بتدبير البدن عن الاتصال بالمبادي المفارقة و
المتخيلة ايضا يكون قوية بحيث يقدر على استخلاص الحس المشترك عن الحواس الظاهرة فلا يبعد ان يقع لمثل
هذه النفس في اليقظة اتصال بالمبادي فينطبع فيها صور بعض المغيبات مما كان او سيكون ثم تنعكس
الاثر الى المتخيلة ثم ينتقل الى الحس المشترك فربما يكون ذلك بسماع صوت لذيذ او تامل وربما يرد مكتوبا
على لوح او بخطاب انسان او ملك او جن او هاتف غيب او نحو ذلك وقد يكون مشاهدة صورة ماله
حضور له عند الحس لا لشرف النفس وكمال قوتها بل لنقصانها في الالات التي يستعملها العقل كما في المرض
والجنون او لاستيلاء امر يدهش الحس ويحير الخيال كما يعدو بسرعة وكما يلمح شيء شفاف مرتعش يتحير البصر
ويدهش ايضا ويتشبع كسواد براق او لغلبة خوف او ظن او وهم بعينه التخيل وقد يكون ذلك بالرياضات
المضعفة للقوى العائقة للنفس عن اتصالها بالمبادي الى غير ذلك مما لا خاتب السفليات الى غير ذلك من
الاسباب المؤثرة عند الفلاسفة والعادة عندنا والى الحق هو الله تعالى **قوله** وموضع بعض الغرائب
ذهب جمهور الفلاسفة الى انه ليست لغير الانسان من الحيوانات نفوس مجردة مدركة للكليات وبعضهم الى انا
لا نعرف وجود النفس لها لعدم الدليل ولا نقطع بالانتفاء لعدم الاحتمال وما هو من انه لو كانت لها
نفوس لكانت لنا ان الان حصول النفس والبدن الا عرض ليس بشيء لجواز اختلاف النفوس بالحقيقة وجواز
التمر بمعقول اخر لا نطلع على حقيقتها وذهب جمع من اهل النظر الى ثبوت ذلك تمسكا بالمعقول والمنقول اما

المعقول فهو انا نشاهد منها افعالا غريبة تدل على انها ان لها ادراكات كلية وتصورات عقلية كالنحل في بناء
بيوتها المسدسة والانقياد لرئيس والنمل في ادخار الاقوات والقنافذ في اعداد الحجر و الابل والخيل والبغال وكما في الاهتداء الى الطرق
في الليالي المظلمة والفيل والقرد وغرائب احوال لسا يدرسه وكثير من الطيور والحشرات في علاج امراض بعض الحيوانات
الى غير ذلك من الحيل العجيبة التي يعجز عنها كثير من العقلاء واما المنقول فكقوله تعالى والطير صافات
كل قد علم صلاته وتسبيحه وقوله تعالى واوحى ربك الى النحل الآية وقوله تعالى يا جبال اوبي معه والطير وقوله تعالى
حكاية عن الهدهد احطت بما لم تحط به الآية وحكاية عن النمل يا ايها النمل ادخلوا مساكنكم الآية **قوله**

الفصل الثاني في العقل

احتج الفلاسفة على ثبوته بوجوه احدها ان المعلول الاول يجب
ان يكون جوهرا مفارقا في ذاته وفعله وهو المراد بالعقل اما الجوهرية فلان العرض لا يمكن بدون المحل فالمحل
اما معلول للعلة الاولى اعني الواجب فيلزم صدور الكثير اعني العرض والمحل عن الواحد الحقيقي واما للعرض
فيلزم تقدم الشيء على نفسه واما المفارقة فلانه لو كان جسما وهو مركب من المادة والصورة لزم المحذور
وان كان مادة او صورة وكل منها لا يوجد بدون الآخر لزم فاعلية احدهما للآخر وهو محال اما المادة فلان
شانها القبول دون الفعل واما الصورة فلانها انما تفعل بمشاركة المادة فيلزم تقدمها على نفسها وان
كان نفسا اي مفارقا في ذاته لا في فعله فالبدن الذي هو شرط الفاعلية اما معلول للواجب فيلزم الكثرة
او للنفس فيلزم تقدمه على نفسه فقد تقرر الحاصل ان لنا امرا صح صدوره عن العلة الاولى والحاده بالمعلول الثاني
وما ذاك الا العقل لان الجسم لما فيه من الكثرة لا يصلح معلولا للعلة الاولى وغير العقل لا يصلح علة للمعلول الثاني
لان ما يصلح منه للعلة يفتقر في علته الى او محلها عرض او لانه فان كان معلولا لزم تقدم الشيء على نفسه وان كان
معلولا للعلة الاولى لزم صدور الكثير عنها وثانيها ان علة اول الاجسام يجب ان يكون عقلا والالكان
اما واجبا فيلزم صدور الكثير عنه واما غيره فيلزم تقدم الشيء على نفسه اما اذا كان جسما او عرضا فيه فظ
واما اذا كان نفسا فلان فعلها مشروط بالجسم والا لكان عقلا لا نفسا فذلك الجسم اما الجسم الاول فيتقدم على
نفسه بمرتبة وان كان الثالث فيتقدم بمراتب واما اذا كان مادة او صورة فلان كلا منها لا يوجد بدون
الاخرى ومجموعهما جسم فلو كان فاعل الجسم الاول احدهما لكان قبل الجسم جسم وفيه تقدم الشيء على نفسه بمرتبة او مراتب
والاعتراض على الوجهين بمنع بعض المقدمات اي لا نسلم امتناع صدور الكثير عن الواحد ولا نسلم على ما تقدم ولو سلم
فلم لا يجوز ان يكون الواجب مختارا يصدر عنه الكثرة بتوسط الارادة ولا نسلم ان اول ما يصدر عن الواجب
يلزم ان يكون احد الامور المذكورة لم لا يجوز ان يكون صفة من صفات الواجب ثم يصدر المعلول الثاني والثالث
عن تلك الصفة او عن الذات بتوسطها ولا نسلم ان المعلول الاول يجب ان يكون موجدا لما بعده لجواز ان يكون
واسطة ولم لا يجوز ان يكون اول ما يصدر نفسا او مادة او صورة ثم يصدر بتوسطه البدن او الجزء الاخر من
الجسم ولا نزاع في جواز صدور الكثير عن الواحد عند اختلاف الجهات والاعتبارات ولا نسلم ان البدن شرط
لفاعلية النفس بل لادراكاتها فان قيل يكون مستغنيا عن المادة في الذات والفعل ولا نعني بالعقل سوى
ذلك قلنا المدعى انما هو جوهر مفارق في ذاته وفعله ادراكا كان او ادراكا وجوازان يكون الصادر
الاول مستغنيا في الافعال دون الادراك فان اشترط في النفس الاحتياج الى المادة في الادراك
فقط كان هذا نفسا او فيهما جميعا كان مغايرا للعقل والنفس فلا يتم المطلوب **قوله** الثالث اي ثالث وجوه
الاحتجاج على ثبوت العقل انه قد ثبت ان حركات الافلاك ارادية فتكون لمطلوب محسوس او معقول
والاول باطل لان طلب المحسوس اما ان يكون للجذب او للدفع وجذب الملائم شهوة ودفع المنافر غضب وهما

على الفلك بحركاته لانه بسيط متساوي الاجزاء لا يتغير من حال الى حال الا بنسبته الى بعض آخر وهو ان يكون المطلوب معقولا
وحركة المطلوب معشوق لان دوام الحركة انما يكون لفرط طلب يقتضيه محبة مفرطة هي العشق فالعاشق الطالب اما ان
يريد نيل ذاته او نيل صفاته او شبه احدهما والا لما كان له تعلق بالمعشوق والاولان باطلان لان الذات او
الصفة اما ان ينال في الحال فيلزم انقطاع الحركة لامتناع طلب الحاصل وهو خلاف الاصل على وجود الزمان واما ان
لا ينال اصلا فيلزم اليأس عن حصوله هذا فيلزم الانقطاع او دوام طلب المحال على ان نيل الصفة
ممتنع لامتناع زوالها عن محلها فتعين الثالث وهو ان يكون الطلب لنيل شبه بالمعشوق ولا يجوز ان يكون
شبها مستقرا والا يلزم الانقطاع او طلب الحاصل بل شبها غير مستقر اي شبها بعد شبه بحيث ينقضي شبه ويحصل
آخر ويجب ان يحفظ حركة بتعاقب الافراد لا الى نهاية والا يلزم الانقطاع فتبين ان المطلوب حصول اشباه
غير متناهية يحصل على التدريج في اوقات غير متناهية لئلا يلزم انقطاع الحركة فيكون المعشوق موجودا متصفا
بصفات كمال غير متناهية يحرك الفلك فيتحرك بحركة الاوضاع الممكنة من القوة الى الفعل ويحصل له بكل وضع
شبه بالمعشوق الذي هو بالفعل من كل الوجوه ولم يزل يزول وضع ويحصل آخر فيزول شبه ويحصل آخر
ويحفظ كل منها بتعاقب الافراد والفلك يعقل منه الفيض بواسطة تلك المشابهات ولا يجوز ان يكون محركه
هو الواحد والا لما اختلف الحركات فتعين ان يكون عقلا وينبغي ان يكون بعدد العقول والاعراض علته انه لا
وجه لدوام حركة اشياء وامتناع انقطاعها والا لم ان طلب المحسوس لا يكون الا لجذب او الدفع لا يجوز
ان يكون للمعرفة او الشبه به او غير ذلك والا لم استحالة الشهوة والغضب على الافلاك ولا يلزم من ذلك
في الجميع تشابه احوالها والا لم انه يلزم من عدم نيل ذات المعشوق او حالة حصول اليأس ولا يلزم من ذلك
انقطاع الطلب لم لا يجوز ان يدوم الرجاء او يكون المعشوق او حالة امرا غير ثابت يحفظ نوعه بتعاقب الافراد
كما ذكرتم في الشبه والا لم ان المعشوق الموصوف بصفات كمال غير متناهية هو العقل وانما يلزم ذلك لو كان
ذلك على الاجتماع دون التعاقب وبعض هذه وان امكن دفعه لكن لا يتم المطلوب الا بدفع الكل. قوله المبحث الثاني
في احوالها شرع الى احكام متفرعة على اثبات العقول المجردة منها انها عشرة يعني انها ليست اقل من ذلك واما
ما فوق الكثرة فالعلم عند الله تعالى كيف ولا قطع بانحصار الافلاك الكلية في التسعة بل يجوز ان يكون بين الفلك المحيط
بالكل وفلك الثوابت افلاك كثيرة وان يكون كل من الثوابت في فلك ولو سلم فيجوز ان يكون لكل من الافلاك الجزئية
عقل يدبر امره ينتهي اليه لا يعلم كنهه الا الله تعالى وحده وانما تنحصر في عشرة مع كون الافلاك تسعة
المقصود عشرة والعاشر الذي هو عقل الفلك الاخير يدبر عالم العناصر بحسب الاستعدادات التي تحصل
للمواد العنصرية من كثرة الاوضاع الفلكية والمراد تدبير العقول التامة وافاضة الكمالات لا التصرف الذي
للنفوس مع الابدان. ومنها انها ازلية لما سبق من ان كل حادث مسبوق بمادة تحل فيها كالصور والاعراض
او تتعلق بها كالنفوس والعقول مبرأة عن ذلك. ومنها ان كلا من العقول نوع منحصر في شخص لان تكثر اشخاص
النوع الواحد لا يكون الا بحسب المواد وما يكتنفها من الهيئات. ومنها ان كمالاتها حاصلة بالفعل لان خروج
الشيء من القوة الى الفعل لا يكون الا بمادة تتدرج في الاستعدادات بحسب تجدد المعدات من الاوضاع
والحركات. ومنها انها عاقلة لذواتها ولجميع الكليات اما الاول فلانها حاضرة بماهياتها عند ذواتها المجردة
وهو معنى التعقل اذ لا معنى له الا حصول المثال المطابق واما الثاني فلانها مجردة وكل مجرد
يمكن ان يعقل لبراءته عن الشوائب المادية واللواحق الغريبة المانعة عن التعقل وكل ما يمكن ان يعقل فانه
يمكن ان يعقل مع غيره من الكليات لان الصور العقلية ليست متعاندة بل متعاونة وكل ما يمكن ان يعقل مع غيره

او نيل ح

الشيء ح

لان اول مصدر العقل الفلك نفس وعقل وهكذا الى الاخر فيكون العقول العاشر تسعة ح

ما يمكن ان يعقل مع غيره

صح ان يقارنه من غير ان يتوقف صحة المقارنة على حصوله لها في جوهر العاقل لان ذلك مما فرغ عن صحة المقارنة ضرورة تقدم
امكان الشيء على حصوله فلو توقفت صحة المقارنة عليه لزم الدور فاذن صح مقارنة المجرد وسائر الكليات عند
حصول المجرد في الاعيان فيثبت صحة تعقله اياها لانه لا معنى له سوى مقارنتها للمجرد وحصولها عنده وكل ما صح
للمجردة فهو حاصل بالفعل لما مر فيكون عاقلا لذواتها ولجميع المعقولات ثم انك خبير بابتناء هذه الفروع على
مقدمات فلسفية غير مسلمة عند المتكلمين فلا حاجة الى النقض. قوله وانها مبادي. يعني من احوال العقول انها
مبادي لكمالات النفوس الفلكية بمعنى ان الموجب لتلك الحركة السرمدية هو العقل لا بطريق المباشرة والا لكان
له تعلق بالجسم من طريق التصرف فيه فلم يكن عقلا بل بطريق الافاضة على النفس المحركة بقوة التي لا تتناهى و
فعلها منه ذلك العشق وما يتبعه غير متناه على سبيل الوساطة دون المبدأ لامتناع صدور غير المتناهي
عما يتعلق بالاجسام ما لم يكن مستمدا من مبدأ عقلي غير متناهي القوة. ومنها ان الاخير من العقول وهو المسمى
بالعقل الفعال يفعل في النفوس البشرية كمالاتها ويخرجها من القوة الى الفعل في تعقلاتها ونسبته الى النفوس نسبة
الشمس الى الابصار بل اتم وهو كالخزانة للمعقولات اذا اقبلنا عليه قبلنا منه واذا استغلينا عنه بجانب الحس
انمحت عنا الصورة العقلية كالمرآة فانها اذا حوذي بها صورة تمثلت فيها واذا اعرض بها عنها زال ذلك التمثل
وربما تمثل فيها غير تلك الصورة على حسب ما يحاذي بها فكذا النفس اذا اعرض بها عن جانب القدس الى جانب الحس
او الى شيء آخر من امور القدس. ومنها ان مبادي النفوس كلها حتى النفوس يجب ان يكون من العقول اذ
لا يجوز ان يكون هو الواجب لان النفوس لا يكون الا مع الاجسام فلا تصدر عن الواحد الحقيقي ولا ان يكون
من الاجسام واجزائها واحوالها لانها انما تفعل بمشاركة الوضع فلا تؤثر فيما لا وضع له ولا من النفوس لان
الكلام في المبدأ القريب الذي يستند اليه الكل فكذا النفوس وان كان بعضها من البعض وبهذا تبين ان المبدأ
القريب لكلية الاجسام لا يجوز ان يكون هو الواجب ولا الجسم ولا اجزاءه واحواله ولا النفس لانها من حيث انها
نفس انما تفعل بواسطة الجسم فتعين العقل ولا يخفى بعض المقدمات واعتمادها على كون الصانع موجبا لا
يصدر عنه الا الواحد. قوله كما قيل اشارة الى ترتيب الوجود وكيفية صدور النفوس والاجسام عن
العقول وقد سبق ان اول ما يصدر عن الواحد يجب ان يكون عقلا ولا شك ان له وجودا وامكانا في نفسه ووجوبا
بالغير وعلما بذلك ومبدأه فيقال صدر عنه باعتبار وجوده عقل وباعتبار وجوبه بالغير نفس وباعتبار امكانه
فلك اسنادا للاشرف الى الاشرف وهكذا من العقل الثاني عقل ونفس وفلك الى ان ينتهي الى تمام من
وجود الافلاك ثم يدبر عالم العناصر الى العقل الاخير بمعونة الاوضاع والحركات. وقيل صدر عن العقل الاول
باعتبار امكانه هيولى الفلك الاعظم وباعتبار وجوده صورته وباعتبار علمه بوجوب لعلته عقل وباعتبار
علمه بعلة نفسه. واعلم انه لما ثبت عندهم امتناع صدور الكثير عن الواحد الحقيقي جعلوا ما ذكر طريقا لصدور
الكثير عن الواحد على انه احتمال لاح في نظرهم من غير قطع به ولم يجعلوا الوجود والامكان ونحو ذلك عللا مستقلة
بل اعتبارات وحيثيات يختلف بها احوال العلل الموجدة على ما قال الشيخ لا يمتنع ان يكون عن شيء واحد
ذات واحدة ثم يتبعها كثرة اضافية ليست في اول وجودها داخلة في مبدأ قوامها بل يجوز ان يكون الواحد يلزم
عنه واحد ثم ذلك الواحد يلزمه حكم وحال او صفة او معلول ويكون ذلك ايضا واحدا ثم يلزم عنه لذاته شيء وبمشاركة
ذلك اللازم شيء فيتبع من هناك كثرة كلها يلزم ذاته فيجب ان يكون مثل هذه الكثرة هي العلة لامكان وجود الكثرة
معا عن المعلولات الاولى ثم العقول ليست متفقة الانواع حتى يلزم اتفاق اثارها بل يجوز ان يصدر عن كل منها عقل
ونفس وفلك بل يجوز ان ينتهي سلسلة العقول الى ما يكون مبدأ لهيولى العناصر وما يعرض لها من الصور والاعراض.

نسبة ح

لا يصدر عنه ح

بحسب ما له من الجهات وما يحصل للمواد من الاستعدادات بخلاف الواحد فانه ليس فيه كثرة حيثيات واعتبارات
واما السلوب والاضافات فانما يعقل بعد ثبوت الغير فلو علل ثبوت الغير بها كان دورا ولم يعطوا انا ان
العقول ليست فوق العشرة وان جهات كل عقل منحصرة في الثلث او الاربع فلا يمتنع ان يكون عدد الافلاك
الثوابت معلولا لعقل كثير او بعقل واحد له اعتبارات وجهات غير محصورة ونحو ما ذكر يندفع اعتراضات ا
ان الوجود والوجوب والامكان ان كانت امورا اعتبارية لا تحقق لها في الاعيان لم يصلح علة للعلل الموجودة
وان كانت وجودية فهي ايضا صادرة عن الواحد وعن العقل لزم كون الواحد مصدرا لا كثر من الواحد
وكذا لو جعلنا جهات كثرة العقل بعقل للوجوب ونحوه ب اذ يلزم على ما ذكر ان يصدر عن كل عقل فلك ونفس
وعقل الى ما لا نهاية له فلا ينحصر العقول في عدد فضلا عن العشرة ج ان حديث استناد الاشرف الى الاشرف
خطابي لا يليق بالعلوم البرهانية د ان استناد تلك الثوابت مع كثرتها الى العقل الثاني باعتبار امكانه قول بصدور
الكثير عن الواحد وكذا استناد الصور والاعراض العنصرية الى العقل الاخير ه انه لو كانت الحيثيات العدمية
والاعتبارية كافية في صدور الكثير عن الواحد لجاز استناده الى الواجب باعتبار ما له من السلوب والاضافات
و انه اذا كانت العقول مختلفة بالنوع حتى كان الاخير ما ينقطع عنده سلسلة العقول والافلاك كما في العقل
عنه فلك وعقل ونفس جاز من بادئ انه لا يصدر عن العقل الاول الا عقل ثان ومن العاشر الا عقل بالث
وملكا اخر يكون صدور الفلك الاعظم بعد صدور عقول كثيرة وح لا يصح الجزم بانه صادر عن العقل الاول والفلك
وعقل ونفس وبان العقول العشرة على عدد الافلاك مع الاول كيف والافلاك الجزئية كثيرة يسند الى كل منها
مبدا واعترفوا بانه يحتمل ان يكون بين الفلك الاعظم وفلك الثوابت افلاك كثيرة وان يكون كل من الثوابت
في فلك مفردا ولا يخفى ان كلامهم في هذا المقام مع ابتنائه على ان الواحد لا يصدر عنه الا الواحد مشتمل على
مقدمات اخر ضعيفة وان الاحتمال والاولوية لا يجدي كثير نفع في المطالب العلمية قوله المبحث الثالث حمل هذا
من مباحث العقول نظرا الى ان الملائكة عند الفلاسفة هم العقول المجردة والنفوس الفلكية وتخص باسم الكروبيين
ما لا يكون له علاقة مع الاجسام ولو بالتاثير والقائلون من الفلاسفة بالجن والشياطين زعموا ان الجن جواهر
مجردة لها تصرف وتاثير في الاجسام العنصرية من غير تعلق لها تعلق النفوس البشرية بابدانها وان الشياطين
هي القوى المتخيلة في افراد الانسان من حيث استيلائها على القوة العاقلة وصرفها عن جانب القدس واكتساب
الكمالات العقلية الى اتباع الشهوات واللذات الحسية والوهمية ومنهم من زعم ان النفوس البشرية بعد
مفارقتها عن الابدان وقطع العلاقة عنها ان كانت خيرة مطيعة للدواعي العقلية فهم الجن وان كانت شريرة
باعثة على الشرور والقبائح معينة على الضلال والانهماك في الغواية فهم الشياطين وبالجملة فالقول بوجود
الملائكة والجن والشياطين مما انعقد عليه اجماع الاراء ونطق به كلام الله تعالى وكلام الانبياء وحكي مشاهدة
الجن عن كثير من العقلاء وارباب المكاشفات من الاولياء فلا وجه لنفيها كما لا سبيل الى اثباتها بالادلة العقلية
قوله وزعموا ان لكل فلك روحا شريكا ماخوذ من كلام الطلسميات ان لكل فلك روحا كليا يدبر
امره ويتشعب منه ارواح كثيرة مثلا للعرش اعني الفلك الاعظم روح يرى اثره في جميع ما في جوفه يسمى بالنفس
الكلية والروح الاعظم ويتشعب منه ارواح كثيرة متعلقة باجزاء العرش واطرافه كما ان النفس الناطقة تدبر
امر بدن الانسان ولها قوى طبيعية وحيوانية ونفسانية بحسب كل عضو وعلى هذا يحمل قوله تعالى يوم يقوم الروح
والملائكة صفا وقوله تعالى وترى الملائكة حافين من حول العرش يسبحون بحمد ربهم وهكذا سائر الافلاك
واثبتوا لكل درجة روحا يظهر اثره عند حلول الشمس تلك الدرجة وكذا لكل من الايام والساعات والبحار

والجبال والمفاوز والعمارات وانواع النبات والحيوانات ونحو ذلك على ما ورد في لسان الشرع من ملك
وملك الجبال وملك البحار وملك الامطار وملك الموت ونحو ذلك وما يحكى وكما ثبت لكل من الابدان العنصرية
نفس مدبرة فقد اثبتوا لكل نوع من الانواع بل لكل صنف روحا مدبرة يسمى بالطباع التام لذلك النوع يحفظه
عن الآفات والمخافات ويظهر اثره في النوع ظهور اثر النفس الانسانية في البدن وقد دلت الاخبار الصحاح
على كثرتهم جدا كقوله عليه السلام اطت السماء وحق لها ان تئط ما فيها موضع قدم الا وفيه ملك ساجد او راكع
قوله وعندنا ظاهر الكتاب والسنة وهو قول اكثر الامة ان الملائكة اجسام لطيفة نورانية قادرة على
التشكل باشكال مختلفة كاملة في العلم والقدرة على الافعال الشاقة شانها الطاعات ومسكنها السموات
هم رسل الله الى انبيائه وامناؤه على وحيه يسبحون الليل والنهار لا يفترون لا يعصون الله ما امرهم و
يفعلون ما يؤمرون والجن اجسام لطيفة هوائية تتشكل باشكال مختلفة ويظهر منها افعال عجيبة منهم المؤمن
والكافر والمطيع والعاصي والشياطين اجسام نارية شانها القاء النفس في الفساد والغواية بتذكير
اسباب المعاصي واللذات وانساء منافع الطاعات وما اشبه ذلك على ما قال تعالى حكاية عن الشيطان وما
كان لي عليكم من سلطان الا ان دعوتكم فاستجبتم لي فلا تلوموني ولوموا انفسكم قيل تركيب انواع الثلث
من امتزاج العناصر الاربع الا ان الغالب على الشيطان عنصر النار وعلى الاخرين عنصر الهواء وذلك
ان امتزاج العناصر قد لا يكون على القرب من الاعتدال بل على قدر صالح من غلبة احدها فان كانت الغلبة
للارضية يكون الممتزج مائلا الى عنصر الارض وان كانت للمائية فالى الماء او للهوائية فالى الهواء او للنارية
فالى النار لا يبرح ولا يفارق الا بالاجبار او بان يكون حيوانا فيفارق بالاختيار وليس لهذه الغلبة
حد معين بل يختلف الى مراتب بحسب انواع الممتزجات التي يسكن هذا العنصر ولكون الهواء والنار في غاية
اللطافة والشفيف كانت الملائكة والجن والشياطين بحيث يدخلون المنافذ والمضايق حتى اجواف
الانسان ولا يرون بحس البصر الا اذا اكتسوا من الممتزجات الاخر التي تغلب عليها الارضية والمائية جلابيب
وغواشي فيرون في ابدان كابدان الناس او غيرها من الحيوانات والملائكة كثيرا ما يعاونون الانسان على اعمال
يعجز هو عنها بقوته كالغلبة على الاعداء والطيران في الهواء والمشي على الماء ويحفظه خصوصا المضطر
عن كثير من الآفات واما الجن والشياطين فيخالطون بعض الاناسي ويعاونونهم على السحر والطلسمات
والنيرنجات وما يشاكل ذلك قوله ولا يمتنع ان يكتفوا بالاشارة الى دفع الاشكالات تورد على المذ
هب من ان الملائكة والجن والشياطين ان كانت اجساما ممتزجة من العناصر يجب ان تكون مرئية لكل سليم الحس
كسائر المركبات وان لا يكون بحضرتنا جبال شاهقة واصوات هائلة لا نبصرها ولا نسمعها والتعقل
بان هذا سفسطة [illegible] وان كانت بغلبة اللطيف بحيث لا يجوز رؤية الممتزج
يلزم ان لا يروا اصلا وان يتمزق ابدانهم ويتحلل تركيبهم بادنى سبب واللازم باطل لما تواتر من مشاهدة
بعض الانبياء والاولياء اياهم والحكماء منهم ومن تابعهم زمانا طويلا مع هبوب الرياح العاصفة والدخول في
المنافذ الضيقة واجيب لو كان انواع المركبات المزاجية لكانت لهم صور نوعية واعراض مخصوصة بعضها
الاشكال المخصوصة كما في سائر الممتزجات فلا يتصور التشكل بالاشكال المختلفة وحاصل الجواب منع الملازمات
اما على القول باسناد الممكنات الى القادر المختار فظ لجواز ان يخلق رؤيتهم في بعض الابصار والاحوال
دون البعض وان يحفظ بالقدرة والارادة تركيبهم وتبدل اشكالهم واما على القول بالايجاب فلجواز
ان يكون مع هيئتهم من العنصر الكثيف ما يحصل معه الرؤية لبعض الابصار دون البعض وفي بعض الاحوال

دون البعض او يظهروا احيانا في اجسام كثيفة من عمل الغشاء والحلبا لهم ينظروا وان يكون بنفوسهم او
ابدانهم او صورهم النوعية بحيث يقتضي حفظ تركيبهم عن الانحلال وتبدل اشكالهم بحسب اختلاف الاوضاع والاحوال
او يكون فيهم من الفطنة والذكاء ما يعرفون به جهات هبوب الرياح وسائر اسباب انحلال التركيب فيحترزون
عنها ويأوون الى اماكن لا يلحقهم ضرر واما الجواب بانه يجوز ان يكون لطافتهم بمعنى الشفافية دون
رقة القوام فلا يلائم ما يحكى عنهم من المعوجة المنافية للصحة والظهور في ساعة واحدة في صور مختلفة بالصغر
والكبر ونحو ذلك ومن خاتمة يشير الى ما ذهب اليه بعض المتالهين من الحكماء ونسب الى القدماء من ان
بين عالمي المعقول والمحسوس واسطة تسمى عالم المثل ليس في تجرد المجردات ولا في مخالطة الماديات وفيه لكل موجود
من المجردات والاجسام والاعراض حتى الحركات والسكنات والاوضاع والهيئات والطعوم والروائح
مثال قائم بذاته معلق لا في مادة ومحل يظهر للحس بمعونة مظهر كالمرآة والخيال والماء والهواء ونحو ذلك وقد
ينتقل من مظهر الى مظهر وقد يبطل كما اذا فسدت المرآة او الخيال او زالت المقابلة او التخيل وبالجملة هو عالم
عظيم الفسحة غير متناه يحذو حذو العالم الحسي في دوام حركة افلاكه المثالية وقبول عناصره ومركباته آثار
حركات افلاكه واشراقات العالم العقلي وهذا ما قال الاقدمون ان في الوجود عالما مقداريا غير العالم
الحسي لا تتناهى عجائبه ولا تحصى مدنه ومن جملة تلك المدن جابلقا وجابرصا وهما مدينتان عظيمتان لكل منهما
الف باب لا يحصى ما فيها من الخلائق ومن هذا العالم يكون الملائكة والجن والشياطين والغيلان
لكونها من قبيل المثل او النفوس الناطقة المفارقة القاهرة وبه تظهر المجردات في صور مختلفة بالحسن
والقبح واللطافة والكثافة وغير ذلك بحسب استعداد القابل والفاعل وعليه بنوا امر المعاد الجسماني فان
البدن المثالي الذي يتصرف فيه النفس حكمه حكم البدن الحسي في ان له جميع الحواس الظاهرة والباطنة فيلتذ
ويتألم باللذات والآلام الجسمانية وايضا يكون من الصور المعلقة نورانية فيها نعيم السعداء وظلمانية
فيها عذاب الاشقياء وكذا امر المنامات وكثير من الادراكات فان جميع ما يرى في المنام او يتخيل في اليقظة بل
يشاهد في الامراض وعند غلبة الخوف ونحو ذلك من الصور المقدارية التي لا تحقق لها في عالم الحس كلها من عالم
المثل وكذا كثير من الغرائب وخوارق العادات كما يحكى عن بعض الاولياء انه مع اقامته ببلدته كان من
حاضري المسجد الحرام ايام الحج وانه ظهر من جدران البيت او خرج من صندوق مقفل الابواب والكوة وانه
احضر بعض الاشخاص او الثمار او غير ذلك من مسافة بعيدة في زمان قريب الى غير ذلك والقائلون بهذا العالم
منهم من يدعي ثبوته بالمكاشفة والتجارب الصحيحة ومنهم من يحتج بان ما نشاهده من تلك الصور الجزئية ليس عدما
صرفا ولا من عالم الماديات وهو ظاهر ولا من عالم العقل لكونها ذوات مقدار ولا مرتسمة في الآلات الجسمانية
لامتناع ارتسام الكبير في الصغير ولما كانت الدعوى عالية والشبهة واهية كما سبق لم يلتفت اليها المحققون
من الحكماء والمتكلمين

المقصد الخامس في الالهيات

وفيه فصول بذات الله تعالى وبرهانه وصفاته وما يجوز عليه وما لا يجوز وافعاله واسمائه فله اصل المقصد ستة
الاول منها في تقرير الادلة على وجود الواجب وعلى كونه ذاته على سائر الذوات
الواجب عند الحكماء انه لا شك في وجود موجود فان كان واجبا فهو المرام وان كان ممكنا فلا بد له من علة
بها يترجح وجوده وينتقل الكلام اليها فاما ان يلزم الدور او التسلسل وهو محال او ينتهي الى الواجب وهو
المطلوب وعند المتكلمين انه قد ثبت حدوث العالم اذ لا شك في وجود حادث وكل حادث فله بالضرورة
محدث فاما ان يدور او يتسلسل وهو محال واما ان ينتهي الى قديم لا يفتقر الى سبب اصلا وهو المراد بالواجب

فهذا الطريق مبني على امتناع وجود الممكن او الحادث بلا موجد وعلى استحالة الدور والتسلسل والمتكلمون لما
قالوا بتقدم شيء من الممكنات كان اثبات القديم اثباتا للواجب ولا يرد عليهم ما جوزه الحكماء من تعاقب
الحوادث من غير بداية كالحركات والاوضاع الفلكية اما اولا فلما عرفت من حدوث العالم واما
ثانيا فلان ذلك انما هو في المعدات دون العلل الموجدة التي لا بد من وجودها مع وجود المعلول وتوهم
بعضهم انه يمكن الاستدلال على وجود الواجب بحيث لا يتوقف على امتناع الترجح بلا مرجح بان يقال لا بد ان
يكون في الموجودات موجود لا يفتقر الى الغير دفعا للدور والتسلسل ولا معنى للواجب سوى هذا وفيه نظر
لان مجرد الاستغناء عن الغير لا يقتضي الوجوب وامتناع العدم الا على تقدير بطلان الترجح بلا مرجح والا
لجاز ان يكون المستغني عن الغير يوجد تارة ويعدم اخرى من غير ان يكون ذلك الوجود والعدم لذاته ولا لغيره
بل لمجرد الاتفاق ومنهم من توهم صحة الاستدلال بحيث لا يفتقر الى ابطال الدور والتسلسل وذلك بان يقال
لو لم يكن في الموجودات واجب لكانت باسرها ممكنة فيلزم وجود الممكنات لذواتها وهو ممتنع وفيه نظر
لان وجود الممكن من ذاته انما يلزم لو لم يكن كل ممكن مستندا الى ممكن آخر لا الى نهاية وهو معنى التسلسل وان اريد
مجموع الممكنات من حيث هي فلا بد من بيان ان علتها ليست بعضها ولا جزءها بل خارجا عنها وهو احد ادلة
ابطال التسلسل وبهذا يظهر ان الوجه الثاني مشتمل على ابطال التسلسل وتقريره ان مجموع الممكنات الغير
المأخوذة بحيث لا يخرج عنه واحد منها ممكن بطريق الاولى وكل ممكن فله بالضرورة فاعل مستقل اي يجمع لجميع
شرائط التأثير وفاعل مجموع الممكنات لا يجوز ان يكون نفسها وهو ظاهر ولا كل جزء منه والا لزم توارد العلل
المستقلة على معلول واحد مع لزوم كون الشيء علة لنفسه ولعلله لان المستقل بعلية المركب يجب ان يكون علة
لكل جزء منه اذ لو وقع شيء من الاجزاء بعلة اخرى بطل الاستقلال ولا بعض الاجزاء منه اما اولا فلانه
يلزم كونه علة لنفسه ولعلله على ما مر واما ثانيا فلانه معلول لجزء آخر لان التقدير ان كل جزء فرض فهو
ممكن مستند الى ممكن آخر فلا يكون مستقلا بالفاعلية واما ثالثا فلان كل جزء فرض كونه مستقلا بعلية
ذلك المجموع فعلته اولى بذلك لكونه اقدم واكثر تاثيرا او اقل احتياجا فلا بعض من الاجزاء الا ويكون بعض
كون المستقل بفاعلية مجموع الممكنات خارجا عنها والخارج عن مجموع الممكنات يكون واجبا بالضرورة
وانت خبير بان هذا اول الادلة المذكورة لبطلان التسلسل وقد سبق الكلام فيه تقريرا واعتراضا وجوابا
فلا حاجة الى الاعادة الوجه الثالث مجموع الممكنات ممكن وكل ممكن فله علة بها يجب وجوده لان الممكن
ما لم يجب وجوده لم يوجد على ما مر والعلة التي بها يجب وجود المجموع المركب من الممكنات الصرفة لا يجوز ان يكون
بعضا من جملتها لان كل بعض نفرض فلعلته بعض منها اولى فلا ينحصر فيها الوجود بالنظر الى مجرد وجوده
فتعين ان يكون خارجا عنها وهو الواجب وهذا بخلاف المجموع المفروض من الواجب والممكنات فان
بعضا منه اعني الواجب بحيث يتعين للعلية ويمتنع العدم بالنظر الى ذاته ولما كان وجوب الوجود في قوة
امتناع العدم كان لهذا تقرير آخر وهو انه لا بد لمجموع الممكنات من فاعل مستقل يمتنع عدمها بالنظر الى
وجوده ولا شيء من اجزاء المجموع كذلك ولا خفاء في رجوع هذا الى بعض ادلة ابطال التسلسل وورود
المنع بان ما عدا المعلول المحض لا الى نهاية كذلك اي بحيث يجب وجود المجموع ويمتنع عدمه الوجه الرابع لو العلة
التامة للحوادث لو لم يكن واجبا او مستلزما له الى تلك العلل الى نهاية وقد فرضنا انا ناه واما
ان لا يكون لها علة من حاله وح اما ان يمتنع وجودها فيلزم ان لا يوجد الحوادث وكل الحوادث يلزم الانقلاب من
الامتناع الذاتي الى الامكان واما ان يمكن فتكون احد طرفيها بالزمان المعين ترجيحا بلا مرجح

والعلويات العلى ... والغرض انما [illegible]

ولنا نظر اما اولا فلان الطرق ان يعلق بوجود العلم فلا ثم عند تقدير الامتناع لزوم الانقلاب بالامتناع ولا الامكان فلا ثم على تقدير الامكان لزوم الترجح بلا مرجح وقد سبق نحو ذلك واما ثانيا فلان ما توهم من انقطاع الحاجة الى الحدوث في الازل ثم امكانا ثبوت اسنادا فلان ما ذكر من سبق الالزام لو ثبت في العلم الناقصة المستلزم على الواجب وكذا في العلة التامة التي يكون نفس الواجب لكن بالنظر الى وجود الحادث

قال المبحث الثاني

قد سبقت الدلالة على وجود الصانع بالبراهين وههنا يشير الى وجوه اقناعية وان كونه من المشهورات التي لم يخالف فيها احد يعتقد به وذلك للجمهور واشار على معظم المطالب العالية بان ذلك انه لا ينكر احد في وجود عالم العناصر الاجسام من الافلاك والكواكب والعناصر والمركبات المعدنية والنباتية والحيوانية مع اختلاف صفات لها واحوال وقد صح الاستدلال بذواتها وصفاتها لامكانها وحدوثها على وجود صانع عالم قادر حكيم وفيه اربع طرق حتى ان يبيع فيها من الجمهور واشار البها في الكتاب من مواضع من كتاب الله تعالى كقوله تعالى ان في خلق السموات والارض واختلاف الليل والنهار وما انزل الله من السماء من ماء فاحيا به الارض بعد موتها وبث فيها من كل دابة وتصريف الرياح والسحاب المسخر بين السماء والارض لآيات لقوم يعقلون وكقوله تعالى ومن آياته الليل والنهار والشمس والقمر والنجوم مسخرات بامره وكقوله تعالى ومن آياته خلق السموات والارض واختلاف السنتكم والوانكم الى غير ذلك من مواضع الارشاد الى الاستدلال بالعالم الاعلى من الافلاك والكواكب وحركاتها واوضاعها والاحوال المتعلقة بها او بالعالم الاسفل من طبقات العناصر وعجائب امتزاجاتها والآثار العلوية والسفلية واحوال المعادن والنباتات والحيوانات سيما الانسان وما اودع بدنه مما يشهد به علم التشريح وروحه مما ذكره علم النفس وتمشي الكل على ان افتقار الممكن الى الموجد والحادث الى المحدث ضروري يشهد به الفطرة وان فاعل العجائب على الغرائب على الوجه الاوفق الاصلح لا يكون الا قادرا حكيما فان قيل سلمنا ذلك لكن لم لا يجوز ان يكون ذلك الصانع جوهرا روحانيا من جملة الممكنات دون الواجب تعالى وتقدس ويكون ذلك الصانع فالجواب من وجوه ا انه تعلم بالحدس والتخمين ان الصانع لمثل هذا الامر لا يكون الا غنيا مطلقا يفتقر اليه كل شيء ولا يفتقر هو الى شيء بل يكون وجوده لذاته فيكون الدليل من الاقناعيات وكثيرا ما يقوى الظن بحيث يقطع بطلان النقيض ب ان فرض العاقل يساق بطلان ان هذا الصانع ان كان هو الواجب الخالق فذاك وان كان مخلوقا في النظر اولى بان يكون فاطرا حكيما ولا بد ان ينتهي الى عين الواجب لظهور بعض ادلة بطلان التسلسل فيكون المنتهى هو الواجب تعالى وهذا صرح في كثير من المواضع بان ملك الافلاك انما هي لقوم يعقلون ج ان المقصود بالارشاد الى هذه الاستدلالات تنبيه من لم يعترف بوجود صانع يكون منه المبدأ واليه المنتهى وله الامر والنهي وكونه مبدأ الكل عند انقطاع الرجاء من المخلوقات يدل كونه في بعض المواضع من التنزيل كقوله تعالى فاذا ركبوا في الفلك دعوا الله وكقوله تعالى ام من يجيب المضطر اذا دعاه وكقوله تعالى ولئن سألتهم من خلق السموات والارض ليقولن الله الى غير ذلك تنبيها على انه مما يثبت بالادلة القطعية والوجوه الاقناعية مشهور يعترف به الجمهور المعترفون بالنبوة وغيرهم اما بحسب الفطرة او بحسب التهدي اليه بالاستدلالات الخفية على ما نقل عن الاعرابي انه قال البعرة تدل على البعير وآثار الاقدام على المسير افسماء ذات ابراج وارض ذات فجاج لا تدلان على اللطيف الخبير وحكي عن الملاحدة في وجود الصانع انه لا صانع للعالم ولا نعني انه ليس بموجود ولا معدوم بل ولا شيء بل نعني انه مبدع لجميع المتقابلات من الوجود والعدم والوحدة والكثرة والوجوب والامكان فهو متعال عن ان يتصف بشيء منها فلا يقال له موجود ولا واحد ولا واجب مبالغة في التنزيه ولا خفاء في انه هذيان بين البطلان قال المبحث الثالث الحق ان الواجب

تعالى يخالف الممكنات في الذات والحقيقة اذ لو ماثلها وامتاز كل منها بخصوصية فيكون الوجوب والامكان اما ان يكون من لوازم الذات فيلزم اشتراك الكل فيه او الذات مع الخصوصية فيلزم التركيب المنافي للوجوب الذاتي نعم يشارك ذاته ذات الممكنات بمعنى ان مفهوم الذات اعني ما يقوم بنفسه ويقوم به غيره صادق على الكل صدق العارض على المعروض كما ان وجود الواجب ووجود الممكن مع اختلافهما بالحقيقة يشتركان في مطلق الوجود الواقع عليهما وقوع لازم خارج غير مقوم فالادلة المذكورة في اشتراك الوجود من صحة القسمة الى الواجب والممكن ومن الجزم بالمطلق مع التردد في الخصوصية ومن اتحاد المقابل لا تفيد الا اشتراك مفهوم الذات وصدقه على جميع الذوات من غير دلالة على تماثل الذوات وتشاركها في الحقيقة فما ذهب اليه بعض المتكلمين من ان ذات الواجب تماثل سائر الذوات وانما يمتاز باحوال اربعة هي الوجوب الواجبي الذي قد يعبر عنه بالوجود والحيوة والعلم التام والقدرة الكاملة او بحالة خامسة تسمى بالالهية هي الموجبة لهذه الاربع تمسكا بالوجوه المذكورة غلط من باب اشتباه العارض بالمعروض فان قيل فكيف لم يلزم المتكلمين القائلين بتماثل وجود الواجب والممكن تركب الواجب قلت لان المتصف بالوجود في المقتضي للوجود هو الماهية المخالفة لسائر الماهيات والوجود زائد عليها قال المبحث الرابع لا يخفى ان من مطالب هذا الباب ان الصانع ازلي ابدي ولا حاجة الى بيانه لما سبق من انه صانع واجب الوجود لذاته لا بد من جزوه وجوب الوجود امتناع العدم ازلا وابدا وبعض المتكلمين لما اقتصروا في البيان على ان لهذا العالم صانعا من غير بيان كونه واجبا او ممكنا افتقروا الى اثبات كونه ازليا ابديا فتمسكوا في الاول بانه لو كان حادثا لكان له محدث وتسلسل وبانا نستقيم الدلالة على ان المؤثر في وجود العالم هو الله تعالى من غير واسطة وفي الثاني بان القديم يمتنع عليه العدم لكونه واجبا او منتهيا اليه بطريق الايجاب لان الصادر بطريق الاختيار يكون مسبوقا بالعدم وقد سبق بيان ذلك

الفصل الثاني في التنزيهات

اي سلب ما يليق بالواجب عنه وفيه مباحث الاول في نفي الكثرة عنه بحسب الاجزاء بان يتركب من جزئين او اكثر وبحسب الجزئيات بان يكون الموجود واجبين او اكثر واستدل على نفي التركيب بان كل مركب محتاج الى الجزء الذي هو غيره وكل محتاج الى الغير ممكن لان ذاته من دون ملاحظة الغير لا يكون كافيا في وجوده وان لم يكن ذلك الغير فاعلا له خارجا عنه وبان كل جزء منه اما ان يكون واجبا فيتعدد الواجب وسنبطله او لا فيحتاج الواجب الى الممكن فيكون اولى بالامكان وبانه اما ان يحتاج احد الجزئين الى الآخر فيكون ممكنا ويلزم امكان الواجب او لا فلا يلتئم منهما حقيقة واحدة كالحجر الموضوع بجنب الانسان واستدل على امتناع تعدد الواجب بوجوه ا لو كان الوجوب مشتركا بين اثنين لكان بينهما مابه الامتياز لامتناع الاثنينية بدون التمايز وما به التمايز غير ما به الاشتراك ضرورة فيلزم تركب كل من الواجبين مما به الاشتراك وما به الامتياز وهو محال لانه يقال هذا انما يلزم لو كان الوجوب المشترك مقوما وهو ممنوع لجواز ان يكون عارضا والاشتراك في العارض مع الامتياز بخصوصية لا يوجب التركب لا يقال وجوب الواجب نفس ماهيته او لو كان عارضا لها لكان ممكنا معللا بها اذ لو علل بغيرها لم يكن ذاتيا واذا علل بها يلزم تقدمه عليه لان العلة متقدمة على المعلول بالوجود والوجوب واذا كان الوجوب نفس الماهية كان الاشتراك فيه اشتراكا في الماهية والماهية مع الخصوصية مركبة قطعا فان قيل لم لا يجوز ان يكون الخصوصية من العوارض قلت لانها تكون معللة بالماهية او بما تقوم بها من الصفات وهو بناء التعدد المفروض اذ الواجب لا يكون بدون تلك الخصوصية او بامر منفصل فيلزم الاحتياج المنافي لوجوب الوجود وهذا اصلح لو كان

ولا استقلالا بان يقال لو تعدد الواجب فالتعين الذي به الامتياز ان كان نفس الماهية الواجبة او معللا بها
او بلازمها فلا تعدد وان كان معللا بامر منفصل فلا وجوب بالذات لامتناع احتياج الواجب في تعينه الى امر
منفصل فلذا اصطلح في المتن حاصلا بانا ح لو كان الواجب اكثر من واحد لكان لكل منهما تعين وهوية
ضرورة وح اما ان يكون بين الوجوب والتعين لزوم اولا فان لم يكن بل جاز انفكاكهما لزم جواز الوجوب
بدون التعين وهو مح لان كل موجود متعين او جواز التعين بدون الوجوب وهو ينافي كون الوجوب
ذاتيا بل يستلزم كون الواجب ممكنا حيث تعين بلا وجوب وان كان بين الوجوب والتعين لزوم فان
كان الوجوب بالتعين لزم تقدم الوجوب على نفسه ضرورة تقدم العلة على المعلول بالوجود والوجوب
مع مح اخر وهو كون الوجوب الذاتي بالغير اعني جعل التعين زائدا وان كان التعين بالوجوب او كلاهما
بالذات لزم خلاف المفروض وهو تعدد الواجب لان التعين المعلول لازم عن تخلف عليه فلا يوجد الواجب
بدونه وان كان التعين والوجوب بامر منفصل لم يكن الواجب واجبا بالذات لاستحالة احتياجه في الوجوب
والتعين او في احدهما الى امر منفصل وهو ظ قوله الرابع مشروع في طرق المتكلمين فمنها انه لو
وجد الهان موصوفان بالصفات الالوهية من العلم والقدرة والارادة وغير ذلك فاذا قصد احدهما
ايجاد مقدور معين كحركة جسم معين في زمان معين فوقوعه اما ان يكون بهما فيلزم مقدور بين قادرين مستقلين
بمعنى استقلال كل منهما بالقدرة وقد سبق في بحث العلة امتناع ذلك واما ان يكون باحدهما فيلزم الترجيح
بلا مرجح لان المقتضي للقادرية ذات الاله وللمقدورية امكان الممكن فنسبة الممكنات الى الالهين المفروضين
على السوية من غير رجحان لا يقال يجوز ان لا يقع مثل هذا المقدور للزوم المح او يقع بهما جميعا لا بكل منهما
لئلا يلزم المح لانا نقول الاول باطل للزوم عجزهما ولان المانع من وقوعه باحدهما ليس الا وقوعه بالاخر فيلزم
من عدم وقوعه بهما وقوعه بهما وكذا الثاني لان التقدير استقلال كل منهما بالقدرة وكذا الارادة الوجه الثاني
انه لو وجد الهان بصفات الالوهية فاذا اراد احدهما امرا كحركة جسم مثلا فاما ان يتمكن الاخر من ارادة
ضده او لا وكلاهما مح اما الاول فلانه لو فرض تعلق ارادته بذلك الضد فاما ان يقع مرادهما وهو مح
لاستلزامه اجتماع الضدين اولا يقع مراد واحد منهما وهو مح لاستلزامه عجز الالهين الموصوفين بكمال القدرة
على ما هو المفروض ولاستلزامه ارتفاع الضدين المفروض خلو المحل عنهما كحركة جسم وسكونه في زمان
معين او يقع مراد احدهما دون الاخر وهو مح لاستلزامه الترجيح بلا مرجح وعجز من فرض قادرا حيث
لم يقع مراده واما الثاني فلانه يستلزم عجز الاخر حيث لم يقدر على ما هو ممكن في نفسه اعني
ارادة الضد والمقدمات كلها بينة سوى بيان ان ربما يمنع ويقال لم لا يجوز ان يكون احدهما للاخر وارادة
ضدها الارادة ممكنة حتى يكون عدم القدرة عليها عجزا او ذلك ان الممكن في نفسه ربما يصير ممتنعا بحسب شرط
يكون الجسم في هذا الحين حال الكون في حيز اخر والجواب ان الممكن ههنا على كل حال ضرورة
امتناع الانقلاب والممتنع ما ذكرتم من تحيز الجسم بسواه اعني كونه في ان واحد في حيزين فلذا قال
يمتنع اجتماع الارادتين ويقول بناء في امكان كل منهما بمعنى ان لزوم المح انما هو في وجود الالهين قلت
كل منهما عالم بوجوه المصالح والمفاسد فاذا علما المصلحة في احد الضدين امتنع ارادة الاخر قلنا
لو سلم كون الارادة تابعة للمصلحة بعرض الكلام فيما اذا استوى في الضدين وجوه المصالح فان قيل
لم لا يجوز ان يريد الواحد او يوجد المقدور فانه لا يبقى للاخر عليه قدرة امتناع ايجاد الموجود فيلزم ان
لا يصلح للالوهية قلنا عدم القدرة هنا على تنفيذ القدرة ليس عجزا بل كمال للقدرة بخلاف عدم

فاذا

اجتماع م

القدرة هنا على سد الغير طريق القدرة عليه فانه عجز يصحح الغير اياه وبهذا البرهان يسمى برهان التمانع والله
الاشارة بقوله تعالى لو كان فيهما آلهة الا الله لفسدتا فان اريد بالفساد عدم التكون فتقريره انه لو تعدد
الاله لم يتكون السماء والارض لان تكونهما اما بمجموع القدرتين او بكل منهما او باحدهما والكل باطل
اما الاول فلان من شان الاله كمال القدرة واما الاخيران فلما مر وان اريد بالفساد الخروج
عما هما عليه من النظام فتقريره انه لو تعدد الاله لكان بينهما التنازع والتغالب وتميز صنع كل عن
صنع الاخر بحكم اللزوم العادي فلم يحصل بين اجزاء العالم هذا الالتئام الذي باعتباره صار الكل بمنزلة
شخص واحد ويختل الانتظام الذي به بقاء الانواع وترتب الاثار الوجه السادس لو وجد الهان
فان اتفقا فيما اي كل مقدور لزم التوارد وان اختلفا لزم مفاسد التمانع اعني عجزهما او عجز
احدهما مع الترجيح بلا مرجح الوجه السابع لو تعدد الاله لما جاز ان لا يكون من لوازم كل اله
ضرورة اشتراكهما كل من العوارض يتصور معارضتها تمنع الاثنينية فيلزم جواز وحدة الاثنين وهو
مح الوجه الثامن ان الواحد كاف ولا دليل على الثاني فيجب نفيه والا لزم جهالات لا تحصى مثل كون
كل موجود بحضرتنا غير الذي كان بالامس ونحو ذلك فان قيل كان الله تعالى في الازل ولا دليل
في احدى بان المراد ان ما لا دليل لنا عليه يجب علينا نفيه ولنا دليل على وجوده في الازل وقد يجاب
بان المراد ان ما لا يمكن ان يقوم عليه دليل يجب نفيه والله الواحد قد قام عليه الدليل فيما لا يزال وان لم يكن
في الازل بخلاف الشريك فانه لو كان عليه دليل لما ازال وهو باطل لانه لا يلزم افتقاره الى المؤثر الا
يجوز عند المتكلمين واما حادث وهو لا يستدعي مؤثرا ثانيا ولا يخفى ضعيف بل ضعف هذا الماخذ الوجه
التاسع انه لا اولوية لعدد دون عدد فلو تعدد لم ينحصر في عدد واللازم ظ لما سبق من ان الالهة
تامى كل ما دخل تحت الوجود وقد سبق ضعفه الوجه العاشر ان بعثة الانبياء وصدقهم بدلالة
المعجزات لا يتوقف على الوحدانية فيجوز التمسك بالادلة السمعية كاجماع الانبياء على الدعوة الى التوحيد
ونفي الشريك وكالنصوص القطعية من كتاب الله تعالى على ذلك قوله خاتمة حقيقة التوحيد اعتقاد
عدم الشريك في الالوهية وخواصها ولا نزاع لاهل الاسلام في ان تدبير العالم وخلق الاجسام واستحقاق
العبادة وقدم ما يقوم بنفسه كلها من الخواص ونعني بالقدم معنى عدم المسبوقية بالعدم واما بمعنى عدم
المسبوقية بالغير فهو نفس الالوهية ووجوب الوجود فيختص بالذات تقول بالصفات القديمة دون الذات
ومع ذلك لا يجعل الصفة غير الذات والمعتزلة انما يقولون بخلق الافعال لهم دون غيرهم من الاعراض والاجسام
نعم تفويضهم تدبير شيء من حوادث العالم وهو الشرور والقبائح الى الشيطان على حاله وقد شد الله
تعالى وان كان باقداره وتمكينه خطب صعب واصعب منه قول الفلاسفة بتقدم العقول واتي ذلك للنفوس
وبعض الاجسام وبتفويض تدبير عالم العناصر اليها والى الافلاك فمرجع التوحيد عندهم الى وحدة
الواجب لذاته لا غير فالمعتزلة انما يخالفون في نفي تعدد القدماء واهل السنة في نفي تعدد الى الخلق والكل
متفقون على نفي تعدد الواجب والمستحق للعبادة والموجد للجسم واما المشركون فمنهم الثنوية القائلون
بان للعالم الهين نور هو مبدأ الخيرات وظلمة هو مبدأ الشرور ومنهم المجوس القائلون بان مبدأ
الخيرات هو يزدان ومبدأ الشرور هو اهرمن واختلفوا في ان اهرمن ايضا قديم او حادث
من يزدان وشبهتهم انه لو كان مبدأ الخير والشر واحدا لزم كون الواحد خيرا وشريرا وهو محال
والجواب منع اللزوم ان اريد بالخير من غلب خيره وبالشرير من غلب شره ومنع استحالة اللازم

قدم

الظاهر

ان اريد خالق الخير وخالق الشر في الجملة فلا امتناع لانه لا يقتضي اطلاق الشرير لظهور وجه خلقه شره وعدم رضى
ان لم يدل على جميع الشرير او الشرور فعاصر وان وجد وهم نقل شرير وان جعل ابقا وما خص الماقيه من
الحكم والمصالح الخفية كما يزعم المعتزلة في خلق ابليس وذريته واقداره وتمكينه من الاغواء فلعل بعض خلق الشرور
والقبائح ايضا كذلك فلا يكون شرا وسفها ومنهم عبدة الملائكة وعبدة الكواكب وعبدة الاصنام اما الملائكة
والكواكب فيمكن انهم اعتقدوا كونها مؤثرة في عالم العناصر مدبرة لامور قديمة بالزمان شفعاء للعباد عند الله تعالى
مقربة اياهم الى الله واما الاصنام فلا خفاء في ان العاقل لا يعتقد فيها شيئا من ذلك قال الامام فلهم
في ذلك تاويلات باطلة ا انها صور ارواح تدبر امرهم وتعتني باصلاح حالهم على ما سبق ب انها صور الكواكب
التي اليها تدبير هذا العالم فيرون لكل منها ما يناسب ذلك الكوكب ج ان الاوقات الصالحة للطلسمات القوية
الآثار لا توجد الا احيانا من ازمنة متطاولة جدا فعملوا في ذلك الوقت طلسما لمطلب خاص يعظمونه ويرجعون
اليه عند طلبه د انهم اعتقدوا ان الله تعالى جسم على احسن ما يكون من الصور وكذا الملائكة فاتخذوا صورا
بالغوا في تحسينها وتزيينها وعبدوها لذلك ه انه لما مات منهم من هو كامل المرتبة عند الله تعالى اتخذوا تمثالا
على صورته وعظموه تشفعا الى الله تعالى وتوسلا ومنهم اليهود القائلون بان عزيرا ابن الله لما احيا الله
بعد موته وكان يقرا التوراة عن ظهر قلبه ومنهم النصارى القائلون بان المسيح ابن الله حيث ولد
بلا اب وورد في الانجيل ذكرهما بلفظ الاب والابن والجواب انه لو صح النقل فعرض بعضهم معنى الابوة
الربوبية وكونه المبدا والمرجع ومعنى البنوة التوجه الى جناب الحق بالكلية كابن السبيل او قصد التشريف
والكرامة وكذا نقل في الانجيل مثل ذلك في حق الامة ايضا حيث قال اني صاعد الى ابي وابيكم والهي والهكم
وبالجملة فنفي الشركة في الالوهية ثابت عقلا وشرعا وفي استحقاق العبادة شرعا وما امروا الا ليعبدوا
الها واحدا لا اله الا هو سبحانه عما يشركون قوله المبحث الثاني الواجب ليس بجسم لان كل جسم مركب من اجزاء
عقلية هي الجنس والفصل وخارجية هي الهيولى والصورة او الجواهر الفردة ومقدارية من الابعاض وكل
مركب يحتاج الى الجزء والاحتياج ينافي الوجوب وليس بعرض لان كل عرض محتاج الى محل يقومه ولانه
لا يستوي حركة ولا جوهر لان معنى الجوهر ممكن يستغني عن المحل او ما هو او حادث كان متحيزا او موضوع
يكون وصلاة زايدا عليه والواجب ليس كذلك على ما سبق وليس في مكان وجهة لان المكان اسم للسطح
الباطن من الحاوي المماس للسطح الظاهر من المحوي او للفراغ الذي يشغله الجسم والجهة لمنتهى ماخذ الاشارة
ومقصد المتحرك فلا يكونان الا للجسم والجسماني والواجب ليس كذلك وللمتكلمين خصوصا القدماء منهم في هذه
البرهان مسلك آخر مبني على الجوهرية والعرضية ان الجوهر اسم لما تركب منه الشيء والعرض لما يستحيل بقاؤه
وان كان يصح نفيهم في ان يقال ان كل جوهر قائم بنفسه وكل قائم بنفسه جوهر وكل عرض قائم بالغير وكل
قائم بالغير عرض الا ان اطلاق الاسم ليس من هذه الجهة بل من جهة ما ذكرنا فدلالة اللغة يقال فلان لكريم
على جوهره الشريف اي اصله ونحوه الثوب جوهري اي محكم الاصل جيد الصنعة واما الاعراض فكل
زوال وعرض لفلان امر اي معنى لا قرار له ولا يدوم ومنه العارض للسحاب ومن هنالك يقولون الصفات
القائمة بذات الله تعالى اعراضا ومن نفي الجسمية وجوه ا ان كل جسم حادث لما سبق ب ان كل جسم متحيز بالضرورة
والواجب ليس كذلك لما سبق ج ان الواجب لو كان جسما فاما ان يتصف بجميع صفات الاجسام فيلزم
اجتماع الضدين كالحركة والسكون وكونهما واما ان لا يتصف بشيء منها فيلزم انتفاء بعض لوازم الجسم مع ان
الضدين قد يكونان بحيث يمتنع خلو الجسم عنهما واما ان يتصف بالبعض دون البعض فيلزم احتياج الواجب

بصفاته ان كان ذلك لمخصص ويلزم الترجيح بلا مرجح ان كان لا لمخصص ز انه لو كان جسما لكان متناهيا
بتناهي الابعاد فيكون متشكلا لان الشكل عبارة عن هيئة احاطة النهاية بالجسم وح اما ان يكون على جميع
الاشكال وهو محال او على البعض دون البعض لمخصص فيلزم الاحتياج او لا لمخصص فيلزم الترجيح
بلا مرجح لا يقال هذا وارد في اتصاف الواجب بصفاته دون اضدادها لانا نقول صفاته صفات كمال
يتصف بها لذاته واضدادها صفات نقص يتنزه عنها لذاته بخلاف الاضداد المتواردة على الاجسام فانها
قد تكون متساوية الاقدام ومن نفي التحيز والجهة وجوه ا انه لو كان الواجب متحيزا لزم قدم الحيز ضرورة
امتناع المتحيز بدون الحيز واللازم باطل لما مر من حدوث ما سوى الواجب وصفاته ب انه لو كان
في مكان لكان محتاجا اليه ضرورة والمحتاج الى الغير ممكن فيلزم امكان الواجب ولكان المكان مستغنيا عنه
لامكان الخلاء والمستغني عن الواجب يكون مستغنيا عما سواه بطريق الاولى فيكون واجبا والمفروض ان
الواجب هو المتمكن لا المكان وتمشية الوجهين على ان الحيز موجود لا متوهم ج لو كان الواجب في حيز
وجهة فاما ان يكون في جميع الاحياز والجهات فيلزم تداخل المتحيزات ومخالطة الواجب لما لا ينبغي كالقاذورات
واما ان يكون في البعض دون البعض فان كان لمخصص لزم الاحتياج والا لزم الترجيح بلا مرجح قوله
والمخالفون اجروا الجسم مجرى الموجود مخالفة للعرف واللغة ولما اشتهر من الاصطلاحات لكن اطلاق
الجوهر بمعنى الموجود القائم بنفسه وبمعنى الذات والحقيقة اصطلاح شائع فيما بين الحكماء لم وقع
في كلام بعضهم اطلاق لفظ الجوهر على الواجب وفي كلام ابن كرام ان الله تعالى احدي الذات احدي
الجوهر ومع هذا فلا ينبغي ان يجترا على ذلك ولا على اطلاق الجسم عليه بمعنى الموجود اجماعا فلعدم اذن
الشرع واما عقلا فلايهامه ما عليه المجسمة من كونه جسما بالمعنى المشهور وما عليه النصارى من انه
جوهر واحد بثلثة اقانيم على ما سبق واما القائلون بجسمية والحيز والجهة فقد تمسكوا بزعمهم على
نفيها بوجوه كاذبة تمسكوا بها وعلى ظواهر آيات واحاديث تشعر بها اما الاول فكقولهم كل موجود فهو
اما جسم او حال في جسم والواجب يمتنع ان يكون حالا في الجسم لامتناع احتياجه فتعين كونه جسما وكقولهم كل
موجود اما متحيز او حال في المتحيز ويتعين كونه متحيزا لما مر وكقولهم الواجب اما متصل بالعالم او منفصل عنه
واياما كان يكون في جهة منه وكقولهم الواجب اما داخل في العالم فيكون متحيزا او خارج عنه فيكون في
جهة منه ويدعون في صحة هذه المقدمات وتمام الانحصار فيها الضرورة والجواب المنع كيف وليس
تركبها من الشيء ونقيضه او المساوي لنقيضه واطبق اكثر العقلاء على خلافها وعلى ان الموجود اما جسم
او جسماني او ليس بجسم ولا جسماني وكذا في باقي التقسيمات المذكورة والجزم بالانحصار في القسمين انما هو من
الاحكام الكاذبة للوهم ودعوى الضرورة مبني على العناد والمكابرة او على ان الوهميات كثيرا ما تشتبه
بالاوليات واما الثاني فكقوله تعالى وجاء ربك هل ينظرون الا ان ياتيهم الله الرحمن على العرش
استوى اليه يصعد الكلم الطيب ويبقى وجه ربك يد الله فوق ايديهم ولتصنع على عيني خلقت بيدي
والسموات مطويات بيمينه تجري باعيننا على ما فرطت في جنب الله الى غير ذلك وكقوله عليه السلام للجارية الخرساء
اين الله فاشارت الى السماء فلم ينكر عليها وحكم باسلامها وكقوله عليه السلام ان الله ينزل في كل ليلة الى السماء الدنيا
الحديث ان الله خلق آدم على صورته ان الجبار يضع قدمه في النار انه يضحك حلالا وليا حتى يبدو نواجذه
ان القلوب تقع في كف الرحمن الى غير ذلك والجواب انها ظنيات سمعية في معارضة قطعيات عقلية
فيقطع بانها ليست على ظواهرها ويفوض العلم بمعانيها الى الله تعالى مع اعتقاد حقيتها جريا على الطريق

الا اسلم الموافق الوقف على الا الله من قوله تعالى وما يعلم تاويله الا الله او بتاويلات مناسبة هو اقوى لما عليه الادلة العقلية على ما ذكر في كتب التفسير وشروح الحديث سلوكا للطريق الاحكم الموافق للعطف في الا الله والراسخون في العلم فان قيل اذا كان الدين الحق نفي الحيز والجهة فما بال الكتب السماوية والاحاديث النبوية مشعرة في مواضع لا تحصى بثبوت ذلك من غير ان يقع في موضع منها تصريح بنفي ذلك وتحقيق كما كررت الدلالة على وجود الصانع ووحدته وعلمه وقدرته وحقيقة المعاد وحشر الاجساد في عدة مواضع واكدت غاية التاكيد مع ان هذا ايضا حقيق بغاية التاكيد والتحقيق لما تقرر في فطرة العقلاء مع اختلاف الاديان والاراء من التوجه الى العلو عند الدعاء ورفع الايدي الى السماء اجيب بانه لما كان التنزيه عن الجهة مما تقصر عنه عقول العامة حتى تكاد تجزم بنفي ما ليس في الجهة كان الانسب في خطاباتهم والاقرب الى صلاحهم والاليق بدعوتهم الى الحق ما يكون ظاهرا في التشبيه وكون الصانع في اشرف الجهات مع تنبيهات دقيقة على التنزيه المطلق عما هو من سمات الحدوث وتوجه العقلاء الى السماء ليس من جهة اعتقادهم انه في السماء بل من جهة ان السماء قبلة الدعاء اذ منها يتوقع الخيرات والبركات وهبوط الانوار ونزول الامطار قال الثالثة انه تعالى ليس بجسم ظهوره ان الواجب ليس بشيء من الكيفيات المحسوسة بالحواس الظاهرة او الباطنة مثل الصورة واللون والطعم والرائحة واللذة والالم والفرح والغم والغضب ونحو ذلك مما لا يعقل منها الا ما يخص الاجسام وان كان البعض منها مختصا بذوات الانفس ولان البعض منها تغيرات وانفعالات وهي على الله تعالى محال واثبت الحكماء اللذة العقلية لان كمالات امور عالية هو مدرك لها فيبتهج بها واعترض بانه ان اريد بالحالة التي سموها اللذة هي نفس ادراك الملائم فغير معلوم وان اريد انها حالة عند ادراك الملائم غير ما يخص حالنا في ادراكها فانها لا محالة دون ادراكه قطعا واعلم ان بعض العرفاء بالغوا في التنزيه حتى امتنعوا عن اطلاق اسم الشيء بل العالم والقادر وغيرها على الله تعالى زعما منهم انه يوجب اثبات المثل له وليس كذلك لان المماثلة انما تلزم لو كان المعنى المشترك بينه وبين غيره فيهما على السواء ولا تساوي بين شيئيته وشيئية غيره ولا بين علمه وعلم غيره وكذا جميع الصفات واشنع من ذلك امتناع الملاحدة عن اطلاق اسم الموجود واما الامتناع عن اطلاق الماهية فمذهب كثير من المتكلمين لان معناها ما به المجانسة يقال ما هذا الشيء اي من اي جنس هو وما يحكي وما روي ان ابا حنيفة رضي الله عنه كان يقول ان لله تعالى ماهية لا يعلمها الا هو فليس بصحيح اذ لم يوجد في كتبه ولم ينقل من اصحابه العارفين بمذهبه ولو ثبت فمعناه انه يعلم نفسه بالمشاهدة لا بالدليل او الخبر او ان له اسما لا يعلمه غيره فان ما قد يقع سؤالا عن الاسم قال الشيخ ابو منصور رحمه الله ان سالنا سائل عن الله تعالى ما هو قلنا ان اردت ما اسمه فالله الرحمن الرحيم وان اردت ما صفته فسميع بصير وان اردت ما فعله فخلق المخلوقات ووضع كل شيء موضعه وان اردت ما كنهه فهو متعال عن المثال والجنس قال المبحث الثالث الواجب لا يتحد بغيره ولا يحل فيه اما الاتحاد فلما مر من امتناع اتحاد الاثنين ولانه يلزم كون الواجب هو الممكن والممكن هو الواجب وذلك محال بالضرورة واما الحلول فلوجوه ١ ان الحال في الشيء يفتقر اليه في الجملة سواء كان حلول جسم في مكان او عرض في محل او صورة في مادة كما هو راي الحكماء او صفة في موصوف كصفات المجردات والافتقار الى الغير ينافي الوجوب فان قيل قد يكون حلول امتزاج كالماء في الورد قلنا ذلك من خواص الاجسام ومفض الى الانقسام وعائد الى حلول الجسم في المكان ٢ انه لو حل في محل فاما مع وجوب ذلك وهو يقتضي الافتقار الى المحل ويلزم امكانه وقدم المحل بل وجوبه لان ما يفتقر اليه الواجب اولى بان يكون واجبا واما مع جوازه وح يكون غنيا

عن المحل

عن المحل والحال لا يحتاج في افتقاره الى المحل فيلزم انتفاء الغنى عن الشيء محتاجا اليه هكذا قرر الامام ثم اعترض بانه على التقدير الاول لا يلزم الافتقار لجواز ان يوجب ذاته ذلك المحل والحلول فيه جميعا وجوب اللوازم والاثار عند المؤثر لا يوجب احتياجه اليها وعلى التقدير الثاني لا يلزم الانقلاب لانا لا نسلم ان الحال في الشيء يكون محتاجا اليه كالجسم المعين يحل في الحيز المعين مع عدم احتياجه في ذاته اليه وقد تقرر بانه ان كان مستغنيا بالذات عن المحل لم يحل فيه لان الحال في الشيء يحتاج اليه ولا شيء من الغني بالذات كذلك والا اي وان لم يكن مستغنيا بالذات لزم امكانه وقدم المحل وهو ظ واعترض بان عدم الاستغناء بالذات لا يستلزم الاحتياج بالذات فلا يلزم امكانه وقدم المحل لجواز ان يكون كل من الغنى والاحتياج عارضا بحسب امر خارج واجيب بان مجرد عدم الاستغناء بالذات يستلزم الامكان لان الواجب مستغن بالذات ضرورة ولا حاجة الى توسيط الاحتياج بالذات وقد تقرر بانه ان كان محتاجا بالذات لزم امكانه والا امتنع حلوله ورد بان عدم الاحتياج الذاتي لا ينافي عروض الاحتياج فلا ينافي الحلول ٣ ان الحلول في الغير ان لم يكن صفة كمال وجب نفيه عن الواجب وان كان لزم كون الواجب مستكملا بالغير وهو باطل وفاقا ٤ انه لو حل في شيء لزم تحيزه لان المعقول من الحلول الذي يعترف به العقلاء هو حصول العرض في الحيز تبعا لحصول الجوهر واما صفات الباري فالفلاسفة لا يقولون بها والمتكلمون لا يقولون بكونها اعراضا ولا بكونها حالة في الذات بل قائمة بها بمعنى الاختصاص الناعت ٥ انه لو حل في جسم فاما ان يحل في جميع اجزائه فيلزم الانقسام او في جزء منه فيكون اصغر الاشياء وكلاهما باطل بالضرورة والاعتراف ٦ لو حل في جسم والاجسام متماثلة لتركبها من الجواهر الفردة المتفقة الحقيقة على ما تبين لجاز حلوله في اصغر الاجسام واراذلها فلا يحصل الجزم بعدم حلوله في مثل البعوضة وهو باطل بلا نزاع قال والقول بالحلول يعني كما قامت الدلالة على امتناع الحلول والاتحاد على الذات فكذا على الصفات بل اولى لاستحالة انتقال الصفة عن الذات والاحتمالات التي ذهب اليها او توهم المخالفون في هذا الاصل ثلاثة حلول ذات الواجب او صفته في بدن الانسان او روحه وكذا الاتحاد والمخالفون منهم نصارى ومنهم منتمون الى الاسلام اما النصارى فقد ذهبوا الى ان الله تعالى جوهر واحد ثلاثة اقانيم هي الوجود والعلم والحيوة المعبر عنها عندهم بالاب والابن وروح القدس على ما يقولون اثنا ثلاثة ثالث ثلثة ويعنون بالجوهر القائم بنفسه وبالاقنوم الصفة وجعل الواحد ثلثة جهالة او ميل الى ان الصفات نفس الذات واقتصارهم على العلم والحيوة دون القدرة وغيرها جهالة اخرى وكانهم يجعلون القدرة راجعة الى الحيوة والسمع والبصر الى العلم ثم قالوا ان الكلمة وهي اقنوم العلم اتحدت بجسد المسيح وتدرعت بناسوته بطريق الامتزاج كالخمر بالماء عند الملكائية وبطريق الاشراق كما تشرق الشمس من كوة على بلور عند النسطورية وبطريق الانقلاب لحما ودما بحيث صار الاله هو المسيح عند اليعقوبية ومنهم من قال ظهر اللاهوت بالناسوت كما يظهر الملك في صورة البشر وقيل تركب اللاهوت والناسوت كالنفس مع البدن وقيل ان الكلمة قد تداخل الجسد فيصدر عنه خوارق العادات وقد تفارقه فتحله الالام والافات الى غير ذلك من الهذيانات واما المنتمون الى الاسلام فمنهم بعض غلاة الشيعة القائلون بانه لا يمتنع ظهور الروحاني بالجسماني كجبريل في صورة دحية الكلبي وكبعض الجن او الشيطان في صور الاناس فلا يبعد ان يظهر الله تعالى في صورة بعض الكاملين واولى الناس بذلك علي واولاده المخصوصون الذين هم خير البرية والعلماء في الكمالات العلمية والعملية فلهذا كان يصدر عنهم في العلوم والاعمال ما هو فوق الطاقة البشرية ومنهم بعض المتصوفة القائلون بان السالك

الحلول

اذا امعن في لجة السلوك وخاض لجة الوصول فربما يحل الله تعالى عما يقول الظالمون علوا كبيرا فيه كالنار في الجمر
بحيث لا تمايز او يتحد به بحيث لا اثنينية ولا تغاير وصح ان يقول هو انا وانا هو وحينئذ يرتفع الامر والنهي ويظهر
من الغرائب والعجائب ما لا يتصور من البشر وفساد الرأيين غني عن البيان وههنا مذهبان آخران يوهمان
بالحلول او الاتحاد وليسا منه في شيء الاول ان السالك اذا انتهى سلوكه الى الله وفي الله يستغرق في بحر
التوحيد والعرفان بحيث يضمحل ذاته في ذاته وصفاته في صفاته ويغيب عن كل ما سواه ولا يرى في الوجود
الا الله وهذا الذي يسمونه الفناء في التوحيد واليه يشير الحديث الالهي ان العبد لا يزال يتقرب الي بالنوافل حتى احببته
فاذا احببته كنت سمعه الذي يسمع به وبصره الذي يبصر به وحينئذ ربما يصدر عنه عبارات تشعر بالحلول او الاتحاد
لقصور العبارة عن بيان تلك الحال وتعذر الكشف عنها بالمقال ونحن على ساحل التمني نغترف من بحر التوحيد
بقدر الامكان ونعترف بان طريق الفناء فيه العيان دون البرهان والله الموفق الثاني ان الواجب
هو الوجود المطلق وهو واحد لا كثرة فيه اصلا وانما الكثرة في الاضافات والتعينات التي هي بمنزلة الخيال
والسراب اذ الكل في الحقيقة واحد يتكرر على المظاهر لا بطريق المخالطة ويتكثر في النواظر لا بطريق الانقسام فلا
حلول هاهنا ولا اتحاد لعدم الاثنينية والغيرية وكلامهم في ذلك طويل خارج عن طريق العقل والشرع وقد اشرنا
في بحث الوجود الى بطلانه لكن من يضلل الله فما له من هاد

المبحث الرابع

الجمهور على ان الواجب يمتنع
ان يتصف بالحادث اي الموجود بعد العدم خلافا للكرامية واما اتصافه بالسلوب والاضافات الحادثة بعد
ما لم يكن ككونه قبل كل شيء ورازقا لزيد الميت رازقا لعمرو المولود وبالصفات الحقيقية المتغيرة التعلقات
لكونه عالما بهذا الحادث وقادرا عليه فجائز وكذا بالاحوال المتجددة بعد ما لم يكن كالعالمية المتجددة بتجدد
المعلومات عند ابي الحسين البصري على ما سيجيء تحقيق ذلك وبهذا يندفع ما ذكره الامام الرازي من ان
القول بكون الواجب محلا للحوادث لازم على جميع الفرق وان كانوا يتبرؤن عنه اما الاشاعرة فلان زيدا اذا
وجد كان الواجب عالما بانه موجود بعد ما كان عالما بانه سيوجد ومبصرا للصورة سامعا للصوت آمرا
له بالصلوة بعد ما لم يكن كذلك واما المعتزلة فلقولهم بحدوث الارادة والكارهية لما يراد وجوده او عدمه
وبان السمعية والبصرية لما يحدث من الاصوات والالوان وكذا بتجدد العالمية بتجدد المعلومات عند ابي
الحسين البصري واما الفلاسفة فلقولهم بان لله تعالى اضافة الى الحوادث ثم يبين بالقلم ثم المعية ثم البعدية
وهم لا يقولون بوجود كل اضافة حتى يلزم اتصافه بموجودات حادثة على ما هو المتنازع وبهذا ... الشبهة
العمدة في تمسك المجوزين بانه يكون والاولى في محل النزاع وقد تمسك بان المصحح لقيام الصفة بالواجب اما
كونها صفة فيعم القديم والحادث واما مع قيد القدم اعني كونه غير مسبوق بالعدم وهو عدمي لا يصلح جزءا
للمؤثر ورد بانه يمنع الحصر لجواز ان يكون المصحح ماهية الصفة القديمة التي لا ماهية للصفة الحادثة على ان
تكونا امرين متساويين ... مفهوم الوصفية ولو سلم فيجوز ان يكون العدم شرطا او الحدوث مانعا
احتج المانعون بوجوه ا انه لو جاز اتصافه بالحادث لجاز النقصان عليه وهو باطل بالاجماع وجه
اللزوم ان ذلك الحادث ان كان من صفات الكمال كان الخلو عنه مع جواز الاتصاف به نقصا بالاتفاق
وقد خلا عنه قبل حدوثه وان لم يكن من صفات الكمال امتنع اتصاف الواجب تعالى به على ان كل ما يتصف
هو به يلزم ان يكون صفة كمال ورد بانا لا نسلم ان الخلو عن صفة الكمال نقص وانما يكون لو لم يكن حال
الخلو متصفا بكمال يكون زواله شرطا لحدوث هذا الكمال ويمكن ان يتصف دائما بنوع كمال يتعاقب افراده
من غير بداية ونهاية ويكون حصول كل فرد منه مشروطا بزوال السابق على ما ذكره الحكماء في حركات الافلاك

فالخلو

فالخلو عن كل فرد يكون شرطا لحصول كمال بل لاستمرار كمالات غير متناهية فلا يكون نقصا واحسن ما يقال في المقدمة
لا حاجة بل ضرورة والسند ممنوع بانه اذا كان كل فرد حادثا كان النوع حادثا ضرورة انه لا يوجد الا في
ضمن فرد وبان على ما ذكرتم لا يخلو الواجب عن الحادث فيكون حادثا ضرورة وبانه في الازل خال عن كل
فرد ضرورة امتناع الحادث في الازل فيكون ناقصا ب وهو المعتمد عند الحكماء ان الاتصاف بالحادث
تغير وهو على الله محال واعترض بانه ان اريد بالتغير مجرد الانتقال من حال الى حال فالكبرى نفس المتنازع
وان اريد التغير في الواجب او ذاته او صفاته الحقيقية فالصغرى ممنوعة لجواز ان يكون الحادث معلول الذات
بطريق الاختيار او بطريق الايجاب بان تقتضي صفة كمالية متلاحقة الافراد مشروطا ابتداء كل بانقضاء الاخر
كحركات الافلاك عندهم ج انه لو اتصف بالحادث لزم جواز ازلية الحادث لوصف القابلية بحسب الحدوث
وهو باطل ضرورة ان الحادث ما له اول والازلي ما لا اول له وجه اللزوم ان جواز اتصافه بذلك الحادث في
الازل يقتضي جواز وجود ذلك الشيء في الازل فيلزم جواز وجود الحادث في الازل وجوابه ان اللازم
لاستحالة الانقلاب جواز الاتصاف في الازل على ان يكون الازل قيدا للجواز وهو لا يستلزم ازلية جواز
الحادث لا جواز الاتصاف في الازل على ان يكون قيدا للاتصاف ليلزم جواز ازلية الحادث ولا خفاء في
ان المحال جواز ازلية الحادث بمعنى امكان ان يوجد في الازل لا ازلية جوازه بمعنى ان يمكن في الازل وجوده
في الجملة وهذا كما يقال ان قابلية الله تعالى لايجاد العالم متحققة في الازل بخلاف قابليته لايجاد العالم في الازل اذ
يمكن في الازل ان يوجده ولا يمكن ان يوجده في الازل ومبنى الكلام على ان يعتبر الحادث شرطا لحدوث
والا فلا خفاء في امكان وجوده في الازل د انه لو جاز اتصافه بالحادث لزم عدم خلوه عن الحادث فيكون
حادثا لما سبق من حدوث العالم ولما عند الخصم على ذلك اما الملازمة فلوجهين احدهما ان المتصف بالحادث
لا يخلو عن الحادث منه وعن ضده لان ضد الحادث حادث لانه ينقطع بالحادث ولا شيء من القديم كذلك لما تقرر من ان
ما ثبت قدمه امتنع عدمه وثانيهما انه لا يخلو عنه وعن قابليته وهي حادثة لما تقرر من ان ازلية القابلية تستلزم جواز ازلية
المقبول فيلزم جواز ازلية الحادث وهو محال وكلا الوجهين ضعيف اما الاول فلانا ان اريد بالضد ما هو المتعارف
فلا نسلم ان لكل صفة ضدا وان الموصوف لا يخلو عن الضدين وان اريد مجرد ما ينافيه وجوديا كان او عدميا حتى
ان عدم كل شيء ضد له ويستحيل الخلو عنهما فلا نسلم ان ضد الحادث حادث بان العدم والحدوث ان جعلا من
صفات الموجود خاصة فعدم الحادث قبل وجوده ليس بقديم ولا حادث وان اطلقا على المعدوم ايضا باعتبار
كونه غير مسبوق بالوجود او مسبوقا به فهو قديم وامتناع زوال العدم انما هو في الموجود لظهور زوال العدم لكل
حادث واما الثاني فلان القابلية اعتبار عقلي معناه امكان الاتصاف ولو سلم فازليتها انما تستلزم ازلية
جواز المقبول اي امكانه لا جواز ازليته ليلزم المحال وقد عرفت الفرق

الفصل الثالث في الصفات الوجودية

لا خفاء ولا نزاع في ان اتصاف الواجب بالسلبيات مثل كونه واحدا مجردا ليس في جهة وحيز
لا يقتضي ثبوت صفات له وكذا بالاضافيات والافعال مثل كونه العلي والعظيم والاول والاخر والقابض و
الباسط والخافض والرافع ونحو ذلك وانما الخلاف في الصفات الثبوتية الحقيقية مثل كونه العالم والقادر فعند
اهل الحق له صفات ازلية زائدة على الذات فهو عالم له علم وقادر له قدرة وحي له حيوة وكذا في السمع والبصر
والتكلم وغير ذلك مع اختلاف في البعض وفي كونها غير الذات بعد الاتفاق على انها ليست عين الذات وكذا
في الصفات بعضها مع بعض وبهذا القيد يخرجهم عن القول بتعدد القدماء حتى منع بعضهم ان يقال صفاته
قديمة وان كانت ازلية بل يقال هو قديم بصفاته وآثر ان يقال هي قائمة بذاته او موجودة بذاته ولا يقال هي فيه

اوصى اوصافا ورية له او حالة فيه لابهام التغاير واطبقوا على انها الا وصف يكونها اعراضا وحالة على القول بها وكذا الصفات
اكثر الفرق كالفلاسفة والمعتزلة ومن يحذو حذوهم من اهل البدع والاهواء ويسموا الخصم القائلين بها
بالصفاتية ثم اختلفت عباراتهم فقيل هو حي عالم قادر لنفسه وقيل بنفسه وقيل لكونه على حالة هي اخص صفاته
وقيل لا لنفسه ولا لعلة وكلام الامام الرازي في تحقيق اثبات الصفات وتحرير محل النزاع بحيث يحمل الاعتزال
ما ذكر في المطالب العالية انه اهم المهمات في هذه المسألة البحث عن محل الخلاف فمن المتكلمين من زعم ان العلم صفة قائمة
بذات العالم وانها تعلق بالمعلوم فهناك امور ثلثة الذات والصفة والتعلق ومنهم من زعم ان العلم صفة توجب
العالمية وان هناك تعلقا بالمعلوم من غير ان يعين ان المتعلق هو العلم او العالمية فيكون هناك امور اربع
او كلاهما فيكون هناك امور خمسة ثم قال واما نحن فلا نثبت الا امرين الذات والنسبة المسماة بالعالمية وندعي انها
امر زائد على الذات موجود فيه للعلم بان المفهوم من هذه النسبة ليس هو المفهوم من الذات وان من اعترف بكونه
عالما لم يمكنه نفي هذه النسبة اذ لا معنى للعالم الا الذات الموصوفة بهذه النسبة ولا للقادر الا الذات الموصوفة بها
فيصح منه الفعل هذا وقد عرفت انه لا يجوز ان يكون العلم نفس الاضافة وقد صرح هو ايضا بذلك حيث قال في نهاية
العقول لو كان كونه عالما وقادرا مجرد امر اضافي لتوقف ثبوته على ثبوت المعلوم والمقدور لان وجود الامور
الاضافية مشروط بوجود المضافين لكن المعلوم قد يكون محالا وقد يكون ممكنا لا يوجد الا بايجاد الله تعالى المتوقف
على كونه قادرا قوله لنا وجوه الاول طريقة القدماء وهو اعتبار الغائب بالشاهد وتقريره على ما ذكره امام
الحرمين انه لا بد في ذلك من جامع للقطع بانه لا يصح في الغائب الحكم بكونه جسما محدودا قياسا على انا لم نشاهد
الفاعل الا كذلك والجوامع اربع العلة والشرط والحقيقة والدليل فاذا ثبت ان الحكم كون حكم معللا بعلة
كالعالمية بالعلم مشروطا بشرط كالعالمية بالحيوة او ثبت حقيقة اي تحقق لكون حقيقة العالم من قام به العلم
او دل دليل على مدلول عقلا كدلالة الاحداث على المحدث لزم اطراده في الغائب وقد ثبت في الشاهد ان
حقيقة العالم من قام به العلم وان الحكم بكون العالم عالما معللا بالعلم فيلزم القضاء بذلك في الغائب وكذا الكلام في
القدرة والحيوة وغيرهما وهذا احتجاج على المعتزلة القائلين بصحة قياس الغائب على الشاهد عند شرائطه وتلك
بهذه الاحكام في الشاهد معللة بالصفات كالعالمية بالعلم فلا سبيل الى [illegible] ما قيل ان هذه الاحكام
انما تعللت في الشاهد لجوازها فلا تعلل في الغائب لوجوبها وان من شرط القياس ان يماثل الفرع الاصل فتثبت لاحدهما
ما ثبت للآخر وهذه الاحكام مختلفة غائبا وشاهدا بالقدم والحدوث والشمول واللاشمول وغير ذلك وكذا الصفات
التي اثبتموها عللا لها واجيب بان الوجوب لا ينافي التعليل غاية انه لا يعلل الا بالواجب والجائز يعلل بالجائز وان
لا اختلاف لهذه الاحكام ولا الصفات فيما يتعلق بالمقصود فان العلم انما يوجب كون العالم عالما من حيث كونه
علما لا من حيث كونه عرضا او حادثا او نحو ذلك الوجه الثاني ان الله تعالى عالم وكل عالم فله علم اذ لا يعقل
من العالم الا ذلك وكذا القادر وغيره وتقرير آخر ان لله معلوما وكل من له معلوم فله علم اذ لا معنى
للمعلوم الا ما تعلق به العلم فان قيل سلمنا ان له علما لكن لم لا يجوز ان يكون علمه نفس ذاته
لا زائدا عليه وكذا سائر الصفات قلنا لانه يلزم منه محالات احدها ان لا يكون حمل تلك الصفات
على الذات مفيدا بمنزلة قولنا الانسان بشر والذات ذات والعالم عالم والعلم علم وثانيها
ان يكون العلم هو القدرة والقدرة هي الحيوة وكذا البواقي من غير تمايز اصلا لانها كلها نفس الذات
فيسقط قياس فكذا العلم هو الذات والذات هو القدرة لان القدرة اذا كانت نفس الذات كان الذات
نفس القدرة ضرورة وثالثها ان يجزم العقل بكون الواجب عالما قادرا حيا سميعا بصيرا من غير

افتقاره الى اثبات ذلك بالبرهان لان كون الشيء نفسه ضروري ورابعها ان يكون العلم مثلا واجب الوجود
لذاته قائما بنفسه صانعا للعالم معبودا للعباد حيا قادرا سميعا بصيرا الى غير ذلك من الكمالات وليس كذلك
وفي قاضي صرح الكعبي بان من زعم ان علم الله تعالى غيره فهو كافر قال فان قيل يكفي في عدم لزوم هذه
المحالات كون المفهوم من الذات غير المفهوم من الصفات وكون المفهوم من كل صفة مغايرا للمفهوم من
الاخرى وهذا لا نزاع فيه ولا يستلزم الزيادة بحسب الوجود كما هو المطلوب الا ترى ان حمل مثل الكاتب
والضاحك والعالم والقادر على الانسان يفيد وربما يحتاج الى البيان مع اتحاد الذات وعدم
لزوم كون الكاتب هو الضاحك او الضاحك هو الناطق قلنا ليس الكلام في العالم والقادر والحي ونحو
ذلك مما يحمل على الذات بالمواطاة بل في العلم والقدرة والحيوة ونحوها مما لا يحمل الا بالاشتقاق فانها اذا كانت
نفس الذات كان لزوم المحالات المذكورة ظاهرا فان قيل نلتزم ذلك لو لم يكن الذات مع الصفات
وكذا الصفات بعضها مع البعض بحسب الاعتبار وان كانت متحدة بحسب الوجود وذلك بان يكون الذات
من حيث التعلق بالمعلومات عالما بل علما ومن حيث التعلق بالمقدورات قادرا بل قدرة ومن حيث كونه
بحيث يصح ان يعلم ويقدر حيا بل حيوة وعلى هذا القياس ويكون معنى الحمل ان الذات متعلق بالمعلومات
وبالمقدورات مثلا ولا خفاء في افادته وافتقاره الى البيان ولا في تمايز الاعتبارات بعضها عن البعض
من غير تكثر في الذات اصلا بحسب الوجود وهذا كما ان الواحد نصف للاثنين ثلث للثلثة ربع للاربعة
وهكذا الى غير النهاية مع ان الموجود واحد لا غير والحمل مفيد والنصفية متميزة عن الثلثية قلنا كون
الذات نفس التعلق الذي هو العلم والقدرة مثلا ضروري البطلان لكون الواحد نفس النصفية و
الثلثية وانما هو عالم وقادر فيبقى الكلام في ماخذ الاشتقاق اعني العلم والقدرة ولا بد ان يكون
معنى وراء الذات لا نفسه ولا نفس ذلك تسميته بالتعلق لان مثل العلم والقدرة ليس من الاعتبارات العقلية
التي لا تحقق لها في الاعيان بمنزلة الحدوث والامكان بل من المعاني الحقيقية فلا بد من القول بكونها نفس
الذات فيعود المحذور او وراء الذات فيثبت المطلوب ايضا وصف العالمية او القادرية وكذا المعلومية او
المقدورية انما يتحقق بعد تمام التعلق بما ذكر يكون كل من العلم والقدرة عبارة عن تعلق الذات بامر خلاف ما
[illegible] التمايز في خصوصية بها يكون احد المتعلقين علما والآخر قدرة هو المراد بالمعنى الزائد على الذات فالحاصل انه
لا نزاع في انه تعالى عالم قادر حي ونحو ذلك وان هذه الالفاظ ليست اسماء للذات من غير اعتبار معنى بل من اسماء
مشتقة معانيها كما انها اطلق هو ماخذ الاشتقاق ولا معنى له سوى ادراك المعلوم والتمكن من الفعل والترك ونحو
ذلك مما يلزم بالضرورة ثبوت هذه المعاني للواجب كيف والخلو عنها نقص وربما [illegible] لا علم ولا قدرة
ثم بهذه المعاني يمتنع ان يكون نفس الذات لامتناع قيامها بانفسها ولما سبق من المحالات فتعين كونها
معنى وراء الذات والمعتزلة مع ارتكابهم شناعة العالم بلا علم والقادر بلا قدرة ولا يرضون [illegible]
[illegible] بنفي الصفات ويعدون اثباتها من الجهالات الوصف [illegible] النصوص الدالة على
اثبات العلم والقدرة بحيث لا يحتمل التاويل كقوله تعالى انزله بعلمه وقوله فاعلموا انما انزل بعلم الله [illegible] ملتبسا
بعلمه بمعنى انه تعلق به العلم لا بمعنى معارنا للعلم ليلزم كون العلم منزلا [illegible] وكقوله تعالى ان القوة
لله وقوله تعالى ان الله هو الرزاق ذو القوة المتين قوله تمسك المخالف بوجوه للقائلين بنفي
الصفات بعضها مبني على اصول الفلاسفة تمسكا للفلاسفة وبعضها على قواعد الكلام تمسكا للمعتزلة
وبعضها من مخترعات اهل السنة على احد الطرفين دفعا لها ولم يصرح في المتن بنسبة كل الى متمسك

والعدم خفاء على الناظر في المقدمات لا اول وهو للعلامة لو كانت له صفة زائدة لكانت ممكنة لان الصفة لقوم
بنفسها فضلا عن الوجوب كيف وقد ثبت ان الواجب واحد وما وقع في كلام بعض العلماء من ان واجب
الوجود لذاته هو الله تعالى وصفاته فمعناه انها واجبة لذات الواجب اي مستندة الى ذات الله الواجب
الله تعالى بطريق الايجاب لا بطريق الخلق بالقصد والاختيار ليلزم كونها حادثة وكون القدرة مثلا مسبوقة
بقدرة اخرى وما قيل من كون الواجب مختارا لا موجبا انما هو في غير صفاته واما استناد الصفات
عند من شبهها فليس الا بطريق الايجاب وكذا قولهم على الاحتياج الى المؤثر هو الحدوث دون الامكان
ينبغي ان يخص بغير صفاته ولا يخفى ان مثل هذه التخصيصات في الاحكام العقلية بعيد جدا ثم صفاته
على تقدير كثرتها ولزوم امكانها يجب ان يكون اثرا للاستناع افتقار الواجب في صفاته وكمالاته الى الغير
فيلزم كونه القابل والفاعل وهو باطل لما مر واجيب بالمنع كما مر وقد تقرر لزوم كون الفاعل بان
جميع الممكنات مستندة اليه بالواسطة وهذا الا يوجب كونه الفاعل الثاني الصفة الزائدة ان لم يكن كمالا
يجب نفيها عنه لتنزهه عن النقصان وان كانت يلزم استكماله بالغير وهو يوجب النقصان بالذات فيكون
محالا واجيب بانا لا نم ان ما لا يكون كمالا يكون نقصانا وان ما لا يكون عين الشيء يكون غيره بل صفاته
لا هو ولا غيره ولو سلم فلا نم استحالة ذلك اذا كانت صفة الكمال ناشئة عن الذات دائمة بدوامها كالعلة
الكمال الثالث وهو للمعتزلة ان عالمية واحد لاستحالة الجهل عليه ولاستحالة افتقاره الى الفاعل كعالمية
وكذا البواقي والواجب لا يعلل لان سبب الاحتياج الى العلة هو الجواز المرجح جانب الوجود فعالميته مثلا لا
تعلل بالعلم بل يكون هو عالم الذات بخلاف عالمية ما فانها جائزة والجواب بعد تسليم كون العالمية امرا وراء
العلم معللا به كما هو راي مثبتي الاحوال ان وجوبها ليس بمعنى كونها واجبة الوجود لذاتها ليمتنع تعليلها
بل بمعنى امتناع خلو الذات عنها وهو لا ينافي كونها معللة بصفة ناشئة عن الذات فان الله دائم لذاته بذاته بل
يكون بتوسط الرابع وهو العروة الوثقى لنفاة الصفات من الملحدين انها اما ان تكون حادثة فيلزم قيام
الحوادث بذاته وخلوه في الازل عن العلم والقدرة والحياة وغيرها من الكمالات وصدورها عنه بالقصد
والاختيار اذ سيرا بطاحادثة لا بذاته لها والكل باطل بالاتفاق واما ان تكون قديمة فيلزم تعدد القدماء
وهو كفر باجماع المسلمين وقد كفرت النصارى بزيادة قديمين فكيف بالاكثر والجواب بانا لا نم تغاير
الذات مع الصفات ولا الصفات بعضها مع البعض ليثبت التعدد فان الغيرين هما اللذان يمكن انفكاك
احدهما عن الاخر بمكان او زمان او بوجود وعدم او هما ذاتان ليست احدهما الاخرى ويفسر هما بالشيئين
او الموجودين او الاثنين فاسد لان الغير من الاسماء الاضافية ولا اشعار بهذا التفسير بذلك فان اصحاب
السنة وكذا الغيرية بالشيئين حيث ليس احدهما ليس هو الاخر بصدقه على الكل مع الجزء كالعشرة مع الواحد
وبرتفع ذا بصح مع انه لم يقل احد بكون الجزء غير الكل الا جعفر بن حرب من المعتزلة وعند تلاعن جهالا انه الغير
العشرة اسم للمجموع متناول لكل فرد مع اغياره فلو كان الواحد غير العشرة لصار غير نفسه لانه من العشرة
ولن يكون العشرة بدونه والثالث ايضا كل الشيء ليس غيره لان الشيء لا يغاير نفسه والجزء ليس هو الا ما بالكل
الغيران هما الامثلان لكان الغير اثنا والاثنين ليس بمستعمل والغير مستعمل والقول في ايام الاصحاب
ان انضاح معنى الغيرين مما لا يدل عليه فصح عقله والا دلالة قاطعة سمعية بلا نعطل سطلان قول من قال
كل شيئين غيران بل نعم بطلع بالمنع من اطلاق الغيرة في صفات الباري ووجه انه لا اتفاق كانه ان لم
عارو الا مع ان الاطلاق القول بان الصفات موجودات والعلم مع الذات موجودان وكذا جميع

وكذا الدواعي وما في الحكم المكتسبة من العلافة لانه لا يقع في الغير وان كان الواحد في الواحد مستند الى الله [illegible]

الصفات فظهر ان القول بالتعدد لا يتوقف على القول بالتغاير فقولنا ولو سلم معناه لو سلم التغاير او التعدد
بدون التغاير فالقول الثاني زائد الصفات لا يستلزم القول بتعددها لكونه اخص فان القدم هو الازلي القائم
بنفسه ولو سلم ان كل ازلي قديم فلا نم ان القول بتعدد القديم مطلقا كفر بالاجماع بل تعدد القدماء الذي بمعنى
عدم المسبوقية بالغير وعدم الصفات زمانا بمعنى كونها غير مسبوقة بالعدم ولو سلم ان القول بتعدد القدماء
كفر انما كان اذا وزمانا فلا نم ذلك في الصفات بل في الذوات خاصة اعني ما يقوم بانفسها والنصارى وان
لم يجعلوا الاقانيم الثلاثة ذوات لكن لزمهم القول بذلك حيث جوزوا عليها الانتقال وقد يتمسك في ذلك
بقوله تعالى وما من اله الا اله واحد بعد قوله لقد كفر الذين قالوا ان الله ثالث ثلاثة بما يدل على
على انهم كانوا يقولون بالهة ثلاثة فانه بهذا القول بآلهة واحدة له صفات كمال تظهر ثم كثابة قوله
واما التمسك اشارة الى شبه اربع ضعيفة جدا الاولى انه لو كان موصوفا بصفات زائدة لكان حقيقة
الالهية مركبة من تلك الذات والصفات وكل مركب ممكن لاحتياجه الى الجزء والجواب منع الملازمة
بل حقيقة الاله تلك الذات الموصوفة بالصفات الثانية ان العلم احد الصفات الالهية والكاشف عن حقيقة
اذ به يعرف تمييزه عن غيره فلو شاركته الصفات في القدم لشاركته في الالهية فيلزم من القول بها القول بالآلهة
كما لزم النصارى والجواب منع كون الاخص والكاشف هو القدم بل وجوب الوجود الثالثة
انه لا دليل على هذه الصفات لان الادلة العقلية لا تتم والسمعية لا تدل الا على انه حي عالم قادر سميع وغيرها
والرابع لم يقع فيه وما لا دليل عليه يجب نفيه كما سبق مرارا والجواب منع المقدمتين الرابعة انه لا يعقل
من قيام الصفة بالموصوف الا حصولها في الحيز تبعا لحصوله والتحيز على الله تعالى محال فكذا قيام الصفات والجواب
ان معنى القيام هو الاختصاص الناعت على ما هو مرادكم باتصافه بالاحوال والاحكام قوله والقوى
الى ما يعني ان الشبه القوية في هذا الباب وان كانت معارضها الزامية لا تحسمها انه لو كانت له صفات
قديمة لزم قيام المعنى بالمعنى لان القديم يكون باقيا بالضرورة وعندكم ان حقيقة بقاء الشيء صفة زائدة عليه قائمة
به وان قيام المعنى بالمعنى باطل في الاصحاب من لم يجعل البقاء صفة زائدة بل استمرار الوجود ومنهم من جوز
في غير المتحيز قيام المعنى بالمعنى واما المتمسع قيام العرض بالعرض لان معناه التبعية في التحيز والعرض لا
يستقل بالتحيز فلا يتبع غيره بل كلاهما تابع لمكان الجوهر ومنهم من امتنع عن وصف الصفات بالبقاء بل يقال
علمه باق وقدرته باقية بل يقال هو باق بصفاته وهذا ضعيف جدا لان الدائم الموجود ازلا وابدا
غير ماران مثنا عليه اطلاق اتصافه بالبقاء ضروري ولا بعد التحرز عن الكلام ومنهم من قال من باقية بقاء
هو بقاء الذات فانه بقاء للذات وللصفات وللبقاء لانها ليست غير الذات تحلاف بقاء الجوهر فانه لا
يكون بقاء الاعراض لكونها مغايرة له والبقاء القائم بالشيء لا يكون بقاء لما هو غيره هذا اخرج الشيخ
الاشعري واعترض عليه بان الصفات كما انها ليست غير الذات ليست عينها فكيف يجعل البقاء القائم
بالذات بقاء لما ليس بالذات وبما لم يقم به البقاء ولهذا لا يصف بعض صفات الذات مع انها ليست غير الذات
بالبعض فلا يكون العلم مثلا حيا قادرا وظهر ان علة امتناع جعل بقاء الجوهر بقاء العرض ليست تغايرهما
بل كون احدهما ليس الآخر ومنهم من قال ان الصفة باقية ببقاء هو نفسها فالعلم مثلا علم للذات وحكوية
بالة هو بقاء لنفسه فيكون باقيا كما ان بقاء الله تعالى بقاء له وبقاء للبقاء ايضا وهذا كالجسم يكون كائنا
بالكون والكون يكون كائنا بنفسه وحاصله حصولا قيس ببقاء واحد لان احدهما كان قائما بالآخر فلم يوجد
لما قام صفة بذاتها بخلاف حصول متحركين بحركة واسودين بسواد فانه محال معلوم ان الشيء انما تكون

عالماً بما هو علم قادراً بما هو قدرة باقياً بما هو بقاء الى غير ذلك وههنا قد لزم كون الذات عالماً وقادراً بما هو بقاء والعلم
باقياً بما هو علم والقدرة باقية بما هو قدرة وهو محال قلت اصلاً لا كما فيما يدفع الاشكال فان المستحيل هو ان
يكون الشيء عالماً او قادراً بما هو بقاء له وباقياً بما هو علم او قدرة له واللازم هو ان الذات عالم او قادر
بما هو بقاء للعلم او القدرة والعلم او القدرة باقٍ بما هو علم او قدرة للذات ولقائل ان يقول يجوز
ان يشتق هو لكم بقاء الباقي صفة زائدة عليه فانه يصح اطلاقه وايضاً اذا جاز كون بقاء العلم نفسه مع القطع
بان مفهوم البقاء ليس مفهوم العلم فلم لا يجوز مثله في الصفات مع الذات بان يكون عالماً بعلم هو نفسه
قادراً بقدرة هي نفسه باقياً ببقاء هو نفسه الى غير ذلك ولا يلزم الا كون الكل واحداً بحسب الوجود لا بحسب
المفهوم والاعتبار قوله ولهم في نفي القدرة تمسكت المعتزلة في امتناع كون البارئ تعالى قادراً بالقدرة
بانه لو كان كذلك لما كان قادراً على خلق الاجسام واللازم باطل وفاقاً فان الملازمة من وجهين احدهما ان
عدم صلوح قدرة العبد لخلق الاجسام حكم مشترك لا بد له من علة مشتركة وما هي الا كونها قدرة فلو كانت
للبارئ ايضاً قدرة لكانت كذلك وثانيهما ان قدرة البارئ على تقدير تحققها اما ان يكون مماثلة لقدر العباد
فيلزم ان لا يصلح لخلق الاجسام لان حكم الامثال واحد واما ان يكون مخالفة لها وليست مخالفة الا بالنوع لا بالشدة
بمخالفة قدر العباد بعضها للبعض ومع ذلك لا يصلح شيء منها لخلق الاجسام فكذا التي هي بهذا القدر
من المخالفة والجواب اما اولاً فانه لا بد للحكم المشترك من علة مشتركة بل يجوز ان يعلل بعلل مختلفة اذ
لا يمتنع اشتراك المختلفات في لازم واحد فههنا يجوز ان يعلل عدم صلوح قدر العباد لخلق الاجسام بخصوصياتها
ولو سلم فلا نسلم انه لا مشترك بينها سوى كونها قدرة لجواز ان يكون امراً اخص من ذلك يختص بقدر العباد
ولا يشمل قدرة البارئ تعالى ولا نسلم ان مخالفة قدرة البارئ لقدر العباد ليست اشد من مخالفتها فيما بينها لجواز
ان يتفرد بخصوصية لا يوجد في شيء منها يصلح بها لخلق الاجسام دونها قوله وفي نفي العلم تمسكوا في
امتناع كونه عالماً بالعلم بوجوه ١ انه لو كان كذلك لزم حدوث علمه او قدم علمنا وكلاهما ظاهر البطلان وجه
اللزوم انه اذا تعلق علمنا بشيء مخصوص تعلق به علمه كان كلاهما على وجه واحد وهو طريق تعلق العلم
بالمعلوم لا ان يكون علمه بطريق تعلق الذات وعلمنا بطريق تعلق العلم كما في عالميته وعالميتنا واذا
كان كلاهما على وجه واحد كانا متماثلين فيلزم استواؤهما في القدم او الحدوث والجواب ان تعلقهما
على وجه واحد لا يوجب تماثلهما لجواز اشتراك المختلفات في لازم واحد ولو سلم فالتماثل لا يوجب تساويهما في
القدم او الحدوث لجواز اختلاف المتماثلات في الصفات كالموجودات على رأي المتكلمين ٢ لو كان عالماً
بالعلم لكان له علوم غير متناهية لانه عالم بما لا نهاية له والعلم الواحد لا يتعلق الا بمعلوم واحد لامتناع
ان يعلم كونه عالماً باحد المعلومين مع الذهول عن علمه بالمعلوم الآخر وهي ان يكون علمه بالواحد
قائماً مقام العلوم المتعلقة فان لنا القطع بان علمنا بالبياض في الخارج علمنا بالسواد ولو جاز هذا لجاز ان
يكون له صفة واحدة تقوم مقام الصفات كلها بان يكون علماً وقدرة وحياة وغير ذلك بل تقوم الذات
مقام الكل ويلزم نفي الصفات واذا لم يتعلق العلم الواحد الا بمعلوم واحد لزم ان يكون له بحسب معلوماته
الغير المتناهية علوم غير متناهية وهو باطل وفاقاً واستدلالاً بما مر مراراً من ان كل عدد يوجد بالفعل
فهو متناه فان قيل فكيف جاز ان يكون المعلومات غير متناهية قلنا لان المعلوم لا يلزم ان يكون
موجوداً في الخارج والجواب انه لا يمتنع تعلق العلم الواحد بمعلومات كثيرة ولو الى غير نهاية وما ذكره
فان الامتناع ليس بشيء لان الذهول انما هو عن التعلق بالمعلوم الآخر وعلمنا ايضاً بالسواد و
البياض

لا يختلف الا بالاضافة ولو سلم فقيام علم مقام علوم مختلفة لا يستلزم جواز قيام صفة واحدة مقام صفات مختلفة
الجنس ٣ انه لو كان البارئ ذا علم لكان فوقه عليم لقوله تعالى وفوق كل ذي علم عليم واللازم باطل
قطعاً والجواب منع كونه على عمومه والمعارضة بالآيات الدالة على ثبوت العلم كما مر قوله المبحث الثاني
في انه قادر المشهور ان القادر هو الذي ان شاء فعل وان شاء ترك ومعناه انه يتمكن من الفعل والترك
يصح كل منهما عنه بحسب الدواعي المختلفة وهذا لا ينافي لزوم الفعل عنه عند خلوص الداعي بحيث لا يصح
عدم وقوعه ولا يستلزم عدم الفرق بينه وبين الموجب لانه الذي يجب عنه الفعل نظراً الى ذاته بحيث لا
يتمكن من الترك اصلاً ولا يصدق انه ان شاء ترك كالشمس في الاشراق والنار في الاحراق وقيل
الامام الرازي مثلاً ان الداعي من جنس الادراكات وهو العلم او الظن او الاعتقاد بان في الفعل
مصلحة ومنفعة مثلاً وقيل من جنس الارادة وقيل نفس المصلحة او المنفعة ولا خفاء في انها لا يلزم
ان يكون كذلك في نفس الامر اذ ربما يظن المفسدة مصلحة فيقدم على الفعل ثم ان الاصل المعول عليه
في اثبات قادرية البارئ انه صانع قديم له صنع حادث وصدور الحادث عن القديم انما يتصور بطريق
القدرة دون الايجاب والا يلزم تخلف المعلول عن تمام علته حيث وجدت في الازل العلة دون المعلول
ولا يتم هذا الا بعد اثبات ان شيئاً من الحوادث يستند الى البارئ تعالى بلا واسطة وذلك بان يثبت انه
قديم بذاته وصفاته وان العالم حادث بجميع اجزائه على ما قرره المتكلمون او يثبت امتناع ان يكون موجباً
بالذات ويكون في سلسلة معلولاته قديم مختار يستند اليه الحوادث وهذا مما اتفقوا عليه الحصر او حركة
سرمدية يكون جزئياتها الحادثة شروطاً ومعدات في حدوث الحوادث على ما زعمت الفلاسفة وقد سبق
في بحث التسلسل بيان استحالة وجود ما لا نهاية لها مجتمعة كانت او متعاقبة وفي بحث حدوث العالم بيان
استحالة ازلية الحركة قال امام الحرمين وحصول حوادث لا نهاية لها عدداً وما ينتهي على التعاقب الى الوجود معلوم البطلان
باوائل العقول وكيف يتصرم بالواحد على اثر الواحد ما استمت عنه النهاية كالدورات التي قبل هذه الدورة
التي نحن فيها على ما زعم الملحدة من ان العالم لم يزل على ما هو عليه ولم يزل دورة قبل دورة الى غير اول
وهو الذي قبل ولد وبذر قبل زرع ودجاجة قبل بيضة ومثال ذلك اثبات حوادث لا اول لها كمن يقول للانسان
فانه ليس قضاء بوجود ما لا نهاية له وهذا كما اذا قال لا اعطيك درهماً الا اعطيتك قبله ديناراً ولا اعطيك
ديناراً الا اعطيتك قبله درهماً فمعلوم بتصور ان يعطيه على حكم شرطه درهماً ولا ديناراً بحال وطرداً لما لو قال لا اعطيك
درهماً الا اعطيتك بعده ديناراً ولا اعطيك ديناراً الا اعطيتك بعده درهماً فانه يمكن ما في حدوث يأتي في الاولى
والابدي في الاخرى لا يتناهى قد يمكن تقرير هذا الاستدلال بحيث لا يفتقر الى احد الامرين المذكورين
كما ذكر في المواقف من انه لو لم يكن قادراً لزم اما نفي الحادث او عدم استناده الى المؤثر او التسلسل
او تخلف الاثر عن المؤثر التام لانه ان لم يوجد حادث اصلاً فهو الامر الاول وان وجد فان لم يستند
الى مؤثر فهو الثاني وان استند فان لم ينته الى قديم فهو الثالث وان انتهى فلا بد من قديم يوجب حادثاً بلا واسطة
دفعاً للتسلسل وهو الرابع لانا نقول فيه ايضاً تقرير للاستدلال المشهور بزيادة مقدمات لا حاجة
اليها وبشرطيات الثلث الاول لان الكلام في قادرية القديم الذي اليه ينتهي الكل مع ان الثاني غير
الاول بعين المقدم وهذا اعترض عليه وقال والاشبه ما ذكر في تقرير هذا الاستدلال لو كان البارئ موجباً
بالذات لزم قدم الحادث او لو حدث لتوقف على شرط حادث وتسلسل ثم انه لا يتم الا بما ذكرنا على
ما عرفت حيث قالوا واعلم ان هذا الاستدلال يبتني على التقرير لا يتم الا اذا بين حدوث ما سوى

اى م

الله تعالى وامتناع قيام الحوادث ومقارنة لا الى نهاية لها بذاته او بمنع ان الحادث اليومي انه لا يستند الى حادث
مسبوق بآخر لا الى نهاية محفوظا بحركة دائمة لانه لو لم يبين ما ذكر لم يصح الشرطية الرابع من التقرير
الاول ولم يلزم ايضا المذكور في التقرير الثاني لجواز ان ينتهي الحوادث الى قديم يوجب قديما يستند اليه الحوادث
بطريق الايجاب دون الاختيار فلا يلزم التخلف ولا التسلسل وان لا يفيد عدم يوجب حادثا بلا واسطة
بل يكون كل حادث مسبوقا بآخر من غير بداية كما يقولون في الحركات ولا يكون هذا من التسلسل المستحيل
لان المستحيل اعني ترتب العلل والمعلولات لا الى نهاية فلا بد من بيان استحالة النوع الآخر من التسلسل اعني
كون كل حادث مسبوقا بآخر لا الى نهاية ليتم الاستدلال قوله ولنعد من الادلة عدة بعد التنبيه على
اصل الباب مزيدا لما عده بعرفان الاعتقاد آ انما يثبت بمجموع اثبات الصانع وابطال التسلسل انتهاء
الحوادث الى الواجب لزوم كونه فاعلا مختارا لانه ان اوجب حادثا بلا واسطة يلزم التخلف حيث وجد
في الازل ولم يوجد الحادث اولا فيلزم ان يكون كل حادث مسبوقا بآخر لا الى نهاية وقد مر بطلانه ب
ان اثر الواجب وجود العالم يجب ان يكون بطريق القدرة والاختيار اذ لو كان بطريق الايجاب فاما ان يكون
بلا وسط او بوسط قديم فيلزم قدم العالم وقد تبين حدوثه واما بوسط حادث فينتقل الكلام الى كيفية
صدوره ويتسلسل الحوادث وقد مر بطلانه ج اختلاف الاجسام بالاوصاف واختصاص كل بما له من
اللون والشكل والطعم والرائحة وغير ذلك لا بد ان يكون لمخصص لامتناع التخصيص بلا مخصص فذلك
المخصص لا يجوز ان يكون نفس الجسمية او شيئا من لوازمها لكونها مشتركة بين الكل بل امرا آخر فينتقل الكلام
الى اختصاصه بذلك الجسم فاما ان يتسلسل المخصصات وهو محال او ينتهي الى فاعل مختار نسبته الى جميع الجواهر
الى الكل على السواء وهو المط د لو كان موجد العالم وهو الله تعالى موجبا بالذات لزم من ارتفاع العالم
ارتفاعه بمعنى ان يدل ارتفاعه على ارتفاعه لان العالم ح يكون من لوازم ذاته ومعلوم بالضرورة ان
ارتفاع اللازم يدل على ارتفاع الملزوم لكن ارتفاع الواجب محال فتعين ان يكون مؤثرا في العالم
بطريق القدرة والاختيار دون اللزوم والايجاب ه اختصاص الكواكب والاقطاب بمحالها لو لم يكن لفاعل
مختار بل موجب لزم الترجيح بلا مرجح لان نسبة الموجب الى جميع اجزاء البسيط على السواء و ما عليه الحيوانات واعضاؤها
على صورها واشكالها يجب ان يكون فاعلها مختارا اذ لو كان طبع البسيط او امرا خارجا موجبا لزم ان
يكون الحيوان على شكل الكرة ان كانت البسائط بسيطا لان شكل مقتضى الطبع ونسبة الموجب الى اجزاء
البسيط على السوية وعلى شكل كرات مضموم بعضها الى البعض ان كانت البسائط مركبة من البسائط مثل
ما ذكر وقد يتمسك في اثبات كون الباري قادرا عالما بالاجماع والنصوص القطعية من الكتاب والسنة وبان القدرة
والعلم والحيوة ونحو ذلك صفات كمال واضدادها من العجز والجهل والممات سمات نقص يجب تنزيه الله تعالى
عنها وبان صانع العالم على ما فيه من لطائف الصنع وكمال الانتظام والاحكام عالم قادر بحكم الضرورة
وهذه الوجوه لا تخلو عن محل مناقشة اما السنة الاولى فلان الكل على المتامل فيها الواقف على قواعد الفلسفة
واما السابع فلان مرجع الادلة السمعية الى الكتاب وحجية المعجزات بل يتم الاقرار بها ولا اذعان لها
قبل التصديق بكون الباري عالما قادرا ففيه تردد وتامل واما الثامن فلانه يرجع الى جواز اتصافه بها وكونها
كمالات في حقه ووجوب اتصافه بكل كمال ونحو ذلك من المقدمات التي ربما نوقش فيها واما التاسع فلان قياس
على ان ما نشاهده من امر السماء والارض مستند بلا واسطة الى الواجب بل الى بعض معلولاته على ما زعم
الفلسفة لكن من كان طالبا للحق غير عارف عن اودية الضلال ربما يستفيد من هذه الوجوه القطع واليقين
بلا احتمال

قوله تمسك المصنف بوجوه آ لو كان الباري تعالى فاعلا بالقدرة والاختيار دون الايجاب فتعلق ارادته
باحد مقدوريه المتساويين بالنظر الى نفس القدرة دون الآخر ان افتقر الى مرجح ينقل الكلام الى تأثيره
في ذلك المرجح ولزم التسلسل في المرجحات وان لم يفتقر لزم انسداد باب اثبات الصانع لان مبناه على امتناع
الترجيح بلا مرجح واحتياج وقوع الممكن الى موثر والجواب منع الملازمتين اي لا نسلم انه لو افتقر تعلق
القدرة الى مرجح لزم التسلسل لجواز ان يكون المرجح هو الارادة التي تتعلق باحد المتساويين لذاتها
كما في اختيار الجائع احد الرغيفين والهارب احد الطريقين ولا يخفى ان هذا اولى مما ذكر في المواقف
ابتداء بان قال ان القدرة تتعلق لذاتها ولا نسلم انه لو لم يفتقر الى مرجح لزم انسداد باب اثبات الصانع
فان المفضي الى ذلك جواز ترجيح الممكن بلا مرجح بمعنى وقوعه بلا موثر لا ترجيح الفاعل احد مقدوريه بلا مرجح
بمعنى تخصيصه بالايقاع من غير داع ولا يلزم من جواز هذا جواز ذاك ب ان تعلق القدرة والارادة
بايجاد العالم ان كان ازليا لزم كون العالم ازليا لامتناع التخلف عن تمام العلة وان كان حادثا ينقل
الكلام الى تعلقهما باحداث ذلك التعلق ويتسلسل التعلقات الحادثة والجواب منع الملازمة
الاولى فلجواز ان تعلق القدرة والارادة في الازل بايجاد العالم فيما لا يزال واما الثانية فلجواز ان
يكون حدوث تعلق القدرة والارادة لذاتهما من غير افتقار الى حدوث تعلق آخر على ان التعلقات
اعتبارات عقلية ينقطع التسلسل فيها بانقطاع الاعتبار ج ان الواجب ان استجمع جميع ما لا بد منه في
صدور الاثر عنه وجوديا كان او عدميا وجب صدور الاثر عنه بحيث لا يتمكن من الترك لامتناع عدم
الاثر عند تمام الموثر فلا يكون مختارا بل موجبا وان لم يستجمع جميع ما لا بد منه امتنع صدور الاثر لكونه
امتناع وجود الاثر بدون الموثر وحاصل هذا يئول الى انه لا فرق بين الموجب والمختار والجواب
انا لو سلم امتناع عدم الاثر عند تمام الموثر المختار فلا نسلم ان هذا يستلزم كون الفاعل موجبا لا مختارا
فان الوجوب بالاختيار محقق للاختيار لا مناف له لانه بحيث لو شاء لترك بخلاف الموجب فظهر الفرق
د ان الفاعل لو كان قادرا على وجود الشيء لكان قادرا على عدمه لان نسبة القدرة الى الطرفين على
السواء لكن اللازم بط لان العدم الاصلي ازلي ولا شيء من الازلي باثر للقادر وايضا العدم نفي
محض لا يصلح متعلقا للقدرة والارادة لان معناه التاثير وحيث لا تأثير فلا اثر والجواب ان معنى
كون العدم مقدورا ان الفاعل ان شاء لم يفعل اي ان شاء ان لا يوجد الشيء لم يوجده او ان لم يشاء
لم يفعل اي ان لم يشاء ان يوجده لم يوجده ولا استحالة في ذلك وانما المستحيل هو ان ان شاء فعل العدم
وهذان الوجهان تنفي كون الموثر قادرا واختيارا كان او غيره وقد ذكرهما بطريق السؤال والجواب
بعد ما قال احتج الحكماء بوجوه الاول ما ذكرنا اولا ولم يذكر غيره ه ان الفاعل للشيء بطريق القدرة والاختيار
ان كان الفعل اولى به من الترك لزم استكماله بالغير وان لم يكن اولى لزم كون فعله عبثا وكلاهما ممتنع
محال على الواجب والجواب انا لا نسلم ان الفعل اذا لم يكن اولى به كان عبثا لم لا يكفي في نفي العبث
كونه اولى في نفس الامر او بالنسبة الى الغير من غير ان يكون تلك الاولوية اولى بالفاعل وان سمي
مثل هذا عبثا نمنع امتناعه على صدوره عن منفع للفاعل فلا يلزم استحالته على الواجب و ان الباري تعالى لو كان قادرا
مختارا لزم انقلاب الممتنع ممكنا او جواز كون الازلي اثرا للقادر وكلاهما محال وجه اللزوم ان اثره
ان كان ممتنعا في الازل وقد صار ممكنا فيما لا يزال فهو الامر الاول وان كان ممكنا وقد اوجده القادر
فهو الثاني لان امكانه في الازل مع الاستناد الى القادر فيه امكان استناده الى القادر مع كونه
في الازل

في المواقف

صف

والجواب منع الملازمة القائلة بجواز ان يكون ممكنا في الازل نظرا الى ذاته ويمتنع وقوعه في الازل نظرا الى
استناده الى الفاعل كالحادث يمكن في الازل لذاته ويمتنع مع حدوثه فلا يلزم جواز الاستناد الى الفاعل
في الازل بل لا معنى لجواز كونه ممكنا في الازل بالذات ولازم استحالته ان اثر البارى تعالى اما واجب الوقوع
او ممتنع الوقوع لانه اما ان يتعلق في الازل وقوعه فيجب او لا فوقوعه ممتنع والاول يلزم الجهل والثانى من الواجب
والممتنع بمقدور كونه والنكتة التركيب في الاول والفعل في الثانى بل كلاهما في كليهما والجواب انه يعلم وقوعه
بقدرته وقبل هذا الوصف لا يتبع في المقدور بل يكفيها **قوله خاتمة** قدرة الله تعالى غير متناهية اى ما
بمعنى انها ليست لها طبع اعتدادية واما بمعنى انها لا تنحصر بحيث يمتنع تعلقها بالآخر وكل عجز ونقص واللى
غراس مخلوقاته ابدية كنعيم الجنان وذلك متعاقب جزئيات لا نهاية لها بحسب القوة والامكان ولان
المقتضى للقادرية هو الذات والمصحح للمقدورية هو الامكان ولا انقطاع لهما وبهذا استدلوا على شمول
قدرة الله تعالى لكل موجود ممكن بمعنى انه يصح تعلقها به وكما توهم عليه انه لم لا يجوز اختصاصها ببعض الممكنات
شرط لتعلق القدرة او مانع منه ومجرد وجود المقتضى والمصحح لا يكفى بدون وجود الشرط وعدم المانع
اجيب بل لانه لما كان الممكنات في قبول الوجود لتختص بالبعض شرائط التعلق وموانع دون البعض وهذا
ضعيف على ما سبق فالاولى التمسك بالنصوص الدالة على شمول قدرته اكثر تعالى مثل والله على كل شيء قدير
قوله وخالف المجوس المنكرون لشمول قدرة الله تعالى طوائف منهم المجوس القائلون بانه لا يقدر على
الشرور حتى خلق الاجسام المؤذية واما الفاعل على ذلك فاعل اخر يسمى عندهم اهرمن لئلا يلزم كون
الواحد خيرا وشريرا وقد عرفت ذلك ومنهم النظام واتباعه القائلون بانه لا يقدر على خلق الجهل والكذب
والظلم وسائر القبائح اذ لو كان خلقها مقدورا له لجاز صدوره عنه واللازم باطل لافضائه الى السفه ان
كان عالما بقبح ذلك وباستغنائه عنه والى الجهل ان لم يكن عالما والجواب لا نسلم قبح شيء بالنسبة اليه كيف
وهو المتصرف في ملكه ولو سلم فالقدرة عليه لا تنافى امتناع صدوره عنه نظرا الى وجود الصارف وعدم
الداعى وان كان ممكنا في نفسه ومنهم عباد واتباعه القائلون بانه لا يقدر على ما علم انه لا يقع لاستحالة
وقوعه بوقوعه في الجهل وكذا ما علم انه يقع لوجوبه والجواب ان مثل هذه الاستحالة والوجوب لا ينافى
المقدورية ومنهم ابو القاسم البلخى المعروف بالكعبى واتباعه القائلون بانه لا يقدر على مثل مقدور العبد
لو حركة جوهرا الى حيز وحركه العبد الى ذلك الحيز لم يتماثل الحركتان وذلك لان فعل العبد اما عبث او سفه
او تواضع بخلاف فعل الرب وفي عبارة المحصل بذل التواضع الطاعة وعبارة المواقف اما طاعة او معصية
او سفه وللتصحيح على ما ينبغى لان السفه وان جاز ان يحمل شاملا للعبث فلا خفاء في شمول المعصية ايضا والجواب
منع الحصر لكثير من المصالح الدنيوية فان بعض المشتمل على المصلحة المحضة او الراجحة طاعة وتواضع مثلا
مع ممنوع بل لو كان فيه امتثال وتعظيم للغير ولهذا لا يتصف به فعل الرب وان اشتمل على المصلحة ولو سلم
الحصر فالمقدور في نفسه حركات وسكنات ويلحقه هذه الاحوال والاعتبارات بحسب قصد العبد وداعيته
ولست من لوازم الماهية فاسقاط ولا يمنع التماثل ومنهم الجبائى واتباعه القائلون بانه لا يقدر على نفس
مقدور العبد لانه لو صح مقدور بين قادرين لصح مخلوق بين خالقين لانه يحصل وقوعه بكل منهما عند تعلق الارادة
لاستوائهما في وجوب حصول الفعل عند خلوص القدرة والداعى وقد عرفت امتناع اجتماع المؤثرين على اثر
واحد والجواب عند نامنع الملازمة بناء على ان قدرة العبد ليست بمؤثرة وسيجيء ان شاء الله تعالى ولو سلم فانما
يتم خلوص الداعى والقدرة لو لم يكن تعليق القدرة او الارادة الالهية مانعا ولو سلم فيجوز ان يكون واقعا
بهما معا

بمعنى الى عدمها لزم ايضا انه يحال ان لا يبطل الامان يطرأ عليها العدم فيحتاج الى الفاعل المعدم

مخالفة

لا بكل منها بلزوم المحال وعند ابى الحسين البصرى منع بطلان اللازم فانا اذا فرضنا التصاق جوهر فردين بكفى انسانين
احدهما جاذب والاخر دافع فان الحركة الحاصلة فيه مستندة الى كل منهما وفيه نظر **قوله** واما شمول قدرته فاتفق
من اختلاف كان في شمول قدرة الله تعالى بمعنى كونه قادرا على كل ممكن سواء تعلق به القدرة والارادة فوجد
ام لا فلم يوجد اصلا او وجد بقدرة مخلوق وعلى هذا الامانة اختلافات العقلاء وممن يجرى مجراهم من القول
بكونه فاعلا مختارا وقد يفسر شمول قدرته بان كل ما يوجد من الممكنات فهو معلول له بالذات او بالواسطة
وبهذا المعنى لا نزاع فيه لاحد من العاقلين بوحدة الواجب واما القادح في كنفه الاستناد ونفاصيلها وان
كل ممكن الى اى ممكن يستند حتى ينتهى الى الواجب وقد يفسر شمول قدرته بان ما سوى الذات والصفات
من الموجودات واقع بقدرته وارادته ابتداء لانه الموثر سواه وهذا اهل الحق من المتكلمين وللعلماء
وتمسكوا بوجوه | النصوص الدالة اجمالا على انه خالق الكل لا خالق سواه وتفصيلا على انه خالق
السموات والارض والظلمات والنور والموت والحياة وغير ذلك من الجواهر والاعراض
ب دليل التوارد وهو انه لو وقع شيء بقدرة الغير وقد عرفت انه مقدور الله تعالى ايضا فلو فرضنا تعلق الارادتين
به معا فوقوعه اما باحدى القدرتين فيلزم الترجيح بلا مرجح واما بهما فيلزم توارد العلتين المستقلتين على
معلول واحد لان التقدير ان كلا منهما مستقل بالايجاد فلا يجوز ان يكون العلة هي المجموع وهذا
بخلاف حركة الجوهر المخصوص الملتصق بكفى جاذب ودافع فانه لا دليل على استقلال كل منهما
بايجاد تلك الحركة على الوجه المخصوص نعم يرد عليه ان قدرة الله تعالى اكمل فيقع بها ويضمحل قدرة العبد
ج دليل التمانع وهو انه لو وقع شيء باى فرد الغير وفرضنا تعلق قدرة الله تعالى وارادته بضد ذلك الشيء في
حال اى فرد الغير كان الشيء حركة جسم وسكونه في زمان بعينه فان وقع الامران جميعا لزم اجتماع الضدين
وان لم يقع شيء منهما لزم عجز البارى وتخلف المعلول عن تمام العلة وخلو الجسم عن الحركة والسكون وان
وقع احدهما لزم الترجيح بلا مرجح وفيه ما قد عرفت لا لانه بمعنى كون قدرته اكمل انها اشمل اى اكثر
اى واوا واثر لهذا التفاوت في المقدور المخصوص بل انه القادر الله على السواء الا ان يقول
بل بمعناه انها اقوى وابتدا بانه اقرب يرجح على قدرة العبد ويظهر اثرها **قوله** وخالف الفلاسفة
القولين انه لا موثر في الوجود سوى الله تعالى مذهب البعض من اهل السنة كالاشاعرة ومن يجرى مجراهم
وخالف فيه اكثر الفرق من المليين وغيرهم فذهبت الفلاسفة الى ان الصادر عنه بلا واسطة هو
العقل الاول وهو مصدر العقل ونفس وفلك وهكذا ترتب المعلولات مستندا بعضها الى البعض
فالفاعل للافلاك عقول وحركاتها نفوس وللحوادث بعض من المبادى او الصور او العقول
بتوسط الحركات وللافعال المعدنيات صورها النوعية وللافعال النبات والحيوان نفوسها والحاصل
ان اكثر الممكنات عندهم موثرات وذهب الصابئون والمنجمون بالمعنى كل ما يقع في عالم الكون و
الفساد من الحوادث والتغيرات مستند الى الافلاك والكواكب بما لها من الاوضاع والحركات
والاحوال والاتصالات وغاية تمسكهم في ذلك هو الدوران اعنى ترتب الحوادث على هذه
الاحوال وجودا وعدما وهو لا يفيد القطع بالعلية لجواز ان يكون شروطا او معلولات علة واحدة او
نحو ذلك كيف وكثيرا ما يظهر التخلف بطريق المعجزات والكرامات كيف وبنى علومهم على بساطة الافلاك
والكواكب استطالة وحركاتها على نهج واحد وهو ينافي ما ذهبوا اليه من اختلاف احوال البروج والدرجات
وانتسابها الى الكواكب وغير ذلك من التفاصيل والاختصاصات وما يبطل الدوران زعم

واحد ام

ووجود الوسائط

مذهبهم

اقول لا فرق بين مذهب الفلاسفة في هذا القول الا ان الاشاعرة قائلون باستناد الجميع الى الله ابتداء والفلاسفة لا يقولون بالاستناد الابتدائى الا في العقل الاول فقط والباقى بوسائط وشروط وبالجملة الفلاسفة باسرهم متفقون على انه تعالى مطلق وهو الواجب تعالى وبالوسائط يحصل الترتيب في المعلولات والافعال المذكورة انما هو من قبيل الاستناد الى الشروط لا الى العلة الحقيقية كذا في شرح المواقف

الطبيعيون ان حوادث هذا العالم مستندة الى امتزاج العناصر والقوى والكيفيات الحاصلة بذلك ثم الظاهر
ان ما نسب القدماء الى المنجمين والطبيعيين هو مذهب الفلاسفة الا انهما لم يعرف مذهب الفريقين في
مبادي الافلاك والعناصر واثبات العقول والنفوس وكون البارى موجبا او مختارا فجعل كلا منهما
فرقة من اهل الدين واما من المسلمين فالمعتزلة اسندوا الشرور والقبائح الى الشيطان وهو قريب
من مذهب القائلين بالنور والظلمة واسندوا الافعال الاختيارية للانسان وغيره من الحيوانات اليهم
وهو قريب من خلق الاعمال وسيأتي قال الشارح العلامة والمعتزلة لا يقولون بالقدرة فلا معنى لعدهم من
اهل الفن وشمولها قلت المراد بالقدرة ههنا القادرية اى كونه قادرا ولا خلاف للمعتزلة في ذلك
وكذا للفلاسفة لكن بمعنى لا ينافي الايجاب على ما قيل ان القادر هو الذى يصح ان يصدر عنه الفعل وان
لا يصدر وهذه الصحة هي القدرة وانما يترجح احد الطرفين على الاخر بانضياف وجود الارادة او
عدمها الى القدرة وعند اجتماعهما يجب حصول الفعل وارادة الله تعالى علم خاص وعلمه وقدرته ازليان
غير زائدين على الذات فلذا كان العالم قديما والصانع موجبا بالذات والحق ان هذا قول
بالقدرة والارادة لفظا لا معنى قوله المبحث الثالث في انه عالم اتفق عليه جمهور العقلاء والمشهور من
استدلال المتكلمين وجهان الاول انه فاعل فعله محكما متقنا وكل من كان كذلك فهو عالم اما الكبرى
فبالضرورة وينبه عليه ان من رأى خطوطا مليحة او سمع الفاظا فصيحة تنبئ عن معان دقيقة واغراض
صحيحة علم قطعا ان فاعلها عالم واما الصغرى فلما ثبت من انه خالق للافلاك والعناصر بما فيها من
الاعراض والجواهر وانواع المعادن والنبات واصناف الحيوانات على اتساق وانتظام واتقان
واحكام تحار فيه العقول والافهام ولا تفي بتفاصيلها الدفاتر والاقلام على ما يشهد بذلك علم الهيئة
وعلم التشريح وعلم الآثار العلوية والسفلية وعلم الحيوان والنبات مع ان الانسان لم يؤت من
العلم الا قليلا ولم يجد الى الكثير سبيلا فكيف اذا رقى سلالم عالم الروحانيات من الارضيات والسموات
والى هذا يشير كلام الحكماء من المجردات ان في خلق السموات والارض واختلاف الليل والنهار وما
انزل الله من السماء من ماء فاحيا به الارض بعد موتها وبث فيها من كل دابة وتصريف الرياح والسحاب
المسخر بين السماء والارض لآيات لقوم يعقلون قال الشارح ان اريد الانتظام والاحكام من كل وجه
بمعنى ان هذه الآثار مرتبة ترتيبا لا اختلال فيه اصلا وملائمة للمنافع والمصالح المطلوبة منها بحيث لا يتصور ما
هو اوفق منه واصلح فظاهر انها ليست كذلك بل الاشياء مخلوطة بالشرور والآفات وان اريد في الجملة ومن
بعض الوجوه فيتحقق في آثار المؤثرات من غير العقلاء ايضا كلها كذلك وايضا قد اسند جمع من العقلاء الحكماء
عجائب خلق الحيوان وتكون تفاصيل الاعضاء الى قوة عادمة الشعور سموها المصورة فكيف يصح دعوى
كون الكبرى ضرورية قلت المراد استكمال الافعال والآثار على لطائف الصنع وبدائع الترتيب
وحسن الملائمة للمنافع والمطابقة للمصالح على وجه الكمال وان اشتمل بالعرض على نوع من الخلل وجاز
ان يكون فوقه ما هو اكمل والعلم بان مثل ذلك لم يصدر الا عن العالم ضروري سيما اذا تكرر ويكثر
وخفاء الضرورة على بعض العقلاء جائز وما قال الا ان يكون الظن مدفوع بالتكرر والتكثر وبان ما يقع
على اثبات عقيدة التصور الشيء انه فاعل بالقصد والاختيار لما قرر ولا مصورة لكن لا الا العلم
بالمقصود فان قيل قد يصدر عن الحيوانات العجم بالقصد والاختيار افعال متقنة محكمة من ترتيب مساكنها
وتدبير معاشها كالنحل والعنكبوت وكثير من الوحوش والطيور على ما هو في الكتب مسطور وهذا من

الناس مشهور مع انها ليست من اولى العلم قلت لو سلم ان موجد هذه الآثار هو هذه الحيوانات فلا يجوز ان
يكون فيها من العلم قدر ما تهتدى الى ذلك بان يخلقها الله تعالى عالمة بذلك او يلهمها هذا العلم حين ذلك الفعل
ثم المحققون من المتكلمين على ان طريق القدرة والاختيار اوكد واوثق من طريق الاتقان والاحكام
لان عليها سؤال الاحتياج وسوغ ان لا يجوز ان يوصف البارى موجودا مستندا اليه تلك الافعال المتقنة المحكمة
ويكون له العلم والقدرة ويرجع بان ايجاد مثل ذلك الموجود وايجاد العلم والقدرة فيه يكون
ايضا فعلا محكما بل احكم فيكون فاعله عالما لانه لا يتم الا ببيان انه فاعل مختار اذ لا يتأتى الا اثبات عن غير
قصد لا دلالة على العلم فيرجع طريق الاتقان الى طريق القدرة مع انه كاف في اثبات المطلوب وقد تمسك
في كونه عالما بالادلة السمعية من الكتاب والسنة والاجماع ويرد عليه ان التصديق بارسال الرسل وانزال
الكتب يتوقف على التصديق بالعلم والقدرة فيدور وربما يجاب بمنع التوقف فانه اذا ثبت صدق
الرسل بالمعجزات حصل العلم بكل ما اخبروا به وان لم يخطر بالبال كون المرسل عالما والظاهر ان
هذا مكابرة نعم يتجه ذلك في بعض الكلام على ما صرح به الامام قوله وعند الفلاسفة اوردوا من
الاستدلال على علم البارى وجهان الاول انه مجرد اى ليس بجسم ولا جسماني وماديا وكل مجرد عاقل
اى عالم بالكليات لما ومعنى الاشارة اليه في مباحث المجردات من ان التجرد يستلزم التعقل وبيانه
ان التجرد يستلزم امكان المعقولية لان المجرد برئ عن شوائب المادة واللواحق الغريبة وكل ما هو كذلك
لا يحتاج الى عمل يعمل به حتى يصير معقولا فان لم يعقل كان ذلك من جهة القوة العاقلة لا من جهته و
امكان المعقولية يستلزم امكان المصاحبة بينه وبين العاقل اياه وهذا الامكان لا يتوقف على حصول
المجرد في جوهر العاقل لان حصوله فيه نفس المصاحبة فيتوقف امكان المصاحبة على حصول المجرد
فيه توقف امكان الشيء على وجوده المتأخر عنه وهو محال فاذن المجرد سواء وجد في العقل او في الخارج
يلزمه امكان مصاحبة المعقول ولا معنى للتعقل الا المصاحبة فاذن كل مجرد يصح ان يعقل غيره وكل
ما يصح للمجرد يجب ان يكون بالفعل لبراءته عن ان يحدث فيه ما هو بالقوة لان ذلك شأن الماديات ولا
خفاء في ضعف بعض المقدمات وفي انه لو صح ان مصاحبة المجرد للمعقولات في الوجود تعقل لها
لكفى ذلك في اثبات المطلوب من غير احتياج الى سائر المقدمات الثاني انه عالم بذاته لانه لا معنى لتعقل
المجرد ذاته سوى حضور ذاته عنده بمعنى عدم غيبته عنه لاستحالة حصول المثل لكونه اجتماع المثلين
وهذا القدر وان كان منفيا على اصولهم كاف في اثبات كونه عالما في الجملة الا انهم حاولوا اثبات علمه
بما سواه ايضا لانه عالم بذاته التي هي مبدأ الممكنات لما ذكرنا والعالم بالمبدأ اعنى العلة عالم بذى
المبدأ اعنى المعلول لان العلم بالشيء يستلزم العلم بلوازمه والعلة ومعنى انه لا يعقل بدون المعلول بل
المعلول بعينه وما في مثل المعلولات كلها من لوازم الذات واعترض بان اللازم الذات ولو
كان بلا وسط في الثبوت لا يجب ان يكون لازما بينا يلزم من تعقل الذات تعقله كتساوي الزوايا
الثلث للقائمتين للمثلث ولو وجب ذلك لزم من العلم بالشيء العلم بجميع لوازمه القريبة والبعيدة لاستمرار
الانتقال من لازم الى لازم واجيب بان الكلام في العلم التام اعنى العلم بالشيء بما له في نفسه ولا شك
ان علم البارى بذاته كذلك قوله وقيل لا يعلم ذاته القائلون بانه ليس بعالم اصلا تمسكوا بوجهين
احدهما انه لا يصح علمه بذاته ولا بغيره اما الاول فلان العلم اضافة او صفة ذات اضافة واما ما كان
تقتضي اثنينية وتغايرا بين العالم والمعلوم فلا يعقل في الواحد الحقيقي واما الثاني فلانه لو حصل

كثرة في الذات الاحدية من كل وجه لان العلم باحد المعلومين غير العلم بالآخر للقطع بجواز العلم بهذا مع الذهول
عن الآخر ولان العلم صورة مساوية للمعلوم مرتسمة في العالم او هو نفس الارتسام ولا خفاء في ان
صور الاشياء المختلفة مختلفة فيلزم بحسب كثرة المعلومات كثرة الصورة في الذات وما سماها العلم
مغاير للذات لما سبق من الادلة فيكون ممكنا معلولا له ضرورة امتناع احتياج الواجب في صفاته
وكمالاته الى الغير فيلزم كون الشيء قابلا وفاعلا وهو محال واجيب عن الوجه الاول اولا بعد تسليم
لزوم التغاير على تقدير كون العلم صفة زائدة بان تغاير الاعتبار كاف كما عرفنا فيما سبق على
ما سبق في بحث العلم لا التغاير الاعتباري انما هو بالعالمية والمعلومية وهو فرع حصول العلم
فلو توقف حصول العلم على التغاير لزم الدور واما ثانيا فبالنقض بعلمنا بانفسنا لو كانت النفس واحدة
من كل وجه كالواجب وهو ممنوع فيجوز كونها عالمة من وجه معلومة من وجه لانا نقول انما يلزم الدور
لو كان توقف العلم على التغاير توقف سبق احتياج وهو ممنوع بل معناه انه لا ينفك عن العلم كما لا ينفك
المعلول عن علته والمراد بالنقض ان النفس تعلم ذاته التي هي عالمة لا ان يكون العالم شيئا والمعلوم
شيئا آخر وثانيا بان علمه ليس الا تعلقا بالمعلوم من غير ارتسام صورة في الذات فلا كثرة الا في
التعلقات والاضافات وبحث عليه ما ذكره بعض المتأخرين ان حصول الاشياء له حصول للفاعل
وذلك بالوجوب وحصول الصور المعقولة لنا حصول للقابل وذلك بالامكان ومع ذلك فلا يستدعي
صورا مغايرة لها فانك تعقل شيئا بصورة تتصورها او تستحضرها فهي صادرة عنك بمشاركة ما من غيرك وهو
الشيء الخارجي ومع ذلك فانك لا تعقل تلك الصورة بغيرها بل كما تعقل ذلك الشيء كذلك تعقلها ايضا
بنفسها من غير ان تتضاعف الصور فيك واذا كان حالك مع ما يصدر عنك بمشاركة غيرك هذه الحال
فما ظنك بحال من يعقل ما يصدر عنه لذاته من غير مداخلة الغير فيه ليس كونك محلا لتلك الصور شرطا
في تعقلك لها فانك تعقل ذاتك بدون ذلك بل المعتبر حصول الصورة لك حالة كانت او غير حالة
والمعلولات الذاتية للعاقل الفاعل لذاته حاصلة له من غير حلول فيه فهو عاقل اياها من غير ان يكون
حالة فيه على ان كثرة الصفات في الذات لا تمتنع عندنا بل عند الفلاسفة واما ثالثا واجيب عن الثاني
بمنع استحالة كون الواحد قابلا وفاعلا قوله وبانه علم الله تعالى غير متناه يعني انه لا يقطع ولا ينحصر
لا يتعلق بالمعلوم بل يحيط بما هو غير متناه كالاعداد والاشكال ونعيم الجنان وشامل لجميع الموجودات والمعدومات
الممكنة والممتنعة وجميع الكليات والجزئيات اما سمعا فلمثل قوله تعالى والله بكل شيء عليم عالم الغيب والشهادة
لا يعزب عنه مثقال ذرة يعلم خائنة الاعين وما تخفي الصدور يعلم ما يسرون وما يعلنون الى غير ذلك
واما عقلا فلان المقتضي للعالمية هو الذات اما بواسطة المعنى اعني العلم على ما هو رأي الصفاتية
او لا بواسطة على ما هو رأي النفاة والمعلومية امكانها وتستوي الذات الى الكل على السوية فلو اختص علمه
بالبعض دون البعض لكان لمخصص وهو محال لامتناع احتياج الواجب في صفاته وكمالاته للمنافاة
الوجوب والغنى المطلق والمخالفون في شمول علمه منهم من قال يمتنع علمه بعلمه والا لزم اتصافه بما
لا نهاية له من العلوم وهو محال لان كل ما هو موجود بالفعل فهو متناه على ما مر مرارا ورد اللزوم
انه لو كان جائزا لكان حاصلا بالفعل لانه مقتضى ذاته ولان الخلو عن العلم الجائز عليه جهل ونقص
ولانه لا يتصف بالحوادث وينقل الكلام الى العلم بهذا العلم وهكذا الى ما لا يتناهى لانا نقول علمه ذاته
ولو سلم فالعلم بالعلم نفس العلم لانا نقول اما امتناع كون العلم نفس الذات فقد سبق واما امتناع

كون العلم بالعلم نفس العلم فلان الصورة المساوية لاحد المتغايرين تغاير الصورة المساوية للمتغاير الآخر
ولان التعلق بهذا تغاير التعلق بذاك والجواب ان العلم صفة واحدة لها تعلقات مع اعتبارات
عقلية لا موجودات عينية ليلزم المحال ولا يلزم من كونه اعتبارا عقليا ان لا يكون الذات عالما والشيء
معلوما في الواقع لما عرفت من ان انتفاء مبدأ المحمول لا يوجب انتفاء الحمل على ان مغايرة العلم بالشيء
للعلم بالعلم انما هي بحسب الاعتبار فلا يلزم كثرة الاعيان الخارجية فضلا عن لا تناهيها وبهذا يندفع
الاستدلال بهذا الاشكال على نفي علمه بذاته بل بشيء من المعلومات واجاب الامام بان هذه امور
غير متناهية لا آخر لها والبرهان انما قام على ما لا اول لها ومنهم من قال لا يجوز علمه بما لا نهاية له اما
اولا فلان كل معلوم يجب كونه ممتازا ومضبوطا ولا شيء من غير المتناهي كذلك لان المتميز عن الشيء منفصل عنه
محدود بالضرورة واما ثانيا فلانه يلزم صفات غير متناهية هي العلوم لما عرفت من تعدد العلوم
بتعدد المعلومات والجواب عن الاول انا لا نسلم ان كل متميز عن غيره يجب ان يكون متناهيا وان انفصاله
عن الغير بحيث يكون ذلك كيف ولا معنى للانفصال عن الغير الا مغايرته وعن الثاني ما سبق واجاب
الامام عن الاول بان المتميز كل واحد منها وهو متناه واعترض بانه اذا كان غير المتناهي معلوما يجب
ان يكون متميزا ولا يفيده تميز كل فرد والجواب انه لا معنى للعلم بغير المتناهي الا العلم باحاده وبهذا
يندفع الاشكال بانه معلومية الكل اي جميع الموجودات والمعلومات بانه لا شيء بعد الجميع يعقل تميزه عنه
ودفعه بان تميز المعلوم انما هو عند ملاحظة الغير والشعور به بخلاف الا غير لا يلزم التميز ولو سلم فيكفي التميز
عن الغير الذي هو كل واحد من الاحاد ومنهم من قال يمتنع علمه بالمعدوم لان كل معلوم متميز ولا شيء
من المعدوم بمتميز والجواب منع الصغرى ان اريد التميز بحسب الخارج والكبرى ان اريد التميز بحسب الذهن
ومن المخالفين من لم يجوز علمه بذاته ومنهم من لم يجوز علمه بغيره تمسكا بالشبه المذكورة لنفي العلم مطلقا قوله
والفلاسفة في العلم بالجزئيات المشهور من مذهبهم انه يمتنع علمه بالجزئيات على وجه كونها جزئيات
اي من حيث كونها زمانية يلحقها التغير لان تغير المعلوم يستلزم تغير العلم وهو على الله تعالى محال في ذاته
وصفاته واما من حيث انها غير متعلقة بزمان فيعقلها تعقلا بوجه كلي لا يلحقه التغير فالله تعالى يعلم جميع
الحوادث الجزئية وازمنتها الواقعة هي فيها لا من حيث ان بعضها واقع الآن وبعضها في الزمان
الماضي وبعضها في الزمان المستقبل ليلزم تغيره بحسب تغير الماضي والحال والمستقبل بل علما ثابتا
ابد الدهر غير داخل تحت الازمنة مثلا يعلم ان القمر يتحرك كل يوم كذا درجة والشمس كذا درجة فيعلم انه
يحصل لها مقابلة يوم كذا وينخسف القمر او اول الحمل مثلا وهذا العلم ثابت له حال المقابلة وقبلها وبعدها
ليس فيه علم كان ويكون بل هي حاضرة عنده هي او فانها ازلا وابدا واما تعلقه بالازمنة
علوما فالحاصل ان تعلق العلم بالمتغير لا يلزم ان يكون زمانيا ليلزم تغيره وقال
الامام ان اللائق باصولهم ان الجزئي ان كان متغيرا او متشكلا يمتنع ان يتعلق به علم الواجب
لما يلزم في الاول من تغير العلم وفي الثاني من الافتقار الى الآلة الجسمانية وذلك كالاجرام الفلكية فانها
متشكلة وان لم تكن متغيرة في ذواتها وكالصور والاعراض فانها متغيرة وكالاجرام الكائنة الفاسدة
فانها متغيرة ومتشكلة واما ما ليس بمتغير ولا متشكل كالذات الواحدة وذوات المجردات فلا يستحيل
بل يجب العلم به على ما تقرر عند الحكماء من انه عالم بذاته التي هي مبدأ للعقل الاول بالذات ولا شك ان
كلا منها حسن والعجب من اصحاب الفلاسفة انه لو علم ان زيدا يدخل الدار غدا فاذا دخل زيد الدار في
الغد

فان من العلم بي انه معنى انه يعلم ان زيدا دخل غدا او هو جهل لكونه غير مطابق للواقع وان زال وحصل العلم بانه
دخل لزم تغير العلم الاول من الوجود الى العدم والثاني من العدم الى الوجود وهو على القديم محال
لا يقال كما ان الاعتقاد الغير المطابق جهل كذا الخلو عن الاعتقاد المطابق لما هو واقع لانا نقول
لو سلم فانما لم يعلمه على وجه كلي والجواب ان من الجزئيات ما لا يعقل كذات البارئ وصفاته الحقيقية
عند من يثبتها وكذوات العقول فلا يساوي الدليل وتخصيص الحكم بالبعض على ما يشير اليه كلام الامام
انما يصح في القواعد الشرعية دون العقلية ولما امكن التفصي عن هذا بانه يجوز ان يكون المدعى العام
هو انه لا يعلم شيئا من المتغيرات او ان يبينوا الامتناع في الجزئيات المتغيرة بهذا الدليل وفي غير المتغيرة
بدليل اخر او ان يقصد ابطال كلام الخصم وهو انه عالم بجميع الجزئيات على وجه الجزئية اعتمد الجمهور في
الجواب على منع الملازمة مستندا بان العلم اما اضافة او صفة ذات اضافة وتغير الاضافات لا يوجب
تغير المضاف اليه كالقديم بانه قبل الحادث او لم يوجد الحادث ومعه اذا اوجد وبعده اذا فني من
غير تغير في ذات العالم فعلى تقدير كون العلم اضافة لا يلزم من تغير المعلوم الا تغير العلم دون الذات
وعلى تقدير كونه صفة ذات اضافة لا يلزم تغير العلم فضلا عن الذات اجاب كثير من المعتزلة واهل
السنة بان علم الله تعالى بان النبي سيحدث هو نفس علمه بانه حدث للقطع بان من علم ان زيدا يدخل الدار
غدا واستمر على هذا العلم الى يوم الغد علم بهذا العلم انه دخل الدار من غير افتقار الى علم مستانف فكذا
هذا لا تغير الا في العالمية التي اثبتها المعتزلة والتعلق الذي اثبته الصفاتية واما الكلام على الحكيم فانه لا
يتم ومرجع هذا الجواب الى ما سبق من كون العلم او العالمية غير الاضافة او لا يستلزم تغير الاضافة
تغير المضاف اليه ولهذا اوضحوا هذا المدعى بان العلم لو تغير بتغير المعلوم لتكثر بتكثره ضرورة فيلزم كثرة
الصفات بل لا تناهيها بحسب لا تناهي المعلومات وبان العلم صفة يتجلى بها المعلومات بمنزلة مرآة
ينكشف بها الصور فلا يتغير بتغير المعلوم كما لا يتغير المرآة بتغير الصورة وبانه صفة يعرض لها اضافات
وتعلقات بمنزلة انسان جلس زيد عن يساره ثم قام فجلس عن يمينه فانه يصير متيامنا لزيد بعد ما كان
متياسرا له من غير تغير فيه اصلا وظاهر ان هذا لا يتم على القول بكون العلم تعلقا بين العالم والمعلوم
مع ما يراه جمهور المعتزلة ولهذا ابى ابو الحسين البصري بوجوه الاول انا نقطع بان من علم ان زيدا سيدخل
البلد غدا وجلس مستمرا على هذا الاعتقاد الى الغد من غير علم بحيث لم يعلم دخول الغد فانه لا يعلم
حال دخول زيد ولو كان العلم بانه سيدخل يستلزم العلم بانه دخل لوجب ان يحصل هذا العلم في هذه
الصورة وما دام لم يحصل لم يكن الحق ان العلم بانه دخل علم بالتة متولد من العلم بانه سيدخل غدا ومن العلم
بوجود الغد وثانيهما ان متعلق العلم الاول هو انه سيدخل وشرطه عدم الدخول ومتعلق العلم الثاني انه دخل
وشرطه وجود الدخول واختلاف [illegible] ان الاختلاف احد المختلفين او الصورة المطابقة له وكذا المشروط باحد المتنافيين
مغاير للمشروط بالاخر وثالثها ان كلا من العلمين قد يحصل بدون الاخر كما اذا علم ان زيدا سيقدم البلد
لكن غدا ولم يعلم انه قدم وكما اذا علم انه قدم من غير سابقة علم له بانه سيقدم فالحق ان العلمين متغايران
والتغير في الاضافة او العالمية لا يقدح في قدم الذات ومن المعتزلة من سلم تغاير العلمين ومنع تغيرهما
وقال تعلق عالمية البارئ بعدم دخول زيد يوم الجمعة وبدخوله يوم السبت تعلقان مختلفان ازليان لا
يتغيران اصلا فانه في يوم الجمعة يعلم دخوله في السبت وفي السبت يعلم عدم دخوله في الجمعة غاية الامر انه يكون
التعبير عن العدم في الحال والوجود في الاستقبال بسيوجد وبعد الوجود لا يكن وهذا تفاوت في [illegible]

مغاير للاضافة الاخرى او العدم المطابقة له صح

لا يقدح في العالمية وكذا عالميته بعدم العالم في الازل لا تغير بوجود العالم فيما لا يزال قال [illegible] الكلام في العلم بالعالم في الازل
والاضافة في ان يتعلق عالميته بهذه النسبة وهو انه يحصل له الدخول يوم السبت والعالم الموجود فيما لا يزال الوجود
يوم السبت وفيما لا يزال كان جهلا لا تبقى متعلقة الذي هو النسبة الاستقبالية [illegible] المنع فانه ولكن
التعلق حال عدمه بانه سيوجد وهو النسبة اليها والجهل هو ان يحصل التعلق حال وجوده بانه سيوجد
وهو غير التعلق الباقي والحاصل ان التعلق بالعدم في حالة معينة والوجود في حالة اخرى باق ازلا وابدا
لا ينقلب جهلا اصلا فعلم البارئ تعالى في الازل بوجوده فيما لا يزال وفنائه بعد ذلك ويوم القيامة
ايضا يعلم كذلك من غير تغير اصلا وهذا الكلام يدفع اعتراض الامام بان البارئ تعالى اذا اوجد العالم
وعلم انه موجود في الحال فاما ان يبقى علمه في الازل بانه معدوم في الحال فيلزم الجهل والا فيلزم التغير لان
ما ليس [illegible] واما ان يزول فيلزم زوال القديم وقد تبين بانه ما ثبت قدمه امتنع عدمه قوله والتزم بعض

عدم العالم في الازل صح

وذهب ابو الحسين الى ان علم البارئ بالجزئيات تغير بتغيرها ويحدث بعد وجودها ولا يقدح ذلك في قدم الذات
كما هو مذهب جهم بن صفوان وهشام بن الحكم من القدماء وهو انه في الازل انما يعلم الماهيات والحقائق
واما التصديقات اعني الاحكام بان هذا قد وجد وذاك قد عدم فانما يحدث فيما لا يزال وكذا تصور الجزئيات
الحادثة واحتج بان العلم بالشيء شرط [illegible] فلا يحصل قبل وجوده ولا يبقى بعد فنائه ولا امتناع في
اتصاف الذات بعلوم حادثة هي تعلقات واضافات ولا في حدوثها مع كونها مستندة الى القديم [illegible]
الحادث دون الاستمرار لكونها مشروطة بشروط حادثة واما اعتراض الامام بان كل صفة يفرض للواجب
فذات الواجب اما ان يكفي في ثبوتها او انتفائها فيلزم دوام ثبوتها او انتفائها بدوام الذات من غير تغير واما
ان لا يكفي فيتوقف ثبوتها او انتفاؤها على امر منفصل والذات لا ينفك عن ثبوت تلك الصفة او انتفائها
الموقوف على ذلك الامر فيلزم توقف الذات عليه لان الموقوف على الموقوف على الشيء موقوف على ذلك الشيء
فيلزم امكان الواجب لان الموقوف على الممكن اولى بان يكون ممكنا ففي غاية الضعف لان ما لا ينفك عن الشيء
لا يلزم ان يكون متوقفا عليه كما في وصف زيد مع وجود عمرو او عدمه الى غير ذلك مما لا يحصى وقد يستدل على
علمه بالجزئيات بان الخلو عنه جهل ونقص وبان كلا من المطيع والعاصي يلجأ اليه في كشف الملمات ودفع
البليات ولولا انه مما يشهد به فطرة جميع العقلاء لما كان كذلك وبان الجزئيات مستندة الى الله تعالى ابتداء او
بوسط وقد اعترف الحكماء على انه عالم بذاته وان العلم بالعلة يوجب العلم بالمعلول قوله المبحث الرابع اتفق
المتكلمون والحكماء وجميع الفرق على اطلاق القول بانه مريد وشاع ذلك في كلام الله تعالى وكلام الانبياء
ودل عليه ما ثبت من كونه تعالى فاعلا بالاختيار لان معناه القصد والارادة مع ملاحظة الطرف الاخر فكان
المختار ينظر الى الطرفين ويميل الى احدهما والمريد ينظر الى الطرف الذي يريده لكن كثر الخلاف في معنى
ارادته فعند [illegible] صفة زائدة على الذات قائمة بها على ما هو شأن سائر الصفات الحقيقية وعند الجبائية صفة
زائدة قائمة لا بمحل وعند الكرامية صفة حادثة قائمة بالذات وعند ضرار نفس الذات وعند النجار صفة سلبية
هي كون الفاعل ليس بمكره ولا ساه وعند الفلاسفة العلم بالنظام الاكمل وعند الكعبي ارادته لفعله تعالى
العلم به ولفعل غيره الامر به وعند المحققين من المعتزلة هي العلم بما في الفعل من المصلحة ثم تمسك اصحابنا بان تخصيص
بعض الاضداد بالوقوع دون البعض وفي بعض الاوقات دون البعض مع استواء نسبة الذات الى الكل
لا بد ان يكون لصفة شأنها التخصيص لامتناع التخصص بلا مخصص وامتناع احتياج الواجب في فاعليته الى
المنفصل وتلك الصفة هي المسماة بالارادة وهو معنى واضح غير العلم مغاير للعلم والقدرة وسائر
الصفات

فان التخصيص والترجيح لاحد طرفي المقدور من الفعل والترك على الآخر ونبه على مغايرتها للقدرة ان شأن القدرة
التأثير على السواء لكلا طرفيها وللعلم ان يتعلق العلم بنسبته الى الكل على السواء والعلم بما فيه من المصلحة او بانه
سيوجد في وقت كذا سابق على الارادة والعلم بوقوعه تابع للوقوع المتأخر عنها وفيه بحث اخر كلام
الخصم سبق العلم بانه يوجد في وقت كذا على الارادة كذلك ولا تأخر علمه بوقوعه حالا عن ارادته الوقوع
حالا وما يقال ان العلم تابع للوقوع معناه انه يعلم الشيء كما يقع وان المعلوم هو الاصل في التطابق
لانه مثال وصورة له لا بمعنى تأخره عنه في الخارج البتة والحق ان مغايرة الحالة التي نسميها بالارادة للعلم
والقدرة وسائر الصفات ضروري وهم يعترفون بها وبزيادتها على الذات بمثل طريق العلم والقدرة وقد
يورد عليها اشكالات أ ان نسبة الارادة اذا كانت الى الفعل والترك في جميع الاوقات على السواء اذ لو
اختص تعلقها بالطرف الآخر وفي الوقت الآخر لزم نفي القدرة والاختيار واذا كانت على السواء فتعلقها بالفعل
دون الترك وفي هذا الوقت دون غيره يفتقر الى مرجح ومخصص لامتناع وقوع الممكن بلا مرجح كما ذكرتم ويلزم
تسلسل الارادات والجواب انها تتعلق بالمراد لذاتها من غير افتقار الى مرجح آخر لانها صفة شأنها
التخصيص والترجيح ولو تساوت بلا مرجح وليس هذا من وقوع الممكن بلا موجد وترجيح بلا مرجح في شيء
فان قيل مع تعلق الايقاع لا يبقى التمكن من الترك وينتفي الاختيار قلنا قد مر ان الوجوب
بالاختيار محقق الاختيار ب ان الايقاع لا يبقى بعد الايجاد ضرورة فيلزم زوال القدم وهو محال
والجواب انها صفة لا تتعلق بالفعل وما تتعلق لذاتها تخصيص ما تعلقت به وترجيحه وعند وقوع المراد
يزول تعلقها الحادث وهذا مبني على ما يقال انها لا تكون بعد وجود المراد ويلزم من قدمها قدم المراد فيلزم قدم
العالم على ان قدم المراد لا يوجب قدم العالم لان معناه ان يريد الله تعالى في الازل ايجاد العالم واحداثه
في وقته فيشكل بانه لا زمان الا ان يجعل امرا متعددا الا بمعنى في الاعيان قلنا لكن نتردد في الاثر
الذي هو المراد كالعالم مثلا بانه اما لازم للايقاع فيلزم قدمه او لا فيكون مع الايقاع جائز الوجود والعدم
فلا يكون الايقاع مرجحا قلنا هو جائز الوجود والعدم بالنظر الى نفس الايقاع والايقاع تعلقها
بالوجود فالوجود مترجح بلا لازم وقد يمنع استحالة زوال القدم وهو مدفوع بما سبق من البرهان وان الاستدلال
بانه يعلم في الازل ان العالم معدوم سيوجد وبعد الايجاد لا يبقى ذلك التعلق الازلي مدفوع بما عرفت
في المعرفة ان ج ان متعلق الارادة اما ان يكون اولى فيلزم استكماله بالغير او لا فيلزم العبث
والجواب بما مر في بحث القدرة قوله وحدوثها شرع في مذاهب المبطلين فمنها قول الكرامية ان
الارادة الله تعالى حادثة قائمة بذاته وهو ظاهر البطلان لما مر من استحالة قيام الحوادث بذات الله تعالى ولان صدور الحادث
من الواجب لا يكون الا بالاختيار فيتوقف على الايقاع ويلزم الدور او التسلسل فان قيل استناد
الصفات الى الذات انما هو بطريق الايجاب دون الاختيار فلم لا يجوز ان يكون البعض منها موقوفا على شرط
حادث فيكون حادثا قلنا لما يلزم من تعاقب حوادث لا بداية لها وقد بينا استحالته ولان تلك الشروط
ان كانت صفات للباري فيلزم حدوثه لان ما لا يخلو عن الحوادث حادث اولا فيلزم افتقاره في صفاته وكمالاته الى
الغير ومنها قول اكثر المعتزلة ان الارادة حادثة قائمة بغيرها لا بمحل وبطلانه ضروري فان ما لا يقوم بنفسه لا
يكون صفة وهذا اولى من ان يقال ان العرض لا يقوم الا بمحل للاطباق على ان صفات الباري ليست
من الاعراض ومن كلام بعض المعتزلة ان العرض نفسه ليس بضروري بل استدلالي فكيف [illegible] الا
هو استحالة قيامه بنفسه وعدمه [illegible] ومنها قول الحكماء ان ارادة الله تعالى وسموها العناية الكلية

البصرة ح

هو تمثل نظام جميع الموجودات من الازل الى الابد في علمه الانيق على هذه الموجودات مع الاوقات المترتبة
غير المتناهية التي تحدث ويليق ان يقع كل موجود منها في واحد من تلك الاوقات قالوا وهذا هو المقتضي لافاضة
ذلك النظام على وجه الترتيب والتفصيل اذ لا يجوز ان يكون صدوره عن الواجب وعن العقول المجردة بقصد
وارادة ولا بمحض طبع ولا على سبيل الاتفاق والجزاف لان العلة العالية لا تفعل لغرض في الامور السافلة
فلا صدور لها الا بمحض العناية بمعنى ما نسميه الارادة وقد عرفت مرادهم باحاطة علم الله تعالى بالكل وانه على
الاوجه الكلي ومنها قول النجار من المعتزلة ان ارادة الله تعالى كونه غير مكره ولا ساه ومنها قول الكعبي وكثير
من المعتزلة البغداديين ان ارادته لفعل نفسه علمه به او كونه غير مكره ولا ساه ولفعل غيره هو الامر حتى ان الكفر
مأمور به لا يكون مرادا له ولا خفاء في ان هذا قول بنفي الصفة في نفي كون الواجب تعالى مريدا اي فاعلا على
سبيل القصد والاختيار وهو مخالف للنصوص الدالة على ان الارادة تتعلق بشيء دون شيء وفي وقت دون وقت
وان قدر العباد ما لم يشاء منهم قال الله تعالى يريد الله بكم اليسر ولا يريد بكم العسر انما قولنا لشيء اذا اردناه
ولو شاء ربك لآمن من في الارض كلهم جميعا الى غير ذلك مما لا يحصى ولا فرق بين المشيئة والارادة الا عند
الكرامية حيث جعلوا المشيئة صفة واحدة ازلية تتناول ما شاء الله بها من حيث يحدث والارادة حادثة متعددة
بعدد المراد واما الاعتراض على قول النجار بانه يوجب كون الجماد مريدا لكونه ليس بمكره ولا ساه لانه انما يعتبر ذلك
في ارادة الله تعالى وذهب كثير من المعتزلة الى ان الارادة ليست سوى الداعي الى الفعل وهو اعتقاد [illegible] الذي
[illegible] جميعا والحسين البصري في الغائب [illegible] قالوا هو العلم او الاعتقاد او
الظن باشتمال الفعل او الترك على المصلحة ولما امتنع في حق الباري تعالى الظن والاعتقاد كان الداعي في حقه
تعالى هو العلم بالمصلحة واحتجوا بان الارادة فعل المريد قطعا وانا نقول فلان يريد هذا ويكره ذلك
ولهذا اعتذر بها وندم عليها ويعاقب قال الله تعالى تريدون ثواب الدنيا والله يريد الآخرة فهذا الفعل لو كان
عند الداعي لكان للفاعل شعور به ضرورة ان الفاعل هو المؤثر في الشيء بالقصد والاختيار وذلك لا يكون
الا بعد الشعور لكن اللازم باطل لانا لا نشعر عند الفعل او الترك بمرجح سوى الداعي الخالص او المترجح
على الصارف والجواب انه ان اريد بكونها فعلا تصور مجرد اسنادها اليه كما في قولنا فلان يقدر
على كذا ويعجز عن كذا فهذا لا يقتضي كونه اثرا صادرا عنه بالقصد والاختيار ليلزم الشعور وان اريد انه
اثر له بطريق القصد والاختيار فممنوع ولا يبعد دعوى الاتفاق على البعض وكيف لو كان كذلك لاحتاج
الى ارادة اخرى وتسلسلت وترتب ثواب العقاب على الارادة انما هو باعتبار ما يلزمها من الافعال او
تحصيل الدواعي او نفي الصوارف او نحو ذلك مما للقصد مدخل فيه كما في المدح والذم على الشيء فلا
يقتضي ان تكون فعلا اختياريا [illegible] لا نسلم انه لا شعور لنا بمرجح سوى الداعي بمعنى اعتقاد المصلحة و
النفع بل نجد من انفسنا حالة ميلانية منبعثة عن الداعي او غير منبعثة عن السبب الذي شأنه الترجيح والتخصيص
فيقتضي كون الارادة مغايرة للداعي [illegible] ان يكون ضرورة ثم اورد بطريق المعارضة ان الارادة لو
كانت هي الشعور بما في الفعل او الترك من المصلحة لما وقع الفعل الاختياري بدون ضرورته واللازم باطل
لان العطشان يشرب احد القدحين والهارب يسلك احد الطريقين من غير شعور بمصلحة راجحة في فعل هذا
دون ذاك عند فرض التساوي في نظر العقل وبالجملة فيكون معنى لفظ الارادة مغايرا للشعور بالمصلحة في
الفعل او الترك مما لا ينبغي ان يخفى على العاقل العارف باللغة والاوضاع نعم لو ادعى في حق الباري تعالى انتفاء
مثل هذه الحالة الميلانية والاقتصار على العلم بالمصلحة لكان [illegible] قوله صفاته مذهبنا [illegible] ان كل

وقال منكم من يريد الدنيا
ومنكم من يريد الآخرة

ما اراد الله تعالى فهو كائن وان كل كائن فهو مراد له وان لم يكن مرضيا له ولا مامورا به بل منهيا وبهذا ما اشتهر من السلف ان
ما شاء الله كان وما لم يشأ لم يكن وخالفت المعتزلة في الاصلين زعما منهم انه يريد من الكفار والعصاة الايمان
والطاعة ولا يقع مراده ويقع منهم الكفر والمعاصي ولا يريدها وكذا جميع ما يقع من العالم من الشرور والقبائح
واخرنا الكلام في ذلك الى مبحث الافعال لما له من زيادة التعلق بمسئلة خلق الاعمال **قوله المبحث الخامس** قد علم
بالضرورة من الدين وثبت بالكتاب والسنة بحيث لا يمكن انكاره ولا تاويله ان الباري تعالى حي سميع بصير والعقد
اجماع اهل الاديان بل جميع العقلاء على ذلك وقد يستدل على الحيوة بانه عالم قادر بما مر وكل عالم قادر حي
بالضرورة وعلى السمع والبصر بان كل حي يصح كونه سميعا بصيرا وكل ما يصح للواجب من الكمالات يجب له بالفعل
لبراءته عن ان يكون له ذلك بالقوة والامكان وعلى الكل بانها صفات كمال قطعا والخلو عن صفة الكمال في حق
من يصح اتصافه بها نقص وهو على الله تعالى محال وهذا الدليل يحتاج الى بيان ان الممات والصمم والعمى
اضداد للحيوة والسمع والبصر لا اعدام ملكات وان من يصح اتصافه بصفة لا يخلو عنها او عن ضدها لكونه لابد
من بيان ان الحيوة في الغائب انما تصحح السمع والبصر وغاية متشبثهم به ولكن على ما ذكره الامام الحرمين
طريق السبر والتقسيم فان الجماد لا يتصف بقبول السمع والبصر واذا صار حيا يتصف به ان لم تقم به آفات
ثم اذا اسبرنا صفات الحي لم نجد ما يصحح قبوله للسمع والبصر سوى كونه حيا ولزم القضاء بمثل ذلك في الباري
تعالى واوضح من هذا ما اشار اليه الامام حجة الاسلام انه لا خفاء في ان المتصف بهذه الصفات اكمل ممن لا يتصف
بها فلو لم يتصف الباري بها لزم ان يكون الانسان بل غيره من الحيوانات اكمل منه وهو باطل قطعا والاعتراض على
النقص يشمل الثاني والحسن اوجه لان استحالة مثل الباري مما يعلم قطعا بخلاف السمع والبصر والغرض
تكثير وجوه الاستدلال في امثال هذه المقامات زيادة التوثيق والتحقيق وان الاذهان متفاوتة في
القبول والاذعان ربما يحصل للبعض منها الاطمئنان ببعض الوجوه دون البعض او باجتماع الكل او غلبة
منها مع ما يضم في كل واحد من مجال المناقشة واما الاعتراض بانه لا سبيل الى اثبات النقص والآفة على
الباري تعالى سوى الاجماع المستند حجيته الى الادلة السمعية ولا خفاء في ثبوت الاجماع وقيام الادلة السمعية
القطعية على كونه تعالى حيا سميعا بصيرا فالجواب ان سائر المقدمات التي ربما اشتبهت فيها الخواطر فيمتنع اذ
ربما يحكم بذلك من لا يلاحظ الاجماع عليه او لا يراه حجة اصلا او يعتقد انه لا يصح في مثل هذا المطلب التمسك بظواهر
الادلة السمعية لكون انزال الكتب وارسال الرسل فرعا لكون الباري حيا سميعا بصيرا وبالجملة لما ثبت كونه حيا
سميعا ثبت على قاعدة اهل السنة انها صفات قديمة من الحيوة والسمع والبصر على طبق ما في العلم والقدرة فان قيل
لو كان السمع والبصر قديمين لزم كون المسموع والمبصر كذلك لامتناع السمع بدون المسموع والابصار بدون
المبصر قلنا ممنوع لجواز ان يكون كل منهما صفة قديمة له تعلقات حادثة كالعلم والقدرة ويمكن ان يجعل
هذا شبهة من قبل الخصم بانه لو كان سميعا بصيرا فاما ان يكون السمع والبصر قديمين فيلزم قدم المسموع
والمبصر او حادثين فيلزم كونه محلا للحوادث وشبهة اخرى وهي انه لو كان حيا سميعا بصيرا لكان جسما و
اللازم باطل وجه اللزوم ان الحيوة اعتدال نوعي للمزاج الحيواني على ما سبق او صفة تتبعها مقتضية للحس والحركة
الارادية وقد عرفت ان المزاج من الكيفيات الجسمية وان السمع والبصر وسائر الاحساسات تاثر الحواس
عن المحسوسات او حالة ادراكية تتبع ولتبعية الحواس التي هي قوى جسمانية والجواب اما اللازم كون الحيوة
والسمع والبصر عبارة عما ذكرتم او مشروطة بذلك في الباري تعالى عن الغائب قياس الامر فيها كما في الباري بل المغايرة
ما ذكرتم ولا الحجة على الاشتراط وقد تكلمنا على ذلك فيما سبق **قوله** وعلى ما نقل المشهور من مذهب الاشاعرة

ان كلا من السمع والبصر صفة زائدة مغايرة للعلم الا ان ذلك ليس بلازم على قاعدة الشيخ ابي الحسن في الاحساس من
انه علم بالمحسوس على ما سبق ذكره لجواز ان يكون مرجعهما الى صفة العلم ويكون السمع علما بالمسموعات والبصر
علما بالمبصرات فان قيل هذا انما يتم لو كان الكل نوعا واحدا من العلم لا انواعا مختلفة على ما هو الحق
قلنا يجوز ان يكون صفة واحدة من العلم لها تعلقات تختلف من الانواع المختلفة بان يتعلق بالمبصر
مثلا تارة فيحصل حالة ادراكية تناسب تعقلنا اياه وتارة فيحصل حالة ادراكية تناسب ابصارنا
اياه **قوله** وعند الفلاسفة على هذا لا يلزم ثبوت الصفة الزائدة فضلا عن تعددها والى هذا ذهب الكعبي وجماعة من
معتزلة بغداد والاكثرون على ان كونه سميعا بصيرا غير كونه عالما واتفق كلهم على نفي الصفة الزائدة على الذات
قوله خاتمة امام الحرمين رحمه الله الصفي الى القطع بعدها ووجوب وصف الباري تعالى باحكام الادراكات
الاخر اعني الادراك المتعلق بالطعوم والمتعلق بالروائح والمتعلق بالحرارة والبرودة واللين والخشونة اذ
كل ادراك منها نقيضه صفة نقص وآفة فكما دل على وجوب وصفه بحكم السمع والبصر دل على وجوب وصفه باحكام الادراكات
ثم تقدس الباري تعالى عن كونه شاما ذائقا لامسا فان هذه الصفات تنبئ عن اتصالات تعالى الله
عنها مع انها لا تنبئ عن حقائق الادراكات فانك تقول شممت تفاحة فلم ادرك ريحها وكذا الذوق واللمس
قوله المبحث السادس انه متكلم بتواتر القول بذلك عن الانبياء وقد ثبت صدقهم بدلالة المعجزات من غير توقف
على اخبار الله تعالى عن صدقهم بطريق التكلم ليلزم الدور وقد يستدل على ذلك بدليل عقلي على نحو ما مر في السمع
والبصر وهو ان عدم التكلم ممن يصح اتصافه بالكلام اعني الحي العالم القادر نقص واتصاف بضد من اضداد
الكلام وهو على الله تعالى محال وان نوقش في كونه نقصا سيما اذا كان مع قدرته على الكلام كما في السكوت
فلا خفاء في ان المتكلم اكمل من غيره ويمتنع ان يكون المخلوق اكمل من الخالق والاعراض والجواب ههنا
كما في السمع والبصر وبالجملة لا اختلاف لارباب الملل والمذاهب في كون الباري تعالى متكلما وانما الخلاف
في معنى كلامه وفي قدمه وحدوثه فعند اهل الحق كلامه ليس من جنس الاصوات والحروف بل صفة ازلية
قائمة بذات الله تعالى منافية للسكوت والآفة كما في الخرس والطفولة هو بها آمر ناه مخبر وغير ذلك يدل عليها
بالعبارة او الكتابة او الاشارة فاذا عبر عنها بالعربية فقرآن وبالسريانية فانجيل وبالعبرانية فتورية
والاختلاف على العبارات دون المسمى كما اذا ذكر الله تعالى بالسنة متعددة ولغات مختلفة وخالفهم في ذلك
جميع الفرق بل زعموا انه لا معنى للكلام الا المنتظم من الحروف المسموعة الدالة على المعاني المقصودة وان
الكلام النفسي غير معقول ثم قال الحنابلة والحشوية ان تلك الاصوات والحروف مع توالدها وترتب بعضها
على البعض وكون الحرف الثاني من كل كلمة مسبوقا بالحرف المتقدم عليه كانت ثابتة في الازل قائمة بذات الباري
تعالى وتقدس وان المسموع من اصوات القراء والمرئي من اسطر الكتاب نفس كلام الله القديم وكفى
شاهدا على جهلهم ما نقل عن بعضهم ان الجلد والغلاف ازليان وعن بعضهم ان الجسم الذي كتب به
القرآن فانتظم حروفا ورقوما هو بعينه كلام الله تعالى وقد صار قديما بعدما كان حادثا ولما رأت الكرامية
ان بعض ذلك اشنع من البعض وان مخالفة الضرورة اشنع من مخالفة الدليل ذهبوا الى ان المنتظم من
الحروف المسموعة مع حدوثه قائم بذات الله تعالى وانه قول الله لا كلامه وانما كلامه قدرته على التكلم وهو قديم
وقوله حادث لا محدث وفرقوا بينهما بان كل ما له ابتداء ان كان قائما بالذات فهو حادث بالقدرة
غير محدث وان كان مباينا للذات فهو محدث بقوله كن لا بالقدرة والمعتزلة لما قطعوا بان المنتظم من
الحروف وانه حادث والحادث لا يقوم بذات الله تعالى ذهبوا الى ان معنى كونه متكلما انه خالق الكلام في

عندهم الجبار

بمعنى الصانع واحترز بعضهم عن اطلاق لفظ المخلوق عليه لما فيه من ايهام الخلق والافتراء وجوزه الجمهور لم
وهو بعينه ما عليه المشايخ ومن تبعهم من المتأخرين انه من جنس الاصوات والحروف ولا يحتمل البقاء حتى ان ما يطلق
ويقرأ في اللوح المحفوظ او كتب في المصحف لا يكون قرآنا وانما القرآن ما قرأه القارئ وحكاه القارئ من
الاصوات المتقطعة والحروف المنتظمة وذهب الحنابلة الى انه من جنس غير الحروف يسمع عند سماع الاصوات
ويوجد بخط الحروف وشكلها ويبقى عند المكتوب والحفظ ويقوم باللوح المحفوظ وبكل مصحف وكل لسان ومع
هذا فهو واحد لا يتعدد بتعدد المصاحف ولا ينتقص بنقصانها ولا يبطل ببطلانها والى الاصل انه اسم للمعلومات
المتقطعة والمشهورة فناسب تصح احدهما قدم كلام الله تعالى وهو انه من صفاته تعالى وهي قديمة والاخر وجوده
اسمواته من جنس الاصوات وهي حادثة فاضطر القوم الى القدح في احد القياسين ومنع بعض المقدمات
ضرورة امتناع حقية النقيضين فمنع المعتزلة كونه من صفات الله تعالى والكرامية كون كل صفة قديمة والاشاعرة
كونه من جنس الاصوات والحروف والحشوية كون المنتظم من الحروف حادثا ولا عبرة بكلام الحشوية والكرامية
فبقي النزاع بيننا وبين المعتزلة وهو في التحقيق عائد الى اثبات كلام النفس ونفيه وان القرآن هو هذا
المؤلف من الحروف الذي هو كلام حسي والا فلا نزاع لنا في حدوث الكلام الحسي ولا لهم في قدم النفسي
لو ثبت وعلى الحقيق المناظرة في حدوث الكلام النفسي وكونه هو القرآن ينبغي ان يحمل ما نقل من مناظرة
ابي حنيفة وابي يوسف رحمهما الله ستة اشهر ثم استقر رأيهما على ان من قال بخلق القرآن فهو كافر   لنا استدل
على قدم كلام الله تعالى وكونه نفسيا الاصحاب بوجهين احدهما ان المتكلم من قام به الكلام لا من اوجد الكلام ولو
في محل آخر للقطع بان موجد الحركة في جسم آخر لا يسمى متحركا وان الله تعالى لا يسمى بخلق الاصوات مصوتا واما اذا
سمعنا قائلا يقول انا قائم نسميه متكلما وان لم نعلم انه الموجد لهذا الكلام بل وان علمنا ان موجده هو الله
تعالى كما هو رأي اهل الحق وح فالكلام القائم بذات الباري لا يجوز ان يكون هو الحسي اعني المنتظم من الحروف
المسموعة لانه حادث ضرورة ان له ابتداء وانتهاء وان الحرف الثاني من كل كلمة مسبوق بالاول ومشروط بانقضائه
وانه يمتنع اجتماع اجزائه في الوجود وبقاء شيء منها بعد الحصول على ما سبق تقريره فكل ذلك يحقق الحكم والحادث
يمتنع قيامه بذات الباري تعالى لما سبق فتعين ان يكون هو المعنى اذ لا ثالث يطلق عليه اسم الكلام وان يكون
قديما لما عرفت فان اعترض بمنع قول المعتزلة بانه لو كان المتكلم من قام به الكلام لما صح اطلاقه على المتكلم
بالكلام الحسي لانه لا يقوم به ولا اجتماع لاجزائه حتى يقوم بشيء ولو سلم فانما يقوم بلسانه لا بذاته وايضا
لما صح قولهم الامير متكلم بلسان الوزير والجني متكلم بلسان المصروع وفي قول الحنابلة ان المنتظم من الحروف
لا يكون مترتب الاجزاء بل دفعيا كالقائم بنفس الحافظ وكالحاصل على الورق من طابع فيه نقش الكلام
واما لزوم الترتيب في التلفظ والقراءة لعدم مساعدة الآلة فالقرآن الذي هو اسم للمنتظم والمعنى جميعا لا
يمتنع ان يكون قديما قائما بذات الله تعالى اجيب بان كون المتكلم من قام به الكلام ثابت عرفا ولغة وكون
المنتظم من الحروف المسموعة مترتب الاجزاء ممتنع البقاء ثابت ضرورة وما ذكرتم سند المنع فهو اما
الاول فلان المعتبر اسم الفاعل هو صدور المعنى لا ايجاده سيما في الاعراض النسبية كالمتحرك والمتكلم وكونه
يكفي التلبس ببعض اجزائه ولا يشترط القيام بكل جزء من اجزاء المحل كالسامع والباصر والذائق وغير
ذلك ومعنى التكلم بلسان الغير القاء الكلام اليه مرادا واما الثاني فلان الكلام في المنتظم من الحروف
المسموعة لا في الصورة المرسومة في الخيال او المخزونة في الحافظة او المنقوشة باشكال الكتابة على ان قيام
الصوت والحرف بذات الله تعالى ليس بمعقول وان كان غير مترتب الاجزاء كحرف واحد مثلا   وان

الوجه الثاني انه تورد صيغ امر او نهي او نداء او اخبار او استخبار او غير ذلك يجد في نفسه معاني يعبر عنها بالالفاظ
التي نسميها بالكلام الحسي فالمعنى الذي يجده في نفسه ويدور في خلده ولا يختلف باختلاف العبارات بحسب الاوضاع
والاصطلاحات ويقصد المتكلم حصوله في نفس السامع ليجري على موجبه هو الذي نسميه كلام النفس
وحديثها وربما يعترف ابو هاشم ويسميه الخواطر ومغايرته للعلم والارادة سيما في الاخبار والانشاء الغير
الطلبي في غاية الظهور نعم قد يتوهم ان الطلب النفسي هو الارادة وان قولنا اريد منك هذا الفعل ولا
اطلبه في نفسي او لا اطلبه ولا اريده تناقض وسيأتي في مبحث الافعال واستدل القوم على مغايرته للعلم
بان الرجل قد يخبر عما لا يعلمه بل يعلم خلافه وللارادة بان السيد قد يأمر بالفعل ويطلبه منه ولا يريده وذلك
عند الاعتذار من ضربه بانه يعصيه فان صاحب المواقف لو قالت المعتزلة انه ارادة فعل يصير سببا لاعتقاد
المخاطب علم المتكلم بما اخبر عنه او ارادته لما امر به لم يكن بعيدا لكنني لم اجده في كلامهم وانا قد وجدت في كلام
بعض المعتزلة ما يشعر بذلك حيث قال انه وجود صيغ الاخبار والطلب الصورية المذكورة بل انما هو
مجرد اظهار اعتبارها ومرتبة ذلك بما قال امام الحرمين في الارشاد فان قالوا الذي يجده في نفسه
هو ارادة جعل اللفظ الصادر عنه امرا على جهة ندب او ايجاب قلنا هذا باطل لان اللفظ تنصرم مع
ان الطلب حاله والماضي لا يراد بل يلهف عليه وبالضرورة نعلم ان ما نجده بعد انقضاء اللفظ ليس
تلهفا ولان اللفظ يكون ترجمة عما في الضمير وبالضرورة نعلم انها ليست ترجمة عن ارادة جعلها على صيغ
عن الاقتضاء ولو لا صحة ذلك لم يشع فيما بين اهل اللسان اطلاق اسم الكلام والقول على المعنى القائم
بالنفس يقولون في نفسي كلام وزورت في نفسي مقالا وقال الاخطل ان الكلام لفي الفؤاد وانما
جعل اللسان على الفؤاد دليلا وغير ذلك يقولون في انفسهم واذا ثبت ان الباري تعالى متكلم وانه
يمتنع قيام الكلام الحسي بذاته تعين ان يكون هو النفسي ويكون قديما لما مر   تمسكوا بوجوه
الاول انا نعلم بالضرورة من دين النبي صلى الله عليه وسلم حتى للعوام والصبيان ان القرآن هو هذا الكلام
المؤلف المنتظم من الحروف المسموعة المفتتح بالتحميد المختتم بالاستعاذة وعليه انعقد اجماع السلف واكثر
الخلف الثاني ان ما اشتهر وثبت بالنص والاجماع من خواص القرآن انما يصدق على هذا المؤلف
الحادث لا المعنى القديم وجوابهما انه لا نزاع في اطلاق اسم القرآن وكلام الله بطريق الاشتراك او
المجاز المشهور بحسب الحقائق على هذا المؤلف الحادث وهو المتعارف عند العامة والقراء والاصوليين
والفقهاء واليه يرجع الخواص التي هي من صفات الحروف وسمات الحدوث   وذلك اشارة
فلما اشتهر من الخواص فالقرآن ذكر لقوله تعالى وهذا ذكر مبارك وقوله وانه لذكر لك ولقومك والذكر محدث
لقوله تعالى ما يأتيهم من ذكر من الرحمن محدث ما يأتيهم من ذكر من ربهم محدث وعربي لقوله تعالى انا جعلناه
قرآنا عربيا والعربي هو اللفظ لاشتراك اللغات في المعنى ومنزل على النبي صلى الله عليه وسلم بشهادة النص والاجماع
والانزال في الاعراض بدون المعنى القديم القائم بذات الله تعالى بخلاف اللفظ فانه وان كان عرضا لا يزول
محلا لكن قد ينزل بنزول الجسم الحامل له وقد روي ان الله تعالى انزل القرآن دفعة الى سماء الدنيا فحفظه الحفظة
او كتبه الكتبة ثم نزل منجما الى النبي عليه السلام شيئا فشيئا بحسب المصالح فان قيل المكتوب في
المصحف هو الصور والاشكال لا اللفظ ولا المعنى قلت بل اللفظ لان الكتابة تصوير اللفظ بحروف
هجائية نعم المثبت في المصحف هو الصور والاشكال فان قيل القديم واجب فيكون مقارنا للتحدي ضرورة
فلا يكون ذلك من خواص الحادث قلنا معناه ان يدعو العرب الى المعارضة ويعجزهم عن الاتيان بالمثل وذلك

لا يتوقع

لا يتصور في المعنى القديم فان قيل النسخ كما يكون للفظ يكون للمعنى قلنا نعم لكن بحسب التعلق لان التعلق
والانتهاء بحال وموقع حكمه لكن بعد ارادته يكون الانتساخ على ما يعطيه كلمة الجزاء وان دل على حدوثها
لكن عموم اللفظ يشمل من حيث وقوعه في سياق النفي معنى الى الحسن قوله الشيء يقتضي الحادثة واجلا في
كما في قوله عليه السلام وانما لامرئ ما نوى يعني قدمها او لو كانت حادثة لكانت واقعة بكلمة لكن الجزائي
وتسلسل وان جعلتم هذا الكلام لا على حقيقته بل مجازا عن سرعة الايجاد فلا يدل لانه على حدوث لكن
ذلك حقيقة ان ليس قولنا الشيء كلاما من الاشياء عند تكوينه الا بهذا القول وقوله بعضهم يموت
بهذا القول لكن في الاشياء اكل ان انه اطلق ما قول لاحداث الناس عند ارشاده الا ان اقول لو تعلم
يدل على انك تقول بعلم لكن اطلاق على انك لو قلت حقق شيئا لم يكن الا بهذا القول لا يحد انه
قال المشهور في كلام الاصحاب ان ليس اطلاق كلام الله تعالى على هذا المنتظم من الحروف المسموع الا بمعنى
انه دال على كلامه القديم حتى لو كان مخترع هذه الالفاظ غير الله لكان هذا الاطلاق بحاله لكن المرضي
عندنا ان له اختصاصا آخر بالله وهو انه اخترعه بان اوجد اولا الاشكال في اللوح المحفوظ لقوله تعالى
بل هو قرآن مجيد في لوح محفوظ او الاصوات في لسان الملك لقوله تعالى انه لقول رسول كريم الآية او لسان
النبي لقوله تعالى نزل به الروح الامين على قلبك والمنزل على القلب هو المعنى دون اللفظ ثم اصطلحوا فقيل
هو اسم لهذا المؤلف المخصوص القائم باول لسان اخترعه الله تعالى فيه حتى ان ما يقرؤه كل احد بلسانه يكون
مثله لا عينه والاصح انه اسم له لا من حيث تعين المحل فيكون واحدا بالنوع ويكون ما يقرؤه القارئ نفسه
لا مثله وهكذا الحكم في كل شعر او كتاب ينسب الى مؤلفه وعلى التقديرين فقد يجعل اسما للمجموع بحيث لا
يصدق على البعض وقد يجعل اسما للمعنى الكلي الصادق على المجموع وعلى كل بعض من ابعاضه ولهذا المقام
زيادة توضيح في شرح التنقيح وما يحكم فيما نقل ان المكتوب في كل مصحف والمقروء بكل لسان كلام الله
تعالى باعتبار الوحدة النوعية وما نقل انه حكاية عن كلام الله تعالى ومماثل له وانما الكلام هو المختص في
لسان الملك باعتبار الوحدة الشخصية وما نقل ان كلام الله تعالى ليس في لسان او قلب ولا حال
في مصحف او لوح فمراده الكلام الحقيقي الذي هو الصفة الازلية ومنعوا من القول بحلول كلامه في لسان
او قلب او مصحف وان كان المراد هو اللفظي رعاية للتأدب واحترازا عن ذهاب الوهم الى الحقيقي الازلي
قوله قال اصحابنا انما يعرف ان المراد بالمذكور العربي المنزل المقروء المسموع المكتوب
في الآخر الخواص هو المعنى القديم الا انه وصف بما هو من سمات الاصوات والحروف الدالة عليه مجازا فوصفا
للمدلول بصفة الدال كما يقال سمعت هذا المعنى من فلان وقرأته في بعض الكتب وكتبته بيدي وحفظته حفظا
اصحابنا ان القراءة حادثة اعني الاصوات التي هي من الاكتساب نؤمر بها تارة ايجابا وتارة ندبا وننهى عنها
حينا وكذا الكتابة اعني حركات الكاتب والاحرف المرسومة واما المقروء بالقراءة المكتوب في المصاحف
المحفوظ في الصدور المسموع بالآذان فقديم ليس حالا في لسان ولا قلب ولا مصحف لان المراد به المعلوم
بالقراءة المفهوم من الخطوط ومن الاصوات المسموعة وكذا المراد بمعنى الانزال ان جبريل عليه السلام ادرك
كلام الله تعالى وهو في مقامه ثم نزل الى الارض وافهم النبي عليه السلام ما فهمه عند سدرة المنتهى من غير نقل للذات
الكلام فان قيل اذا اريد بكلام الله تعالى المنتظم من الحروف المسموعة من غير اعتبار تعين المحل فكل
احد منا يسمع كلام الله تعالى وكذا اذا اريد به المعنى الازلي واريد بسماعه فهمه من الاصوات المسموعة فما وجه
اختصاص موسى عليه السلام بانه كليم الله تعالى قلنا فيه اوجه احدها وهو اختيار الامام حجة الاسلام
رحمه الله

انه سمع كلامه الازلي بلا صوت وحرف كما ترى في الآخرة ذاته بلا كم وكيف وهذا على مذهب من يجوز تعلق الرؤية
والسماع بكل موجود حتى الذات والصفات لكن سماع غير الصوت والحرف لا يكون الا بطريق خرق العادة
وثانيها انه سمع بصوت من جميع الجهات على خلاف ما هو العادة وثالثها انه سمع من جهة لكن بصوت غير
مكتسب للعباد على ما هو شأن سماعنا وحاصله اكرم موسى عليه السلام بانه فهم كلامه بصوت تولى تخليقه من غير
كسب لاحد من خلقه والى هذا ذهب الشيخ ابو منصور الماتريدي والاستاذ ابو اسحاق الاسفرايني حيث الا انه
اتفقوا على انه لا يمكن سماع غير الصوت الا ان منهم من منع القول بذلك ومنهم من قال لما كان المعنى
القائم بالنفس معلوما بواسطة سماع الصوت كان مسموعا فالاختلاف لفظي لا معنوي الثالث الوجه
الثالث ان كلامه لو كان ازليا لزم الكذب في اخباره لان الاخبار بطريق المضي كثيرة في كلام الله تعالى مثل انا ارسلنا
وقال موسى وعصى فرعون الى غير ذلك وصدقه يقتضي سبق وقوع النسبة ولا يتصور السبق على الازلي فتعين
الكذب وهو محال اما اولا فلاجماع العلماء واما ثانيا فلما تواتر من اخبار الانبياء الثابت صدقهم بدلالة
المعجزات من غير توقف على ثبوت كلام الله تعالى فضلا عن صدقه واما ثالثا فلان الكذب نقص باتفاق
العقلاء وهو على الله تعالى محال لانه من امارة العجز او الجهل او العبث واما رابعا فلانه لو اتصف في
الازل بالكذب لكان ممتنع الزوال لامتناع عدم القديم فيلزم امتناع الصدق مع انا نعلم بالضرورة ان من علم شيئا
لا يمتنع عليه ان يخبر عنه على ما هو عليه والجواب ان هذا الوجه ان تم فمن كلامه المنتظم من الحروف المسموعة انه
عبارة عن كلامه الازلي ومرجع الصدق والكذب الى المعنى واما الوجه الثاني فانما يصلح للنقض على كلام
البعض انه لا يتم الا على رأي المعتزلة القائلين بالقبح العقلي فقال امام الحرمين لا يمكن التمسك في
تنزهه تعالى عن الكذب بكونه نقصا لان الكذب عندنا لا يقبح لعينه وقال صاحب التلخيص الحكم بان
الكذب نقص ان كان عقليا كان قولا بحسن الاشياء وقبحها عقلا وان كان سمعيا لزم الدور وهذا
مبني على ان مرجع الادلة السمعية الى كلام الله وصدقه وان تصديق النبي عليه السلام بالمعجزة اخبار حاصل في حق
غيبته ما نه وقال صاحب المواقف لم اظهر الفرق بين النقص العقلي وبين القبح العقلي بل هو هو بعينه
واما التمسك بكلام هؤلاء المختصين الواقفين على محل النزاع في مسألة الحسن والقبح والجواب ان كلامه
في الازل لا يتصف بالماضي والحال والمستقبل لعدم الزمان وانما يتصف بذلك فيما لا يزال بحسب التعلقات
وحدوث الازمنة والاوقات وتحقيق هذا مع القول بان الازلي مدلول اللفظي عسير جدا وكذا القول
بان المتصف بالمضي وغيره انما هو اللفظ الحادث دون المعنى القديم الرابع لو كان كلامه
يشتمل على امر ونهي واخبار واستخبار ونداء وغير ذلك فلو كان ازليا لزم الامر بلا مأمور والنهي بلا منهي
والاخبار بلا سامع والنداء والاستخبار بلا مخاطب وكل ذلك سفه وعبث لا يجوز ان ينسب الى الحكيم تعالى
وتقدس واجيب بوجوه احدها لعبد الله بن سعيد القطان وهو ان كلامه في الازل ليس بامر ولا
نهي ولا خبر وغير ذلك وانما يصير احد الاقسام فيما لا يزال فان قيل وجود الجنس من غير ان يكون احد
الانواع ليس بمعقول وايضا التغير على القديم محال قلنا اراد انه امر واحد يعرض له التنوع بحسب التعلقات
الحادثة من غير ان يتغير في نفسه وثانيها ان وجود المخاطب انما يلزم في الكلام الحسي واما النفسي فيكفيه
وجوده العقلي وثالثها ان السفه او العبث انما يلزم لو طلب المعدوم واما ان امر على تقدير وجوده
بان يكون طلبا للفعل ممن سيكون فلا كما في طلب لو ظهر تعلق ولد الذي اخبر صادق بانه سيولد وكما في
خطاب النبي عليه السلام باوامره ونواهيه كل مكلف يولد الى القيامة اذ اختصاص خطاباته بالحاضرين

وثبوت الحكم بمجرد علمه بطريق القياس بعيد جدا نعم لو حصل خطاب الحاضرين نصا والغائبين والمعدومين ضمنا
وتعالى من السؤال شيئا لكان شيئا واعلم ان هذا الجواب هو المشهور من الجمهور وكلامهم متردد في
ان معناه ان المعدوم مامور في الازل بان يمتثل ويأتي بالفعل على تقدير الوجود او ان المعدوم ليس
بمامور في الازل لكن لما استمر الامر الازلي الى زمان وجوده صار بعد الوجود مامورا والرابع
ان السفه هو ان يخلو عن الحكمة والعاقبة الحميدة ما يتعلق بها والعلم ليس كذلك لا نطلب بسببه حكمة وعرض
وجاء منهما ان السفه هو الخالي عن الحكمة بالكلية والامر الازلي ليس كذلك لترتب الحكم عليه فيما لا يزال قوله
الخامس الوجه الخامس والسادس من تمسكات المعتزلة ان الامر لو كان ازليا لكان التكليف باقيا ابدا
حتى في دار الجزاء لان ما ثبت قدمه امتنع عدمه ولما اختص تكلم موسى عليه السلم بالطور بل استمر ازلا وابدا
واللازم باطل اجماعا وجوابهما ان الكلام وان كان ازليا لكن تعلقاتها بالاشخاص والافعال حادثة
بالارادة من الله تعالى واختيار فيتعلق الامر بصلوة زيد مثلا بعد بلوغه وينقطع عند موته وتعلق الكلام
بموسى عليه السلم في الطور على انه اذا تحقق فالمختص بالطور سماع الكلام وظهوره وبهذا يخرج الجواب عن
الوجه السابع وهو ان الكلام يستوي نسبته الى جميع ما يصح تعلقه به كما في العلم والقدرة فيتعلق الامر والنهي
بكل فعل حتى يكون المامور منهيا وبالعكس واللازم باطل قطعا وهذا الزام علينا حيث لا نقول بالحسن
والقبح لا لتحصيل العقل فيجمع صحة تعلق الامر بما تعلق النهي وبالعكس قوله خاتمة المشهور ان كلامه تعالى
واحد وقال عبد الله بن سعيد انه في الازل ليس شيئا من الاقسام وانما يصير احدها فيما لا يزال وقد عرفت ضعفه
وقال الامام الرازي هو في الازل خبر ومرجع البواقي اليه لان الامر بالشيء اخبار باستحقاق فاعله الثواب
وما ذكره الغفلات والنهي بالعكس وعلى هذا القياس وضعفه ظاهر لان ذلك لازم الامر والنهي لا حقيقتهما
والاقرب ما ذكره امام الحرمين وهو ان ثبوت الكلام انما هو بالسمع دون العقل ولم يرد بالتعدد بل انعقد
الاجماع على نفي كلام ثان قديم ولا يمتنع التكلم بالامر والنهي والخبر وغيرها بكلام واحد يحكم بانه واحد متعلق
بجميع المتعلقات كما في سائر الصفات وان كانت العقول قاصرة عن ادراك كنه هذا المعنى واذا العصف
فالامر كذلك في الذات وجميع الصفات وقد يستدل على وحدة الكلام بانه لو تعدد لم ينحصر في عدد لان نسبة
الموجب الى جميع الاعداد على السواء وقد عرفت ضعفه في القدرة

المبحث السابع

صفات اختلف فيها يعني اختلف
فيها اهل الحق القائلون بالصفات الازلية زعم بعض الظاهريين انه لا صفة لله تعالى وراء السبع المذكورة لوجهين
احدهما انه لا دليل عليه وكل ما لا دليل عليه يجب نفيه ورد بمنع المقدمتين وثانيهما انا مكلفون بكمال المعرفة
وذلك بمعرفة الذات وجميع الصفات فلو كانت له صفات لم نعرفها لما حصل العارفين الكاملين و
اللازم باطل متنفي بالضرورة وبانه لا طريق الى معرفة الصفات سوى الاستدلال بالافعال والتنزيه عن
النقائص وهما لا يدلان على صفة اخرى ورد بالمنع بل المكلف بقدر الوسع ولو سلم فلا نسلم ان الكاملين
لم يعرفوا صفة اخرى ولو سلم انه لا طريق سوى ما ذكر فلم لا يجوز ان يدل شرع او نقل ما يؤدي الى الصفات
المختلف فيها البقاء اثبته الشيخ الاشعري واتباعه من اهل السنة لان الواجب باق بالضرورة فلا بد له
ان يقوم به معنى هو البقاء كما في العالم والقادر لان البقاء ليس من السلوب والاضافات وهو ظاهر وليس
ايضا عبارة عن الوجود بل زائد عليه لان الشيء قد يوجد ولا يبقى كالاعراض سيما السيالة وقد نفته
الاكثرون الى انه ليس بصفة زائدة على الوجود لوجوه احدها ان المعقول منه هو استمرار الوجود ولا
لا كا ليس الوجود من حيث انتسابه الى الزمان الثاني بعد الزمان الاول وثانيها ان الواجب لو كان

باقيا بالبقاء الذي ليس نفس ذاته لما كان واجب الوجود لذاته لان ما هو موجود لذاته فهو باق لذاته ضرورة
ان ما بالذات لا يزول ابدا واذا فسر البقاء بصفة بها الوجود في الزمان الثاني كان لزوم الحاجة اظهر لانه
يؤول الى ان الواجب موجود في الزمان الثاني لامر سوى ذاته واعترض صاحب الصحائف بان اللازم
ليس الا افتقار صفة الى صفة اخرى نشأت من الذات ولا امتناع فيه كما في الارادة تتوقف على العلم والعلم
على الحيوة وليس بشيء لان الوجود ليس من الذات ولو سلم فاستناده الى امر سوى الذات ينافي الوجوب
بالذات وثانيها ان الذات لو كان باقيا بالبقاء لا نفسه فان افتقر صفة البقاء الى الذات لزم الدور
لتوقف ثبوت كل في الزمان الثاني على الاخر وان افتقر الذات الى البقاء مع استغنائه عنه كان الواجب
هو البقاء لا الذات هف وان لم يفتقر احدهما الى الاخر بل اتفق تحققهما معا كما ذكره صاحب المواقف
لزم تعدد الواجب لان كلا من الذات والبقاء يكون مستغنيا عما سواه او لو افتقر البقاء الى شيء لا يفتقر
الى الذات ضرورة افتقار الكل اليه والمستغني عن جميع ما سواه واجب قطعا وما قيل انما فرض من عدم افتقار
البقاء الى الذات محال لان افتقار الصفة الى الذات ضروري وثالثها ان البقاء لو كان صفة زائدة
زائدة على الذات فاما ان يكون باقيا فيما بالضرورة وح فاما ان كان بقاء بقاء فيتسلسل الكلام ويتسلسل وايضا يلزم
قيام المعنى بالمعنى وهو باطل عندكم وان لم يكن له بقاء كان كعالم بلا علم وحي بلا حيوة فان قيل هو باق
بالبقاء الا ان بقاءه نفسه لا زائد عليه فيتسلسل قلنا فيجوز ان يكون الباقي باقيا ببقاء هو
نفسه بل تفسير زيادة صفة البقاء على ما هو راي الشيخ ولا زيادة العلم والقدرة وغيرهما على ما هو رأي اهل
الحق واعترض على هذا الجواب بان كون بقاء الباقي او علمه او قدرته نفس ذاته محال لما مر في اثبات الصفات
بخلاف كون بقاء البقاء نفس البقاء كوجود الوجود وعدم العدم وغير ذلك وعلى هذا الاشكال بقاء الصفات
فان العلم القديم باق بالضرورة وكذا سائر الصفات مع امتناع ان يكون البقاء نفس العلم والقدرة وغيرهما
فلزم قيام المعنى بالمعنى وثبوت قديما الخ قلنا بقاء البقاء اخص والمقدم في التفصي عن هذا الاشكال وجوه ١
لبعض القدماء انا نقول الذات باق ببقاء ولا نقول الصفات كذلك فيلزم ما ذكر وفساده ظاهر لان كون الصفة
الازلية باقية ضروري ٢ لبعض الاشاعرة ونسب الى الشيخ ان العلم باق ببقاء هو نفس العلم وكذا سائر الصفات
كما ذكر في البقاء ورد وصح لاشتراك بانا لا نثبت قدم الصفات يلزم كونها باقية واسم الذات بلا بقاء و
كونها باقية ببقاء الذات اسكاله وقيام المعنى بالمعنى ثبت ان كلا منها باقية ببقاء هو نفسها فكما ان العلم مثلا
صفة للذات بها يكون الذات عالما وتعالى نفسه به يكون هو باقيا وكان بقاء الذات بقاء له وبقاء
نفسه ايضا ولم يكن العلم صفة لنفسه حتى يلزم كونه عالما وهكذا كما ان الجسم كائن في المكان بكون
مختص وهو زائد عليه ضرورة تمكن الجسم بدون هذا التمكن ثم هذا الكون كائن بكون هو نفسه لا زائد عليه
قائم به ولم يكن العلم علما لنفسه حتى يلزم كونه عالما ولا بقاء هو بقاء للذات ليلزم كونه عالما باقيا والثاني
فان قيل فيلزم كون الذات عالما بما هو بقاء والعلم باقيا بما هو علم وهو محال قلنا المستحيل ان يكون
الشيء عالما بما هو بقاء له وباقيا بما هو علم وههنا العلم علم للذات وليس بقاء له والبقاء بقاء للعلم وليس
علما له فان قيل اذا جاز كون العلم باقيا ببقاء هو نفسه فلم لا يجوز كون الذات عالما بعلم هو نفسه
بالارادة من نفسه الا غير ذلك على ما هو رأي المعتزلة قلنا لما ستعرف في بحث زيادة الصفات من لزوم
الصفات ويرد على هذا الوجه انه اذا جاز كون بقاء العلم نفسه فلم لا يجوز ان يكون بقاء الذات
نفسه ولا يثبت صفة زائدة فان قيل الاصل زيادة الصفة الا لمانع وهو ههنا لزوم قيام المعنى بالمعنى

ولم يوجد في بقاء الذات فلت احطاني ومعارض بان الاصل عدم تكثر القدماء الا القاطع ٣ للاشعري ان الصفات
بانه بقاء هو بقاء الذات وجاز ذلك لعدم المغايرة بين الذات والصفات بخلاف الجوهر مع اعراضه فلا
لم يكن بقاؤه بقاءها وتوضيحه ان الصفات كما انها ليست غير الذات فليست عينها ايضا وكما امتنع اتصاف
الشيء بصفة هي غيره امتنع ايضا بالشيء بذلك الشيء واما الاعتراض بانه لو كانت الصفات باقية
ببقاء الذات لعدم التغاير لكانت عالمة بعلمه قادرة بقدرته الى غير ذلك فليس بشيء لان ذلك فرع صحة
الاتصاف ولا يصح كون العلم عالما وقادرا بخلاف كونه باقيا او صفة التكوين اشتهر القول به عن الشيخ
ابي منصور الماتريدي واتباعه ومع هذا نسبوه الى قدمائهم الذين كانوا قبل الشيخ ابي الحسن الاشعري حتى
قالوا ان قول ابي جعفر الطحاوي انه لم يزل ربوبيته والامربوب وانه الخالق ولا مخلوق اشارة الى هذا وقرروه
باخراج المعدوم من العدم الى الوجود ثم اطنبوا في اثبات ازليته ومغايرته للقدرة وكونه غير المكون والذي
ارتضاه لا يستلزم ازلية المكونات الا انهم سكتوا عما هو اصل الباب اعني مغايرته للقدرة وحسبنا تعلقها
باحد طرفي الفعل والترك واعتبارها بالارادة وكون القدرة الى اتيانه ان الباري تعالى مكون للاشياء اجماعا وهو
بدون صفة التكوين محال كالعالم بلا علم ولانه بعد ان يكون ازليا لامتناع قيام الحوادث بذات الله تعالى
ثم تختلف اسماؤه بحسب اختلاف الاثار فمن حيث حصول المخلوقات يسمى تخليقا والارزاق يسمى ترزيقا والصور
تصويرا والحيوة احياء والموت اماتة الى غير ذلك واحسن ان ذلك انما هو في الصفات الحقيقية
كالعلم والقدرة ولا نسلم ان التاثير والايجاد كذلك بل هو معنى يعقل من اضافة المؤثر الى الاثر فلا يكون
الا فيما لا يزال ولا يفتقر الا الى صفة القدرة والارادة وقد يستدل بوجوه الاول اذا قيل ان الباري تعالى
ع كان مكونا اي بانه الخالق البارئ المصور فلو لم يثبت التخليق والتصوير في الازل بل فيما لا يزال لكان
ذلك تمدحا من الله تعالى بما ليس فيه وهو قبيح ولزم اتصافه بصفة الكمال بعد خلوه عنها وهو عليه محال والجواب
انه كالتمدح بقوله تعالى يسبح له ما في السموات والارض وقوله تعالى وهو الذي في السماء اله وفي الارض اله
اي معبود ولا شك ان ذلك بالفعل انما يكون فيما لا يزال لا في الازل لان الاضافة تقتضي الغير الا ان المعنى
ثبوته بذكر الارض والسماء والاحياء وغير ذلك نعم هو في الازل بحيث يحصل له هذه التعلقات والاضافات
فيما لا يزال بما له من صفات الكمال والثاني ان الاشاعرة يقولون في قوله تعالى انما قولنا لشيء اذا اردناه
ان نقول له كن فيكون انه قد جرت العادة الالهية بانه يكون الاشياء لا اوقاتها بكلمة كن فكلمة كن ولا يعني
بصفة التكوين الا هذا والجواب انه حينئذ يعود الى صفة الكلام ولا يثبت صفة اخرى على ان الاكثرين
يحملونه على ان المعنى سرعة الايجاد والتكوين بما له من كمال العلم والقدرة والارادة والثالث ان التكوين
والايجاد صفة كمال فخلوه عنها في الازل لكان نقصا وهو عليه محال والجواب ان ذلك انما هو فيما يصح
اتصافه به في الازل ولا نسلم ان التكوين والايجاد بالفعل كذلك نعم هو في الازل قادر عليه ولا كلام فيه
ثم غور صفة الوجوه المذكورة يوجب ان لا يعقل من التكوين الا الاحداث واخراج المعدوم
من العدم الى الوجود كما فسروه لا انه يكون بالتكوين الازلي ولا خفاء في انه اضافة يعتبر بها العقل
نسبة المؤثر الى الاثر فلا يكون موجودا عينيا بالشيء الازلي والرابع انه لو كان ازليا لزم ازلية
المكونات ضرورة امتناع التاثير بالفعل بدون الاثر فان قيل المراد بالتكوين صفة ازلية بها
يكون الاشياء لاوقاتها ويخرج من العدم الى الوجود فيما لا يزال وليست نفس القدرة لان مقتضى القدرة
وتعلقها انما هو صحة المقدور وكونه ممكن الوجود ومقتضى التكوين وتعلقه وجود المكون في وقته على

انه لو اريد بالتكوين نفس الاحداث والاخراج من العدم فازليته لا يستلزم ازلية المخلوق لانه لما كان حادثا
لا ادعاء ان وجود المخلوق وترتبه عليه لم يكن بلا تخلف الاثر عن المؤثر وتخلف المعلول عن العلة في شيء
ولم يكن كالضرب بلا مضروب والكسر بلا مكسور وانما يلزم ذلك في التكوين الذي يكون من الاعراض التي
لا بقاء لها قلت وهذا الدليل على ان تلك الصفة غير القدرة المتعلقة باحد طرفي الفعل والترك المقترنة
بالارادة كيف وقد فسروا القدرة بانها صفة تؤثر على وفق الارادة اي تؤثر بالفعل وتخصص احد طرفي الاثر
عند انضمام الارادة واما بالنظر الى نفسها وعدم اعتبارها بالارادة المرجحة لاحد طرفي الفعل
والترك فلا يكون الا الجائز العام فلهذا لا يلزم وجود جميع المقدورات ولما ذكروا ان القدرة جائز
التاثير والايجاد بالارادة قال الامام الرازي ان الصفة التي يسمونها التكوين يكون بالتاثير اي بالنظر
بنفسها اما على سبيل الجواز فلا تتميز عن القدرة او على سبيل الوجوب فلا يكون الواجب مختارا
ولا يرد عليه اعتراض صاحب الملخص بان الوجوب بالله حق لا يتنافى الاختيار لان معناه انه تعالى اراد
خلق شيء في وقت معين ذاته كان حصول ذلك الشيء واجبا لان مرادنا بالقسم الاول ما يكون بالتاثير بالنظر
لا الى نفسه على سبيل الجواز قوله وما نقل عن مشايخ الاشعري ان الخالق نفس الاثر والتكوين
نفس المكون ويتراءى ظاهره فاسد وقرره غير الشيخ فضلا عن الدليل والذي تشهد به كلام بعض
الاصحاب ان معناه ان لفظ الخلق شائع في المخلوق بحسب الاطلاق عند الاطلاق في عرف سواء جعلناه
صفة قديمة او مجازا مشهورا من الخلق بمعنى المصدر وعلى الاول بالماحث العلمية ويمكن ان يكون معناه
الذي اراد الشيخ ان شيء واحد بعد ما لم يكن مؤثرا فالذي حصل به الحادث هو الاثر لا غير واما صفة الايجاد
والاحداث فاعتبار عقلي لا تحقق في الاعيان ولا يستحق ذلك الامور الاضافية قوله ومنها القدم
اثبته ابن سعيد صفة بها يكون الباري تعالى قديما واثبت الرحمة والكرم والرضا صفات وراء الارادة وليس
له على ذلك دليل يعول عليه واثبت القاضي ادراك الشم والذوق واللمس صفات وراء العلم قوله
ومنها ما ورد به ظاهر السمع وامتنع حملها على معانيها الحقيقية مثل الاستواء في قوله تعالى الرحمن على
العرش استوى واليد في قوله تعالى يد الله فوق ايديهم وما منعك ان تسجد لما خلقت بيدي والوجه في قوله تعالى
ويبقى وجه ربك والعين في قوله تعالى ولتصنع على عيني وتجري باعيننا فعن الشيخ ان كلا منها صفة زائدة
وعند الجمهور وهو احد قولي الشيخ انها مجازات فالاستواء مجاز عن الاستيلاء او تمثيل وتصوير لعظمة الله
واليد مجاز عن القدرة والوجه عن الوجود والعين عن البصر فان قيل جميع المكونات مخلوقة بقدرة
الله تعالى فما وجه تخصيص خلق آدم عليه السلام بها بلفظ المثنى وما وجه الجمع في قوله باعيننا احسن
بانه اريد كمال القدرة وتخصيص آدم تشريف له وتكريم ومعنى تجري باعيننا انها تجري بالمكان المحوط
بالكلاءة والحفظ والرعاية يقال فلان بمرأى من الملك ومسمع اذا كان محوطا بعنايته وتكنفه رعايته
وقيل المراد الاعين التي انفجرت من الارض وهو بعيد وفي كلام المحققين من علماء البيان ان قولنا
الاستواء مجاز عن الاستيلاء واليد واليمين عن القدرة والعين عن البصر ونحو ذلك انما هو لنفي وهم
التشبيه والتجسيم بسرعة والا فهي تمثيلات وتصويرات للمعاني العقلية بابرازها في الصور الحسية وقد
بين ذلك في شرح التلخيص

الفصل الرابع في احكامها

من انه هل يرى وهل يمكن تحقيقه
العلم بحقائق الاولى في رؤيته ذهب اهل السنة الى ان الله تعالى يجوز ان يرى وان المؤمنين في الجنة يرونه منزها عن
المقابلة والجهة والمكان وخالفهم في ذلك جميع الفرق فان المشبهة والكرامية انما يقولون برؤيته في الجهة

والمكان لكونه عندهم جسما تعالى عن ذلك والانواع للتجلي العين من جواز الانكشاف التام العلمي ولا لنا في امتناع
ارتسام صورة من المرئي في العين او اتصال الشعاع الخارج من العين بالمرئي او حالة اخرى لازمة للادراك
مستلزمة لذلك وانما النزاع انا اذا عرفنا الشمس مثلا بحد او رسم كان نوعا من المعرفة ثم اذا ابصرناها وغمضنا
العين كان نوعا اخر فوق الاول ثم اذا فتحنا العين حصل نوع اخر من الادراك فوق الاول ولنسميها
الرؤية ولا تتعلق في الدنيا الا بما هو في جهة ومكان فمثل هذه الحالة الادراكية هل يصح ان تقع بدون المقابلة
والجهة وان تتعلق بذات الله تعالى منزها عن الجهة والمكان ولم يعتمد الاصحاب على ادلة الوقوع مع
انها تفيد الامكان ايضا لانها سمعيات ربما يدعي الخصم منع امكان المطلوب فاحتاجوا الى بيان الامكان اولا
والوقوع ثانيا ولم يكتفوا بما يقال الاصل في الشيء سيما فيما ورد به الشرع هو الامكان ما لم يذد عنه الضرورة
او البرهان فمن ادعى الامتناع فعليه البيان لان هذا انما يحسن في مقام النظر والاستدلال دون
المناظرة والاحتجاج قال المعول عليه من ادلة الامكان اتفاقا لان احدا ... معلومة ...
عليه السلام طلب الرؤية وان الرؤية علقت على استقرار الجبل انما ثبت بالنقل دون العقل فعلى هذا لكنه
وطعن لانواع من امكانه بل وقوعه قوله لما سمع المعقول قوله تعالى حكاية رب ارني انظر اليك الآية والاستدلال
بها من وجهين احدهما انه لو لم تجز الرؤية لم يطلبها موسى عليه السلام واللازم باطل بالنص والاجماع والتواتر
وتسليم الخصم وجه اللزوم انه ان كان عالما بالله وما يجوز عليه وما لا يجوز كان طلبه الرؤية عبثا واجتراء
لا يليق بالانبياء وان كان جاهلا لم يصلح ان يكون نبيا كليما وثانيهما انه علق الرؤية على استقرار الجبل
وهو ممكن في نفسه ضرورة والمعلق على الممكن ممكن لان معنى التعليق ان المعلق يقع على تقدير المعلق
عليه والمحال لا يقع على شيء من التقادير واعترضت المعتزلة بوجوه ١ ان موسى عليه السلام لم يطلب الرؤية
بل عبر بها عن لازمها الذي هو العلم الضروري ٢ لانه على حذف المضاف والمعنى ارني انظر الى آياتك لا انظر
الى آيتك وكلاهما فاسد لما فيه من ترك الظاهر بلا ضرورة ولعدم مطابقة الجواب اعني قوله لن تراني لانه
نفي لرؤيته تعالى ما ثبتت المعتزلة لا للعلم الضروري ولا لرؤية الآيات والعلامة كيف وموسى عالم بذلك سمع
كلامه وحصل له مناجاته ومخاطبته واصطفاه عبده بما شكره فما معنى طلب العلم الضروري واذا كان الجبل اعظم
آيات الله فكيف يستقيم نفي رؤية الآيات وانه لو انما هي عند الدكاك الجبل لا استقراره فكيف يصح تعليق
رؤيتها بالاستقرار وانه لم يثبت الرؤية المطلوبة بالنظر الموصل الى نفس الرؤية كما في الارشاد للامام
الحرمين وما وقع في المواقف من ان الرؤية وان استلزمت للعلم لكنه بعد حصولها وصلت الى سهو او قال
بان النظر مع الرؤية موصلا ومطالعا وانه الملتمس الآية وطلب الرؤية باني ٣ للمخاطبة واتباعه ان موسى
عليه السلام انما سال الرؤية لاجل قومه حين قالوا ارنا الله جهرة وقالوا لن نؤمن لك حتى نرى الله جهرة
واضاف السؤال الى نفسه ليمنع فيعلم امتناعها بالنسبة الى القوم بطريق الاولى ولهذا قال اتهلكنا بما
فعل السفهاء منا ووقع التراجع في الخلاف القائم حيث لم يقل ارهم ينظروا اليك فاسد اما اولا فلان
تجويز الرؤية باطل بل كفر عند اكثر المعتزلة فلا يجوز لموسى عليه السلام تاخير الرد وتقرير الباطل الا يرى
انهم قالوا اجعل لنا الها كما لهم آلهة رد عليهم ساعته بقوله انكم قوم تجهلون واما ثانيا فلانهم لم يصدقوا
بامتناع الرؤية بل بالنص الاخبار بعدم الوقوع وانما اخذتهم الصاعقة لقصد التعنت والالزام على موسى
عليه السلام لا لطلبهم الباطل واما ثالثا فلانهم ان كانوا مؤمنين عقلا يكفي مجرد نفي الكلام كما سمع اخبار
بامتناع الرؤية من غير طلب لها وهذا لم يجر بينهم من الاحوال والاقوال والايام نقلا بطلبه الكذاب

لانهم وان سمعوا الجواب فهو المخبر بانه كلام الله تعالى والمعتزلة نحو وانه ما كان العام فزعموا باده انهم كانوا مؤمنين
لكن لم يعلموا امتناع الرؤية وظنوا جوازها عند سماع الكلام واخبار موسى عليه السلام في الرد عليهم طلب السؤال
والجواب من الله تعالى ليكون ابلغ في ردعهم واهدى الى الحق وبانه انهم لم يكونوا مؤمنين بل كانوا كافرين
بل جاهلين او فاسقين او معاندين فانا قد رضوا بما ابصروا واصروا على التصويت واصحاب موسى الرؤية الى
دونهم للناس في ان لهم عذر ولا يقولوا لو سال الله لراينا لعلو وقدرة الله تعالى وكل ذلك ضبط لان المطلق
القائل لن نؤمن لك حتى نرى الله جهرة لم يكونوا مؤمنين ولا حاضرين عند سؤال الرؤية ليسمعوا جواب
الله تعالى واما الحاضرون فهم السبعون المختارون ولا يتصور منهم عدم التصديق لموسى عليه السلام في الاخبار بامتناع
الرؤية ولا فائدة للسؤال بحضرتهم على تقدير امتناع الرؤية الا ان يطلعوا فيخبروا الى من لم يكن والا شك
انهم اجدر بالعلم من موسى مع تاييده بالمعجزات من السبعين اولى ٤ انه سال الرؤية مع علمه بامتناعها
لزيادة الطمأنينة بتعاضد دليل العقل والسمع كما في طلب ابراهيم عليه السلام ان يريه كيفية احياء الموتى ورد
بان هذا الامتناع ان يكون طريق طلب الى الموهم بجهله بما تعرفه احاد المعتزلة ٥ ان معرفة الله تعالى لا موقوفة
على العلم بامتناع الرؤية بجواز ان يكون لا شتغاله بسائر العلوم والوظائف لم يخطر بباله هذه المسالة حتى
سال ولما منه طلب العلم بنا من بركة طريق الاستدلال او خطر بباله وكان ناظرا فيها طالبا للحق والاحتراز
عن السؤال لتنقيص له حلية الحال وبيانا بغير وبطيف للعبارة في التعبير عن جهل كليم الله بما يجوز عليه
وما لا يجوز وقصوره في المعرفة عن حشد المعتزلة نعوذ بالله من العناد والغواية واعلم ان في حكم
جرت الاعتراضات بحثا ما دون المناظرة اما لا نسلم انه طلب الرؤية بل العلم الضروري او رؤية آية وعلامة
ولو سلم فلا نسلم لزوم الجهل او العبث لجواز ان يكون لغرض ارشاد القوم او زيادة اطمئنان القلب
ولو سلم فلا نسلم استحالة جهل موسى عليه السلام بعض المسائل فعليك بطريق الاجوبة واما الاعتراض
على الوجه الثاني من الاستدلال فمن وجوه احدها لا نسلم انه علق الرؤية على استقرار الجبل مطلقا
او حالة السكون ليكون ممكنا بل عقيب النظر بدلالة الفاء وهو حالة تزلزل واندكاك ولا نسلم امكان
الاستقرار ح والجواب ان الاستقرار حالة الحركة ايضا ممكن بان يحصل بدل الحركة السكون لان
الامكان الذاتي لا يزول وانما الممتنع جمع كما في زيد يقال حال حركته الا فيما يجوز ان لا يكون كذا وانما
الممتنع هو اجتماع الحركة والسكون وهذا كما ان قيام زيد حال قعوده ممكن وبالعكس واجتماعهما محال
ان الاستقرار مع الحركة محال ان اريد الاجتماع فمسلم لكن ليس هو المعلق عليه وان اريد المقيد بالمعية فممنوع
فان قيل قد جعل اللازم هو الامكان الذاتي فمسلم لا للاصح وهو الاستقرار لعلة العموم والخصوص
فهذا انما هو بحسب المفهوم دون الوجود لان الممكن الذاتي ممكن ابدا وقد يقال في الجواب انه علقها على
استقرار الجبل من حيث هو من غير تقييد وانه ممكن قطعا ورد عليه ان الواقع في الانتفاء فيلزم وقوع الرؤية
فيها ايضا الا ان يقال المراد استقرار الجبل من حيث هو لكن في المستقبل وعقيب النظر الفاء وان
كان هو الكون اللاحق او للاصح ولم يقل وجد الشرط لا يستلزم وجود المشروط فلما كان ذكر في
الشرط يعني ما هو يتوقف عليه الشيء ولا يكون داخلا فيه واما الشرط التعليقي فمعناه ما يترتب عليه المعلق
وما هو موقوف عليه الشيء وما حصل بمنزلة الملزوم لما علق عليه وثانيها ان ليس الغرض ههنا الى بيان
امكان الرؤية او امتناعها بل بيان انها لم تقع لعدم وقوع المعلق عليه وقد يقال المدعى لزوم لا يطلق
تصديقا لم يقصد وقد نفيه وثالثها انه لما لم يوجد الشرط لم يوجد المشروط وهو الرؤية في المستقبل

فاسد اذ التساوي الا رعية حكاية عن الا وهذا في غاية الفساد والتعقيب ان التعليق بالجائز انما يدل على الجواز
او كان القصد الى وقوع المشروط عند وقوع الشرط واما اذا كان القصد الى الاقناط الكلي
عن وقوع المشروط بسبب انه [illegible] كما في هذه الاية فلا وقد رد بان الاية على الاطماع ادل منها على
الاقناط وسياق الكلام على التوالي وقد يقال ان في الاية وجهين اخرين من الاستدلال احدهما
انه قال لن تراني ولم يقل لست بمرئي على ما هو مقتضى المقام لو امتنعت الرؤية [illegible] الثاني
ان [illegible] ليس معنى التجلي للجبل انه ظهر له [illegible] بل انه خلق له حيوة والرؤية فرآه على
ما حكى الشيخ ابن فورك عن الاشعري وضعفهما ظاهر **قوله** وربما تمسك المتقدمون من اهل السنة في
امكان الرؤية بدليل عقلي تقريره انا نرى الجواهر والاعراض بحكم الضرورة كالاجسام وكالاضواء والالوان
والاكوان وباتفاق الخصوم وان زعم البعض منهم في بعض الاعراض انها اجسام وفي الطول
الذي هو الجواهر ممتدة انه عرض ورد بانه يدرك الطول بمجرد ما الف عدة من الجواهر في سمت وان لم يخطر
بالبال شيء من الاعراض وقد يستدل على رؤية العرضين بانا نميز بالبصر بين نوع ونوع من الاجسام كالشجر
والحجر ونوع ونوع من الالوان كالسواد والبياض من غير ان نعلم شيئا منهما بالة الابصار وانا لما
صحت رؤيتهما وصحة الرؤية امر يتحقق عند الوجود وينتفي عند العدم لزم ان يكون لها علة لامتناع الترجح
بلا مرجح وان يكون تلك العلة مشتركة بين الجوهر والعرض لما مر من امتناع تعليل الواحد بعلتين وهي
اما الوجود واما الحدوث اذ لا ثالث يصلح للعلية والحدوث لا يصلح لها لانه عبارة عن سبق الوجود
بالعدم وهو اعتباري [illegible] او عن الوجود بعد العدم ولا مدخل للعدم في [illegible] الوجود وهو مما يشترك فيه
الواجب لما مر في بحث الوجود فيلزم صحة رؤيته وهو المطلوب واعترض عليه بوجوه [illegible] ذكرها الآمدي وغيره
امام الحرمين من ان المراد بالعلة هنا ما يصلح متعلقا للرؤية لا المؤثر في الصحة على ما نبه [illegible]
الاول ان الصحة معناها الامكان وهو امر اعتباري لا يفتقر الى علة موجودة بل [illegible] الحدوث الذي هو ايضا
امر اعتباري [illegible] انه لا يصلح متعلقا للرؤية الثاني انه لا حصر [illegible] مشترك
سوى الحدوث والوجود فان الامكان ايضا مشترك [illegible] ان هو العلة ووجه [illegible] ان الامكان
اعتباري لا يصلح [illegible] متعلق الرؤية [illegible] المعدوم متصف بالامكان فيلزم [illegible] رؤيته وهو
باطل بالضرورة الثالث ان صحة رؤية الجوهر لا يماثل صحة رؤية العرض اذ لا يسد احداهما مسد الاخرى [illegible]
ان يعلل كل منهما بعلة [illegible] الواحد النوعي [illegible] بمختلفين [illegible] بالحرارة والبصر
والنار [illegible] ان يكون لها [illegible] مشترك ووجه [illegible] ان متعلق الرؤية [illegible] ان يكون خصوصية
الجوهرية او العرضية بل [illegible] ان يكون [illegible] مشترك [illegible] بانا [illegible] نرى الشيء ولا ندري [illegible]
ان يدرك كونه جوهرا او عرضا فضلا ان يدرك ما هو زيادة خصوصية لاحدهما ككونه انسانا او فرسا سوادا
او حمرة بل ربما نرى زيدا [illegible] متعلق رؤية [illegible] من غير [illegible] الجواهر والاعراض ثم قد
نفصل [illegible] تفاصيل الجواهر والاعراض وقد نغفل عن التفاصيل بحيث لا نعلمها [illegible]
منها وان [illegible] تعلق [illegible] الرؤية هو الهوية المشتركة لا الخصوصيات التي [illegible]
الادراك وهذا يقتضي كون محل صحة الرؤية مشتركة بين الجوهر والعرض الرابع ان نعد [illegible]
هو العلة وكونه مشتركا بين الجوهر والعرض [illegible] بين الواجب لا يلزم [illegible] رؤيته لجواز ان
يكون خصوصية الجوهر او العرضية شرطا لها [illegible] او خصوصية الواجبية مانعا عنها ووجه [illegible] ان

دونه الشيء الذي له الوجود الذي هو المتعلق للرؤية ضروري [illegible] معنى [illegible] رؤيته الا [illegible] الشرط او المانع
انما [illegible] للرؤية لا [illegible] وقد يعترض بوجوه الاول منع اشتراك الوجود بين الواجب والممكن
بل وجود كل شيء عين حقيقته ولا خفاء في ان حقيقة الواجب لا تماثل حقيقة الممكن وحقيقة الانسان لا تماثل
حقيقة الفرس [illegible] ما [illegible] الوجود غاية الامر ان الاعتراض يرد على الاشعري الزاما
دام كلامه محمولا على ظاهره واما بعد تسليم ان الوجود هو كون الشيء له هوية فاشتراكه ضروري الثاني
انه يلزم على ما ذكرتم صحة رؤية كل موجود حتى الاصوات والطعوم والروائح والاعتقادات والقدر
والارادات وانواع الادراكات وغير ذلك من الموجودات وبطلانه ضروري والجواب منع
بطلانه وانما لا نعلق بها الرؤية بناء على جري العادة بان الله تعالى لا يخلق فينا رؤيتها لا لامتناع
ذلك وما ذكره الخصم مجرد استبعاد الثالث نقض الدليل بصحة الملموسية فانها مشتركة بين الجوهر والعرض
ولا مشترك بينهما يصلح علة لذلك سوى الوجود فيلزم صحة ملموسية الواجب وهو محال والجواب انها امر اعتباري
محض لا يقتضي علة او لنسلم تحقق عند الوجود وينتفي عند العدم كصحة الرؤية سلمنا لكن الحدوث يصلح
[illegible] على ان المانع من ذلك في صحة الرؤية انما هو امتناع تعلق الرؤية بما لا تعلق له في الخارج واما التعقل
[illegible] الملموسية [illegible] والانصاف ان ضعف هذا الدليل جلي وعلى ما ذكرنا من ان المراد بالعلة هنا
متعلق الرؤية يكون المرئي من كل شيء وجوده وقال الامام الرازي في نهاية العقول من اصحابنا من
التزم ان المرئي هو الوجود فقط وانا لا نبصر اختلاف المختلفات بل نعلمه بالضرورة ومنهم من اجاب
لا نقض بها بان الوجود علة لصحة كون الحقيقة مخصوصة مرئية **قوله** وعلى الوقوع الاجماع والنص للاصحاب
في اثبات وقوع الرؤية بل الادلة السمعية وقد احتجوا عليه بالاجماع والنص اما الاجماع
فاتفاق الامة قبل حدوث المخالفين على وقوع الرؤية وكون الايات والاحاديث الواردة فيها على
ظواهرها حتى روى حديث الرؤية احد وعشرون رجلا من كبار الصحابة واما النص فمن الكتاب قوله
تعالى وجوه يومئذ ناضرة الى ربها ناظرة فان النظر الموصول بالى اما بمعنى الرؤية او ملزوم لها بشهادة
النقل من ائمة اللغة والتتبع لموارد الاستعمال واما في غيرها لكونه عبارة عن تقليب الحدقة نحو المرئي طلبا
لرؤيته وقد تعذر هنا الحمل لامتناع المقابلة والجهة فتعين الرؤية لكونها اقرب المجازات وحيث التحق
بالحقائق بشهادة العرف والتعامل [illegible] الاهتمام ورعاية الفواصل دون الحصر او للحصر ادعاء بمعنى
ان المؤمنين لا يلتفتون الى غيره [illegible] مما [illegible] النظر على عظيم جلاله كأنهم لا يلتفتون الى ما سواه ولا
يرون الا الله واعترض بان النظر هنا ليست حقيقة بل اما بمعنى النعمة واحد الالاء ويلزم التقدير
او بمعنى الانتظار كما في قوله تعالى انظرونا نقتبس من نوركم ولو سلم فالموصول بالى ايضا قد يجيء للانتظار
كما في قول الشاعر وجوه ناظرات يوم بدر الى الرحمن يأتي بالفلاح وقوله وشعث ينظرون الى بلال
كما نظر الظماة حياء الغمام وقوله كل الخلائق ينظرون سجاله نظر الحجيج الى طلوع هلال
ولو سلم فالنظر الموصول بالى ليس بمعنى الرؤية ولا ملزوما لها لانا نقول نظرت الى الهلال فلم
[illegible] الرؤية مثل الشدة والازورار والرضى والتحير والذل والخشوع والتخضع مع انتفاء الرؤية مثل نظرت الى الهلال فلم
اره وقال الله تعالى تراهم ينظرون اليك وهم لا يبصرون وفيه ان [illegible] الرؤية بتقدير ولي من جملة
[illegible] المضاف اي ناظرة الى ثواب ربها على ما ذكره علي كرم الله وجهه وكثير من المفسرين وما يجب
فلا خفاء في ان ما ذكرنا احتمالات تدفع الاحتجاج بالاية واجيب بان سوق الاية للبشارة للمؤمنين

وغاية ما في الباب انهم يوصفون بغاية السرور والفرح والاستبشار بما يطالعون من النعيم والنوال لا يلائم حال من ينتظر نعمة
لا انتظار موت اجل فهو بالغم والحزن والقلق وضيق الصدر اجدر وان كان مع القطع بالحصول
على ان كون الى بمعنى النعمة لو ثبت اللغة فلا خفاء في بعده وغرابته واخلاله بالجزم عند تعلق
النظر به والقائم محل الالة عليه احد من ائمة التفسير في القرن الاول والاخر اجمعوا على حمله على
النظر الموصول بالى بمعنى الرؤية بمعنى الانتظار مما لم يشتهر عن الثقات ولم يدل عليه لا يجاب
لجواز ان يحمل على تقليب الحدقة بما ولات لا يجيء واما اعتبار حذف المضاف فعدول عن الحقيقة
او المجاز المشهور الى الحذف الذي لا يظهر فيه قرينة تعين المحذوف وتمام الكلام في الاشكالات
الموردة من قبل المعتزلة على الاستدلال بالاية والتفصي عنها من قبل اهل الحق مذكور في نهاية العقول
للامام ويكفي الانصاف انه لا يفيد القطع ولا ينفي الاحتمال ومنها قوله تعالى كلا انهم عن ربهم يومئذ لمحجوبون
حيث ذكر الكفار وخصهم بكونهم محجوبين فلو كان المؤمنون ايضا محجوبين وهو معنى الرؤية لما خص كونهم
محجوبين عن ثوابه وكرامته خلاف الظاهر ومنها قوله تعالى للذين احسنوا الحسنى وزيادة فسر
جمهور اهل التفسير الحسنى بالجنة والزيادة بالرؤية على ما ورد في الخبر كما سيجيء وهو لا ينافي ما ذكره البعض
من ان الحسنى من الجزاء المستحق والزيادة هي الفضل فان الرؤية افضل الكرامات واعظمها
فلذا يعبر عنها بالزيادة وقيل للتنبيه على انها اجل من ان تعد في الحسنات وهي ثمرة الاعمال
الصالحات والنص من السنة قوله عليه السلام انكم سترون ربكم كما ترون هذا القمر لا تضامون
في رؤيته ومنها ما روي عن صهيب انه قال قرأ رسول الله صلى الله عليه وسلم هذه الاية للذين احسنوا
الحسنى وزيادة قال اذا دخل اهل الجنة الجنة واهل النار النار نادى مناد يا اهل الجنة ان لكم عند
الله موعدا يشتهي ان ينجزكموه قالوا ما هذا الموعد الم يثقل موازيننا ويبيض وجوهنا ويدخلنا الجنة
ويجرنا من النار قال فيرفع الحجاب فينظرون الى وجه الله عز وجل قال فما اعطوا شيئا احب اليهم
من النظر ومنها قوله عليه السلام ان ادنى اهل الجنة منزلة لمن ينظر الى جنانه وازواجه ونعيمه وخدمه
وسرره مسيرة الف سنة واكرمهم على الله من ينظر الى وجهه غدوة وعشية ثم قرأ رسول الله صلى
الله عليه وسلم وجوه يومئذ ناضرة الى ربها ناظرة وقد صحح هذه الاحاديث من يوثق به من ائمة الحديث
الا انها آحاد قوله تمسك المخالف بوجوه عقلية تمسك المعتزلة بشبه عقلية وسمعية بعضها يمنع صحة الرؤية
وبعضها وقوعها فالعقلية اصولها ثلثة الاولى شبهة المقابلة وهي انه لو كان مرئيا لكان مقابلا للرائي
حقيقة كما في المرئي بالذات او حكما كما في الرؤية بالمرآة والحق انه لا حاجة الى هذا التفصيل لان المرئي
بالمرآة هو الصورة المنطبعة فيها المقابلة للرائي حقيقة لا الحالة الصورة كالوجه مثلا ويدعون الضرورة
المقابلة الضرورية ويزعمون ان ذلك وجه لزمه الاستدلال فيقال انه لو كان مرئيا لكان في جهة وحيز
ومتحيز ولو كان جوهرا او عرضا لان المتحيز بالاستقلال جوهر وبالتبعية عرض ولو كان اما في البدن
او خارج البدن او فيهما ولو كان في الجهة او خارج الجهة او فيهما لما صح ذلك لعقل الرؤية ان لم يكن فيه ولا
خارجه لانتفاء المقابلة ولو كان المرئي اما كلا فيكون محدودا ومتناهيا او بعضا فيكون منقسما متجزئا
وهذا خلاف العلم فانه انما يتعلق بالصفات ولا امتناع في ان يكون المعلوم كلها او بعضها او كان
اما عاما مسافر من الرائي فيكون بعيدا وجهة او لا فيكون في العين او متصلا بها ولو كان مرئيا من
اياه اما ان يقع فيكون متصلا بغيره كل احد مما هو متكثر او لا مما هو متميز او منفصلا عنها فيكون في

فاتها على البعض مع استوائهم في سلامة الحواس فيلزم الحكم بالنسبة الى البعض ولو كان رؤيته اجماع دونه
في الجنة فيكون على جهة منه ضرورة ان رؤية الشيء دفعة لا يعقل الا كذلك واما الاجتماع فلو
ما هو باطل بعد الدارين عرفيا وما هو ظاهر عرفي مع شرائط الرؤية وحاصله على هذا الاجماع اهل المرئي في الجهة
في الاجسام والحواس قوله ان لزوم المقابلة والجهة ممنوع وانما الرؤية نوع من الادراك يخلقه الله تعالى متى
شاء ولاي شيء شاء ودعوى الضرورة فيما نازع فيه الجم الغفير من العقلاء غير مسموعة ولو سلم ففي الشاهد فلا يلزم
في الغائب لان الرؤيتين مختلفتان اما بالماهية واما بالهوية لامتناع تماثل اصلا بمعنى الشروط و
اللوازم ولهذا معنى المراد بالرؤية بلا كيف بمعنى خلوها عن الشرائط والكيفيات المعتبرة في رؤية الاجسام
والاعراض لا بمعنى خلو الرؤية او الرائي او المرئي عن جميع الحالات والصفات على ما يتوهمه ارباب
الجهالات فيعترضون بان الرؤية فعل من افعال العباد او كسب من اكسابه فبالضرورة يكون واقعا
بصفة من الصفات وكذا المرئي بحاسة العين لا بد ان يكون له كيفية من الكيفيات ثم يتوهم ان يقال
نزاعنا انما هو في هذا النوع من الرؤية لا في الرؤية التي تكون الحكم المسماة عندكم بالانكشاف التام
وعندنا بالعلم الضروري قوله الثانية شبهة الانطباع والشعاع والانطباع وهي ان الرؤية
اما باتصال شعاع العين بالمرئي واما بانطباع الشبح المرئي في حدقة الرائي على اختلاف المذهبين
وكلاهما في حق الباري ظاهر الامتناع فيمتنع رؤيته والجواب انه مبني على قواعد الفلاسفة
المتكلمين على ما سموع في ذلك ولو سلم ففيما هو في الشاهد دون الغائب واما على تقدير اختلاف الرؤية
بالماهية فظ واما على تقدير اتحادها فلجواز ان يقع افراد الماهية الواحدة بطرق مختلفة قوله الثالثة
الشبهة الثالثة شبهة الموانع وهي انه لو جازت رؤيته لرأيناه لكل سليم الحاسة في الدنيا والآخرة فيلزم ان
نراه الآن وفي الجنة على الدوام والاول منتف بالضرورة والثاني بالاجماع وبالنصوص القاطعة الدالة على اشتغالهم
بغير ذلك من اللذات وجه اللزوم انه يكفي للرؤية في حق الغائب سلامة الحاسة وكون الشيء جائز الرؤية
المقابلة وانتفاء الموانع من فرط الصغر واللطافة او القرب او البعد وحيلولة الحجب الكثيفة او الشعاع
المناسب لضوء العين اذا شرط في الشاهد اعني رؤية الاجسام والاعراض فعند تحقق الامرين العلم
يجب الرؤية والا جاز ان يكون بحضرتنا جبال شاهقة لا نراها لان الله تعالى لم يخلق رؤيتها ولو توقف على شرط
آخر فهذا قطع بالبطلان والجواب قوله انه ان اريد جواز ذلك في نفسه بمعنى كونه من الامور الممكنة
فليس قطعيا بالبطلان بل قطعي الصحة وآخر الشرطية المذكورة ليست بل بمعنى ظاهر البطلان فيعود الى قولنا لو لم تجب
الرؤية عند تحقق الشرائط لكان العالم ممكنا وان اريد جوازه عند العقل بمعنى تجويزه ثبوت الجبال وعدم
الجزم بانتفائها فاللزوم ممنوع فان انتفاءها من العاديات القطعية الضرورية كعدم جعل ماء العين ذهبا
ابريق ونحو ذلك مما يخلق الله تعالى العلم الضروري بانتفائها وان كان ثبوتها من الممكنات في نفس
الامر وليس الجزم به مبنيا على العلم بانه تجب الرؤية عند وجود شرائطها لحصوله من غير ملاحظة
ذلك مع الجهل بذلك كما وجوب الرؤية عند تحقق الشرائط المذكورة في حق الشاهد لكن لا نسلم وجوبها
في الغائب عند تحقق الامرين لجواز ان يكون الرؤيتان مختلفتين في الماهية مختلفتان في اللوازم
او يكون رؤية الخالق مشروطة بزيادة قوة ادراكية في الباصرة يخلقها الله تعالى الا في الجنة في بعض
الاوقات ثم الاحسن ضعيفا على ذكره بعض المعتزلة ان العين اعني الاشعرية والاخرى انما كانا
مثليين يلزم تساويهما في الاحكام واللوازم والشروط وان الشروط والموانع يجب ان يكون منحصرة

ثم ما ذكرنا للدوران القطعي ولانه اذا قيل لنا ان هنالك شيئا اخر متروكا يجمع ما ذكرتم من الشرائط وانتفاء الموانع
الا انه ليس لانتفاء شرط او لحصول مانع غير ذلك بحث يقطع بطلانه واحتج الامام على بطلان انحصار الشرائط
فيما ذكروه بوجهين احدهما ومنشاه على قاعدة المتكلمين ان الجسم مركب من اجزاء لا تتجزى انا نرى الجسم الكبير
من البعد صغيرا وما ذاك الا لرؤية بعض اجزائه دون البعض مع استواء الكل في الشرائط المذكورة
فلولا اختصاص البعض بشرط او ارتفاع مانع لما كان كذلك وثانيهما انا نرى ذرات الغبار عند
اجتماعها ولا نراها عند تفرقها مع حصول الشرائط المذكورة في الحالين فعلمنا اختصاصها حالة التفرق
بانتفاء شرط او وجود مانع لا يقال بل ذاك لانتفاء شرط الكثافة وحصول مانع الصغر لانا نقول
نحن نعلم ان كل ذرة مشروط بانضمام الاخرى اليها وهو دور واجيب عن الاول بمنع التساوي
فان اجزاء الجسم متفاوتة في القرب والبعد من الحدقة فلعل البعض منها يقع في حد البعد المانع من الرؤية
بخلاف البعض وعن الثاني بانه دور معية لا تقدم والرابع ... السمع والفوائد

[illegible]

تقتضي نفي الرؤية في الدنيا فكلام ينفي سمات الحدوث والزوال ويشتمل على اثبات العظمة والجلال اعني قوله تعالى
بديع السموات والارض الى قوله وهو اللطيف الخبير فدل على جواز الرؤية ليصلح نفيها تمدحا وصار
الحاصل ان نفي الرؤية عن الموجود الكائن الرؤية الحالي عن سمات النقص بل المقرون بصفات
الكمال تمدح له فاعترض عليه بانه يجب ان لا يزول ذلك في الآخرة لان زوال التمدح نقص واجيب
بان ذلك انما هو فيما يرجع الى الذات وصفاته والتمدح بنفي الرؤية راجع الى صفات الفعل لان الرؤية
بخلق الله تعالى ونفيها بان لا يخلق فهو من الافعال الحادثة يجوز زوالها وزوال التمدح الراجع اليها اذ لا
يحصل بذلك تغير في القديم ولا نقص في الذات ثم انه لم يستقم هذا على راي القائلين بعدم التكوين
ومغايرته للمكون ولم يحسن جعل هذا التمدح راجعا الى الفعل لانه لا مدح للشيء في ان لا يخلق الله
تعالى في اعين الناس رؤيته بل غاية ما يلزم ان يكون كالمعدوم لا يرى اذا لم يخلق الله رؤيته في الابصار
اجاب بعضهم بان ادراك البصر هو الاحاطة بجوانب المرئي والوقوف على حدوده ونهاياته والتمدح
بانه لا يكون على تقدير صحة الرؤية واشعار بامارات الحدوث وسمات النقص ادراك التمدح بنفي الادراك فيما
يمتنع رؤيته انما هي بسبب الادراك كالمعدوم ولا فيما يصح رؤيته لكن عرف حدوثه ونقصه كالاصوات والروائح
والطعوم واعلم ان مبنى هذا الاستدلال على ان يكون كل من قوله لا تدركه وقوله وهو يدرك الابصار
تمدحا على حدة لا ان يكون المجموع تمدحا واحدا فليتامل قوله الخامس ... بانه الشبه الصحيح
ونحو ذلك ان الله تعالى خاطب موسى عند سؤاله الرؤية بقوله لن تراني وكلمة لن للنفي في المستقبل على سبيل
التأبيد فيكون نصا في ان موسى عليه السلام لا يراه في الجنة او على سبيل التأكيد فيكون ظاهرا في ذلك لان
الاصل في النفي عموم الاوقات واذا لم يره موسى عليه السلام لم يره غيره اجماعا والجواب ان كون الكلمة
للتأبيد لم يثبت ممن يوثق به من ائمة اللغة وكونها للتأكيد وان ثبت بحيث لا يمنع الامكان لكن لا يدل الكلام
على عموم الاوقات لا نصا ولا ظاهرا او لو سلم الظهور فلا يعرج اي العلماء سيما مع ظهور قرينة الكلام في وقوعه
جوابا لسؤال الرؤية في الدنيا على انه صرح بالعموم وحمل على الرؤية في الدنيا توفيقا بين الادلة
قوله السادس قوله تعالى وما كان لبشر ان يكلمه الله الا وحيا او من وراء حجاب او يرسل رسولا فيوحي
باذنه ما يشاء فالآية تنفي ان يراه احد من البشر حين يكلمه الله تعالى فكيف في غير تلك الحالة وفي بعض
حين قالوا المجيء عليه السلام الا يكلم الله وينظر اليه كما كلم موسى ونظر اليه فقال لم ينظر اليه موسى وسكت
والمعنى ما صح لبشر ان يكلمه الله الا كلاما خفيا يسرع في المنام والالهام او صوتا من وراء حجاب كما
كان لموسى عليه السلام او على لسان ملك كما هو الشان في اكثر حال الانبياء والجواب منع دلالة الآية
سيقت لاستيفاء انواع تكلم الله البشر والتكلم وحيا اعم من ان يكون مع الرؤية او بدونها بل ...
ان يحمل على حال الرؤية ليصح جعل قوله او من وراء حجاب عطفا عليه اذ لا معنى له سوى كونه بدون
الرؤية فيستحيل حال التحجب بحجاب ولو سلم دلالتها على نفي الرؤية ونريدها في ذلك فيحمل على الرؤية في
الدنيا جمعا بين الادلة وجريا على موجب القرينة اعني سبب النزول وقوله وحيا بمعنى ايحاء او ارسالا
نوع من الكلام ويجوز ان يكون اللذان في موضع الحال قوله السابع ان الله تعالى حيثما ذكر
كان سؤال الرؤية استعظمه استعظاما شديدا واستنكره استنكارا ولذلك سماه ظلما وعتوا كقوله
تعالى وقال الذين لا يرجون لقاءنا لولا انزل علينا الملائكة او نرى ربنا لقد استكبروا في انفسهم
وعتوا عتوا كبيرا وقوله واذ قلتم يا موسى لن نؤمن لك حتى نرى الله جهرة فاخذتكم الصاعقة وانتم
تنظرون

الالهام

الابصار

لوم

وقوله يسألك اهل الكتاب ان تنزل عليهم كتابا من السماء فقد سألوا موسى اكبر من ذلك فقالوا ارنا الله جهرة فاخذتهم
الصاعقة بظلمهم فلو جازت رؤيته لما كان كذلك والجواب ان ذلك لتعنتهم وعنادهم على ما يشعر به سياق
الكلام لا لطلبهم الرؤية ولهذا عوتبوا على طلب انزال الملائكة عليهم والكتاب مع انه من الممكنات
وفاقا ولو سلم فلطلبهم الرؤية في الدنيا وعلى طريق الجهر والمعاينة على ما هو من خواص حال الاجسام
والاعراض وقوله تعالى حكاية عن موسى عليه السلام تبت اليك وانا اول المؤمنين معناه التوبة عن
الجراءة والاقدام على السؤال بدون الاذن او عن طلب الرؤية في الدنيا وقطع الامكان الصادق
بانه لا يرى في الدنيا وان كانت ممكنة وما قال به بعض السلف من وقوع الرؤية بالبصر ليلة المعراج
فالجمهور على خلافه وقد روي انه سئل عليه السلام هل رايت ربك فقال رايته بفؤادي واما الرؤية في
المنام فقد حكي القول بها عن كثير من السلف قوله خاتمة اختلف القائلون برؤية الله تعالى في انه هل
يصح رؤية صفاته تعالى فالجمهور نعم لاقتضاء دليل صحة رؤية كل موجود الا انه لا دليل على الوقوع وكذا
ادراكه بسائر الحواس اخراجا ... بالوصول ... عند السمع ... هو العلم بالمحسوس
لكن لا نزاع في امتناع كونه ... بالاجسام والاعراض واما الكلام
على ادراكه بالشم والذوق واللمس من غير اتصال بالحواس ... كان الشم والذوق واللمس
لا يستلزم الادراك الصحيح ولما سمت الفاتحة ... وطعمه وكيفيته كذلك انواع الادراكات
الحاصلة عند الشم والذوق واللمس لا يشترط بها بل يمكن ان يحصل بدونها ويتعلق بغير الاجسام
والاعراض وان لم يقم دليل على الوقوع للشك في خبر يحال دليل الوجود ... في سائر الحواس
فالاولى الاكتفاء بالرؤية قوله المبحث الثاني اختلفوا في العلم بحقيقة الله تعالى للبشر اي في معرفة
ذاته المخصوصة تعالى بعلم حصولي كنه الحقيقة خلافا لجمهور المتكلمين ثم القائلون بعدم الحصول
جوزوه خلافا للفلاسفة احتج الاولون بوجهين الاول ان ما نعلم منه الا ... والسلوب والاضافات
والذي الاحسن ان يقال هو الوجود بمعنى انه كائن في الخارج والصفات بمعنى انه حي عالم قادر ونحو ذلك
والسلوب بمعنى انه واحد ازلي ابدي ليس بجسم ولا عرض ونحو ذلك والاضافات بمعنى انه خالق
ورازق ونحوهما وظاهر ان ذلك ليس علما بحقيقة الذات لا يقال الوجود عين الذات عند كثير من
المحققين فالعلم به علم بها لانا نقول ما ذكرنا الى معنى العلم بوجوده التصديق بانه موجود لا نفس الوجود
لا تصور وحده اي من حقيقته وكذا الكلام في الصفات ونحوها ان ذات المخصوصة ...
يمنع ... المركبة منه ولا شيء مما نعلم منه كذلك ولهذا يعترف ... بان التوحيد ... الى
الاول ولو كان المعلوم منه نفس الشركة لما كان كذلك وما يقال ان الواجب كلي يمنع كثرة افراده
معناه ان مفهوم الواجب كذلك لا الذات المخصوص الذي يصدق عليه انه واجب ... على الوجه
الثاني ان معلوم كل احد من البشر ما ذكرنا ... بحكم الاحاطة بافراد البشر ومعلوما ثم ...
على الاخبارات من جملة ما علم منه الوحدانية بادلتها القاطعة مع ... لا يعترف بالشركة ولا الافتقار
بل ... بيان التوحيد ... ان هذا انما ... على كثيرين وان كان المفروض محالا
... ان يقال الكلام في حقيقة الواجب لا في هويته ولهذا يرى القائلين بامتناع المعلومية يعللون
امتناع اكتسابه بالحد والرسم مبنيا على انه لا تركيب فيه وان الرسم لا يفيد الحقيقة لا على ان التشخص لا
يعرف بالحد والرسم والقائلين بحصول المعلومية يقولون انه لا حقيقة سوى كونه ذاتا واجب الوجود

الوجود

وذوقه ولمسه

ازم

غير

بحسب كونه فاعلا عالما حيا سميعا بصيرا الى غير ذلك من الصفات حتى اجترأ المشايخ من المعتزلة فقالوا انا نعلم ذاته كما يعلم هو ذاته من غير تفاوت ويجرى البحث عند المتكلمين بعرف علم الماهية وينسب القول بها الى ضرار حيث قال ان لله ماهية لا يعلمها الا هو ولو رآى لرآى عليها وفي بقدرة الله تعالى ان يخلق في الخلق حاسة سادسة بها يدرك تلك الماهية والخاصية وحين روى ذلك عن ابي حنيفة رضي الله عنه انكر اصحابه هذه الرواية اشد انكار وذلك لان الماهية عبارة عن المجانسة حيث يقال ما هو معنى اي جنس هو من اجناس الاشياء والله تعالى منزه عن الجنس لان كل ذي جنس مماثل لجنسه ولما تحته من الانواع والافراد فالقول به تشبيه وقد يرد بعضهم بانه تعالى نعلم بنفسه عيانا من غير دليل ولا خبر ونحن نعلمه بالدليل وخبر ومن يعلم الشيء بالمشاهدة يعلم منه ما لا يعلمه من لا يشاهده وليس معنى ذلك شيء هو الماهية ليلزم التشبيه وكان اصحابنا يعدلون عن لفظ الماهية الى لفظ الحقيقة كما قال القاضي ان حقيقته غير معلومة لنا الان وهل يعلم بعد رؤيته في الجنة فيه تردد احترازا عن التشبيه **قوله** ثم هو كما اشار اليه اي طرايق الاستدلال القائلين بوقوع العلم بحقيقته تعالى بانا نحكم عليه بكثير من الصفات والسلبيات والافعال والحكم على الشيء يستدعي تصوره فهو اذا حكمنا عليه وصح الحكم عليه فاذا كان الحكم على الجميع لزم العلم بالحقيقة وتقرير الجواب انا لو حكمنا حقيقته غير معلومة اعترافا بكونها معلومة وان لم يصح الحكم عليها واصبح الحكم اما انها معلومة او ليست معلومة وايا ما كان ثبت المطلوب وتقرير الجواب انها معلومة بحسب هذا المفهوم اعني كونها حقيقة الواجب وهذا بعض العوارض والوجوه والاعتبارات وكذا مفهوم الذات والماهية والكلام فيما يصدق عليه انه الحقيقة والذات **قوله** واما الجواز تمسكت الفلاسفة في امتناع العلم بحقيقته بوجهين اولا ان العلم هو ارتسام صورة المعلوم في النفس اي ماهية الكلية المنتزعة من الموجود العيني كوجود المحصل كشف اذا ارادوا وجدت كانت تلك الشيء وليس للواجب ماهية كلية معروضة للتشخص فيما ما لم يتميز بالموضع ولو فرض ذلك لكان الواجب مقولا على تلك الصور الموجودة في الاذهان فيصير كثيرا ويبطل التوحيد **واجيب** بالانا لا ان العلم بارتسام الصورة ولو سلم فلا كذلك العلم بالواجب ولا علم الواجب ولو سلم فالمنافي للتوحيد تعدد افراد الواجب لا الصورة الحاصلة منه والمخل بالتشخص امكان فرض صدق المفهوم على الكثير لا صدق الموجود العيني على الصور وثانيهما ان تصور الشيء اما ان يحصل بالبداهة وهو منتف في الواجب وفاقا واما بالحد وهو انما يكون للمركب من الجنس والفصل والواجب ليس كذلك واما بالرسم وهو لا يفيد العلم بالحقيقة والكلام فيه **واجيب** بالانا لا الحصار طرق التصور في ذلك بل قد يحصل بالالهام او بخلق الله العلم الضروري بالكليات او بصيرورة الاشياء تبدو للنفس عند مفارقة البدن كما اشار المحققون ان لو سلم فالمرسم وان لم يستلزم تصور الحقيقة لكن قد يفضي اليه كما سبق

الفصل الخامس

في افعاله وفيه مباحث اولها في خلق افعال العباد بمعنى انه هل من جملة افعال الله تعالى خلق الافعال الاختيارية التي للعباد اولا بل الاجماع مع الاتفاق على انها افعالهم لا افعاله اذ القائم والقاعد والاكل والشارب وغيره ذلك هو الانسان مثلا وان كان الفعل مخلوقا لله تعالى فان الفعل انما يسند حقيقة الى من قام به لا الى من اوجده الا يرى ان الا بيض مثلا هو الجسم وان كان البياض بخلق الله تعالى وايجاده ولا خفاء في حقيقة خفاء هذا المعنى على عوام القدرية وجهالهم حتى شنعوا على اهل الحق في الاسواق واما التحيرها وعلى خواصهم وعلمائهم حتى سودوا به الصحائف والاوراق ويبدو ظهر ان عسكهم فيما ورد في الكتاب والسنة من اسناد الافعال الى العباد لا يثبت المدعى وهو كون الفعل للعبد وواقعا

ولذا قال رضي الله عنه في فقهه الاكبر لا حد له ولا ند له ولا ضد له ولا يشبهه شيئا ولا يشبهه شيء ولذا انكر ما اصحابنا ولعل الرواية انما نشات من قوله رحمه فيه ايضا نعرف الله حق معرفته كما وصف نفسه وليس يقدر احد ان يعبد الله تعالى حق عبادته كما هو اهل له ولكنه يعبده بامره كما امره بكتابه فكذب ما فهم منه قوله عقيبه ويستوي المؤمنون كلهم في المعرفة واليقين والتوكل والخوف والمحبة والرجاء ويتفاوتون فيما دون الايمان في ذلك كله فعلم ان مراده بقوله حق المعرفة ما هو المذكور في الكتاب والسنة من اوصافه المطابقة للواقع وان كان اكثر المؤمنين غير واقفين على حقيقتها ولذا روي عن الشافعي رحمه الله انه قال الهي ما عرفتك حق معرفتك وما عبدتك حق عبادتك

ي كتابه صح

بقدرته مخلوقا له وتحرير محل النزاع الموجب على ما في المواقف ان فعل العبد واقع عندنا بقدرة الله تعالى وحدها وعند المعتزلة بقدرة العبد وحدها وعند الاستاذ بمجموع القدرتين على ان يتعلقا جميعا باصل الفعل وعند القاضي على ان يتعلق قدرة الله تعالى باصل الفعل وقدرة العبد بكونه طاعة او معصية وعند الحكماء بقدرة يخلقها الله تعالى في العبد والانزاع للمعتزلة في ان قدرة العبد مخلوقة لله تعالى وشاع في كلامهم انه خالق القوى والقدر فلا يمتاز مذهبهم عن مذهب الحكماء ولا يفيد ما اشار اليه في المواقف من ان المؤثر عندهم قدرة العبد وعند الحكماء مجموع القدرتين على ان يتعلق قدرة الله تعالى بقدرة العبد وهي بالفعل وذكر الامام الرازي ونسبه بعض المعتزلة ان العبد عندهم موجد الافعاله على سبيل الصحة والاختيار وعند الحكماء على سبيل الايجاب بمعنى ان الله تعالى يوجب للعبد القدرة والارادة ثم هما يوجبان وجود المقدور وانت خبير بان الصحة انما هي بالقياس الى القدرة واما بالقياس الى تمام القدرة والارادة فليس الا الوجوب وانه لا ينافي الاختيار ولهذا صرح المجموع قواعد العقائد ان هذا مذهب المعتزلة والحكماء جميعا ثم ان اريد القوى والقدر عند المعتزلة مطلق الاختيار وعند الحكماء مطلق الايجاب لكلام الاستاذ ثم المشهور فيما بين القوم والمذكور في كتبهم ان مذهب امام الحرمين ان فعل العبد واقع بقدرته وارادته كما هو رأي الحكماء وهذا افتراء عليه صرح به الامام فيما وقع الفاضل لكنه قال في الارشاد اتفق ائمة السلف قبل ظهور البدع والاهواء على ان الخالق هو الله ولا خالق سواه وان الحوادث كلها حدثت بقدرة الله تعالى من غير فرق بين ما يتعلق بقدرة العباد به وبين ما لا يتعلق فان تعلق الصفة بشيء لا يستلزم تاثيرها فيه كما يتعلق بالمعلوم والارادة بفعل الغير فالقدرة الحادثة لا تؤثر في مقدورها اصلا واتفقت المعتزلة ومن تابعهم من اهل الزيغ على ان العباد موجدون لافعالهم مخترعون لها بقدرهم ثم المتقدمون منهم كانوا يستحيون من تسمية العبد خالقا لقرب عهدهم باجماع السلف على انه لا خالق الا الله وتجاسر المتاخرون فسموا العبد خالقا على الحقيقة هذا كلامه ثم اورد ادلة الاصحاب وادلة المعتزلة وبالغ في الرد عليهم وعلى الجبرية واثبت للعبد كسبا وقدرة مقارنة للفعل غير مؤثرة فيه واما الاستاذ فان اراد ان قدرة العبد غير مستقلة بالتاثير واذا انضمت اليها قدرة الله صارت مستقلة بالتاثير بتوسط هذه الاعانة على ما قرب البعض فهو من الحق وان اراد كلا من القدرتين مستقلة بالتاثير فقط كما سبق وكذا الجبر المطلق وهو ان افعال الحيوانات بمنزلة حركات الجمادات لا تعلق لها بقدرتها لا ايجادا ولا كسبا وذلك لما نجد من الفرق الضروري بين حركة المرتعش وحركة الماشي بقي الكلام بين الكسب والقدرة لكن لا بدا ولا ما يقال معنى الكسب دفعا لما يقال انه اسم بلا مسمى فاكتفى بعض اهل السنة بانا نعلم بالبرهان ان لا خالق سوى الله تعالى ولا تاثير الا للقدرة القديمة ونعلم بالضرورة ان القدرة الحادثة للعبد تتعلق ببعض افعاله كالصعود دون البعض كالسقوط فنسمي اثر تعلق القدرة الحادثة كسبا وان لم نعرف حقيقته وقال الامام الرازي بين ما يحصل بقدرة العبد بفعله اي اصل بقدرة الله تعالى فان الصلوة والقتل مثلا كلاهما حركة وتمايزان بكون احدهما طاعة والاخرى معصية وما به الاشتراك غير ما به التمايز فاصل الحركة بقدرة الله وخصوصية الوصف بقدرة العبد وهي المسماة بالكسب وقريب من ذلك ما يقال ان اصل الحركة بقدرة الله تعالى وتعينها بقدرة العبد وهو الكسب وقد يقال ان صرف العبد الذي يخلق الله تعالى في العبد ويخلق بقدرة للعبد متعلقة به يسمى كسبا للعبد وخلقا لله او المخلوق الحاصل مع تلك القدرة وقد يقال ان للعبد قدرة

يختلف بها النسبة الى الاضافات فقط لكنه من اطراف الفعل والترك وترجيحه ولا يلزم منها وجود امر حقيقي فالامر
الاضافي الذي يحصل للعبد والاكتساب عنده وجود الاثر هو الكسب وهذا ما قالوا انه هو ما تقع به المقدور بلا
صحة انفراد القادر به وما تقع في محل قدرته بخلاف الخلق فانه ما تقع به المقدور مع صحة انفراد القادر به
وما تقع لا في محل قدرته فالكسب لا يوجب وجود المقدور بل يوجب من حيث هو كسب اتصاف الفاعل بذلك
المقدور ولهذا يكون مرجعا لاختلاف الاضافات ككون الفعل طاعة او معصية حسنا او قبيحا فان
الاتصاف بالقبيح بقصده وارادته قبيح بخلاف خلق القبيح فانه لا ينافي المصلحة والعاقبة الحميدة بل
ربما يشتمل عليهما وعلوم الكلام ما اشار اليه الامام حجة الاسلام وهو انه لما بطل الجبر المحض بالضرورة
وكون العبد خالقا لافعاله بالدليل وجب الاقتصار على الاعتقاد بانها مقدورة بقدرة الله تعالى اختراعا
وبقدرة العبد على وجه آخر من التعلق يعبر عنه بالاكتساب وليس من ضرورة تعلق القدرة بالمقدور ان
يكون على وجه الاختراع اذ قدرة الله تعالى في الازل متعلقة بالعالم من غير اختراع ثم متعلقة عند الاختراع
نوعا آخر من التعلق فحركة العبد باعتبار نسبتها الى قدرته تسمى كسبا له وباعتبار نسبتها الى قدرة الله تعالى
خلقا فهو خلق للرب ووصف للعبد وكسب له وقدرته خلق للرب ووصف للعبد وليس بكسب له
لنا عقليات وسمعيات استدل بها على كون فعل العبد واقعا بقدرة الله تعالى بوجوه عقلية
وسمعية فالاول من الوجوه العقلية ان فعل العبد ممكن وكل ممكن مقدور لله تعالى لما مر في بحث الصفات
ففعل العبد مقدور لله فلو كان مقدورا للعبد ايضا بمعنى التاثير لزم اجتماع المؤثرين المستقلين
على اثر واحد وهو ممتنع كما مر في بحث العلل فان قيل اللازم تعلق قدرتين بفعل العبد مقدورا
لا بمعنى حصوله بقدرته وجواز [illegible] فيه ووقوعه بها [illegible] الى [illegible] لا بمعنى انه واقع بها فاللازم الحج[?]
قلنا جواز وقوعه بالجامع ووقوعه بقدرة العبد يستلزم جواز الجمع وهو محال وفيه نظر لما مر من الصفات
الامام في تمام كون كل ممكن واقعا بقدرة الله تعالى ان الامكان محوج الى السبب ولا يجوز ان
يكون محوجا الى سبب لا بعينه لان غير المعين لا تحقق له وما لا تحقق له لا يصلح سببا لتحقق شيء فتعين
ان يكون محوجا الى سبب معين ثم الامكان امر واحد في جميع الممكنات فيلزم افتقارها كلها الى ذلك
السبب الذي تعلق به جميع الممكنات لا يكون ممكنا بل واجبا فيكون الكل بايجاده وقدرته
انه مختار لا موجب فيكون الكل واقعا بقدرته واختياره وفيه نظر لان كون كل مقدور لله تعالى واقعا
بقدرته وحده انه لو لم يقع بقدرة الله وحده فاما ان يقع بقدرة الغير وحده فيلزم ترجيح احد المتساويين
بل ترجح المرجوح لان القدرة المستقلة للعبد [illegible] مع ان قدرة الله اقوى واما ان يقع بكل من القدرتين
فيلزم اجتماع المستقلين واما ان لا يقع بشيء منهما وهو ايضا باطل لان المقدور موقوع في الحكم والكلام
الكلام عن المعترض لا يكون الا المانع وما هو الا الوقوع بالقدرة الثانية فلا يتصف الوقوع بها الا اذا
وقع بها وهو محال وايضا لو وقع بقدرة الغير لما تعلقت قدرة الله تعالى على ايجاده لانه [illegible] فيلزم عجز
العبد عن الرب وهو محال بخلاف ما اذا وقع [illegible] الله تعالى بقدرته فانه يكون تعلق القدرة لا تعجيزا
الثالث من الوجوه العقلية ان العبد لو كان موجدا لافعاله لكان عالما بتفاصيلها واللازم باطل اما
الملازمة فلان الامكان بالازيد والانقص والمخالف ممكن فلا بد لرجحان ذلك النوع دون غيره
من مخصص هو القصد اليه ولا يتصور ذلك الا بعد العلم به وظهور [illegible] الملازمة يستلزم [illegible]
العلم كقوله تعالى الا يعلم من خلق ويستدل بعلمه العالم على علمه الفاعل واما بطلان اللازم فلوجوه

منها

منها ان النائم يصدر عنه افعال اختيارية لا شعور له بتفاصيل كمياتها وكيفياتها ومنها ان الماشي في طريق ما كالـ
او غيره يقطع مسافة معينة في زمان معين من غير شعور له بتفاصيل الاجزاء والاحياز التي بين المبدا
والمنتهى ولا بالآنات التي يتالف منها ذلك الزمان ولا بالسكنات التي تتخللها ليكون تلك الحركة ابطا من
حركة الفلك او ما كان الذي هو اسرع [illegible] وصف السرعة والبطء ومنها ان الناطق يأتي بحروف مخصوصة على
نظم مخصوص من غير شعور له بالاعضاء التي هي آلاتها ولا بالهيئات والاوضاع التي يكون لتلك الاعضاء
عند الاتيان بتلك الحروف ومنها ان الكاتب يصور الحروف والكلمات ويحرك الانامل من غير شعور له
بما للانامل من الاجزاء والاعضاء اعني العظام والغضاريف والاعصاب والعضلات والرباطات
ولا بتفاصيل حركاتها واوضاعها التي بها ينشأ تلك الصور والنقوش ومنها [illegible] العالم لو كان فعل
العبد بقدرته واختياره لكان متمكنا من فعله وتركه اذ لو لم يتمكن من الترك لزم الجبر وبطل الاختيار لكن
اللازم اعني التمكن من الفعل والترك باطل لان رجحان الفعل على الترك اما ان يتوقف على مرجح
او لا يتوقف فعلى الثاني يلزم رجحان احد طرفي الممكن بلا مرجح وينسد باب اثبات الصانع ويكون وقوع الفعل
بدلا من الترك محض الاتفاق من غير اختيار للعبد وعلى الاول ان كان ذلك المرجح من العبد
ينقل الكلام الى صدوره عنه فيلزم التسلسل او الانتهاء الى مرجح لا يكون منه واذا كان المرجح
ابتداء او بالآخرة لا من العبد بل من غيره ثبت عدم استقلال العبد بالفعل وعدم تمكنه من الترك
لان الترك لم يجز وقوعه مع التساوي فكيف مع المرجوحية ولان وجود الممكن ما لم ينته رجحانه الى حد
الوجوب لم يتحقق على ما مر ولا يخفى ان هذا انما يفيد الزام المعتزلة القائلين باستقلال العبد واستناد
الفعل الى قدرته واختياره من غير جبر ولا يفيد ان العبد ليس بموجد لافعاله وللمعتزلة ههنا اعتراضات
اجلها ان ما ذكرتم استدلال في مقابلة الضرورة فلا يستحق الجواب وذلك لانا نعلم بالضرورة ان لنا
مكنة واختيارا وانا ان شئنا الفعل فعلنا وان شئنا الترك تركنا وثانيها انه جار في فعل الباري فيلزم
ان يكون موجبا لا مختارا وذلك لان جميع ما لا بد منه في ايجاد العالم ان كان حاصلا في الازل لزم قدم
العالم وصدوره عن الباري بطريق الوجوب من غير تمكن من الترك لامتناع التخلف عن تمام العلة وان لم
يكن حاصلا ينقل الكلام الى حدوث الامر الذي لا بد منه ولا يتسلسل بل ينتهي الى امر ازلي فيلزم
الاثر ويعود المحذور وثالثها ان ترجيح المختار احد المتساويين جائز كما في طريقي الهارب وقدحي
العطشان لان الارادة صفة شأنها الترجيح والتخصيص من غير احتياج الى مرجح وانما المحتاج الى
مرجح ورابعها ان المرجح الذي لا يكون من العبد هو تعلق الارادة وخلوص الداعي ووجوب
الفعل معه لا ينافي الاختيار والتمكن من الفعل والترك بالنظر الى القدرة واجيب عن الاول بان
كلامنا في حصول المشيئة والداعية التي يجب معها الفعل او الترك ولا خفاء في انه ليس بمشيئتنا
واختيارنا والى هذا الاشارة بقوله تعالى وما تشاؤون الا ان يشاء الله وبقوله قل كل من عند الله وبهذا ذهب
المحققون الى ان المآل هو الجبر وان كان في الحال الاختيار وان الانسان مضطر في صورة مختار
وعن الثاني بان تعلق الارادة قديم متعلق في الازل بان يحدث الفعل في وقته فلا يحتاج الى مرجح
آخر ليلزم التسلسل او الانتهاء الى ما ليس باختياره بخلاف ارادة العبد فانها حادثة يحدث تعلقها بالافعال
شيئا فشيئا وتحتاج الى دواع مخصوصة يخلقها الله من غير اختيار للعبد فيها وعن الثالث بانه
الزام على المعتزلة القائلين بوجوب المرجح في الفعل الاختياري لا القائلين بانه يجوز للقادر ترجيح

المساوي بل المرجوح فان الهارب يتمكن من سلوك احد الطريقين وان كان مساويا للآخر او اصعب منه وفيه نظر
للقطع بان حركة لا تتصور الا بارادة لا تكون بمشية العبد بل بمحض خلق الله وح يجب الفعل ولا يتمكن العبد
من تركه ولا نعني بالاضطرار الا الجبر والاضطرار سوى هذا وهذا تظهر الجواب عن الرابع قوله الرابع قد
ثبت ان الله تعالى عالم بالجزئيات ما كان وما سيكون وانه يستحيل عليه الجهل وكل ما علم الله انه يقع يجب وقوعه
وكل ما علم الله انه لا يقع يمتنع وقوعه نظرا الى تعلق العلم وان كان ممكنا في نفسه وبالنظر الى ذاته ولا شيء
من الواجب والممتنع باقيا تحت قدرة العبد بمعنى انه ان شاء فعله وان شاء تركه قال فيجوز ان يعلم الله تعالى
ان فعل العبد يقع بقدرته واختياره فلا يكون خارجا عن مكنته قلنا فيجب ان يقع البتة بقدرته واختياره
بحيث لا يتمكن من اختيار الترك وهذا معنى المراد بالاضطرار الى الاضطرار غاية الامر انه يكون بالعادة ولكن لا على
الاستقلال والاختيار التام كما هو مذهب المعتزلة وهذا اشارة الى ان المقصود من بعض الادلة الى الالزام
دون الاتمام ثم يرد نقض الدليل بفعل الباري جل شانه مع الاتفاق على كونه بقدرته واختياره وتمكنه
ودعوى ان الاختيار لا يكون الفاعل متمكنا من تركه عند الارادة فعلا لا بعده وهذا مخصوص بفعل الباري لان
ارادته قديمة متعلقة في الازل بانه يقع في وقته وجاز ان يتعلق بتركه وليس كذلك سائر علم التحقيق
الوجوب او الامتناع او الاجل للازل فالحاصل ان تعلق العلم والارادة معا فلا محذور بخلاف اراده
العبد وتقرير الامام في المطالب العالية سواء نما وجب في الازل وقوع الفعل او لا وقوعه في وقته لزم ان
يكون لهذا الوجوب سبب وليس هو العبد لان الحادث لا يصلح سببا للازلي بل هو الله تعالى وليس هو العلم
لانه تابع للمعلوم لا يستتبع الا القدرة والارادة اوهما العاثر بمعنى ان المؤثر في فعل العبد قدرة الله تعالى
اما ابتداء او بتوسط وهو المطلوب وهذا ضعيف جدا لكن البعض سدد عنه قوله واما التمسك بكونه استدلال
على وجوب الفعل او الترك بتعلق العلم فكذا بتعلق الارادة وتقريره ان فعل العبد اما ان يريد الله وقوعه
فيجب او لا وقوعه فيمتنع فلا يكون باختيار العبد وقدرته ولا يمتنع الجبر لجواز ان لا يتعلق الارادة الله تعالى بشيء من
طرفي الفعل والترك ونا انهما يعم وحوب وقوع ما اراده الله تعالى من العبد على ما هو المذهب عندهم كما سيجيء
قوله الخامس لو كان العبد مستقلا بايجاد فعله فاذا فرضنا انه اراد تحريك جسم في وقت واراد الله تعالى
سكونه في ذلك الوقت فاما ان يقع المرادان جميعا وهو ظاهر الاستحالة ولا يقع شيء منهما وهو ايضا يحال لامتناع
خلو الجسم عن غير آن الحدوث عن الحركة والسكون ولان المانع عن المقتضي لا يكون الا ترجح ولا مانع لكل من
المرادين سوى وقوع الاخر فلو امتنعا جميعا لزم ان يقعا جميعا وهو ظاهر الاستحالة او انما ان يقع احدهما دون
الاخر فيلزم الترجيح بلا مرجح لان العبد اذا استقل كل من القدرتين بالتاثير من غير تفاوت واجيب
بانه يقع مراد الله تعالى لكون قدرته اقوى اذ المفروض استواؤهما في الاستقلال بالتاثير ولو كان ثمة تفاوت
في القوة والشدة ووجه الامام بان المقدور لا يقبل التجزي والانقسام والشدة والضعف ممتنع ان يكون
الاقتدار عليه فاضلا لو ذلك بل يلزم ان في القدرة في القوة فاذا الاثر ان احدهما اتم واشمل وهو
يوجب كونه اشد واقوى وعليه منع ظاهر قوله وقد يستدل بالمتكلمين على كون فعل العبد بقدرة الله تعالى
دون قدرته وجوه منها ان العبد لو كان قادرا على فعله ايجادا واختراعا لكان قادرا على اعادته
واللازم منتف اتفاقا ووجه اللزوم ان امكان الشيء من لوازم ماهيته لا يختلف باختلاف الاوقات ولما ذهب
الاستدلال على قدرة الله تعالى على الاعادة بقدرته على الابتداء كما نطق به التنزيل او حق جامعا منكري الاعادة
بالمساواة الاولى والاعتراض منع امكان اعادة المعدوم مستندا بانه يجوز ان يكون خصوصية البدء

شرطا او خصوصية العود مانعا او منع عدم قدرة العبد على الاعادة لمعنى منه ان الخصم معترف بالمعدوم منها
انه لو كان قادرا على ايجاد فعل لكان قادرا على ايجاد مثله لان حكم الامثال واحد لكنا نقطع بانه يتعذر
علينا ان نفعل الآن مثل ما فعلناه سابقا بلا تفاوت وان بذلنا الجهد في القدرة والاحتياط ومنها
انه لو كان قادرا على ايجاد فعل لكان قادرا على ايجاد كل ممكن من الاجسام والاعراض لان المصحح للمقدورية
هو الامكان او الحدوث والمعدوم هو اعطاء الوجود ولا تفاوت في شيء منها باعتراف الخصم ولا مرد
النقض بالقدرة الاكتسابية لانها انما تتعلق بالاثر واحواله ومن محلها ومنها ان من فعل العبد
الايمان والطاعات وكثيرا من الحسنات ومن خلق الله تعالى الاجسام والاعراض الشاطين وكثيرا من الموذيات
ولا شك ان الاول احسن من الكل واشرف فلو كان العبد خالقا لفعله لكان احسن واشرف من الله تعالى
خلقا واصلاح حالا وارشادا اذ ان يقال القدرة على الايمان احسن واصلح من الايمان لتوقفه عليها وهي
خلق الله تعالى قلنا فيلزم ان تكون القدرة على الشر والتمكن منه من اسوأ الكفر واقبح منه ومنها ان
الامة مجمعون على صحة تضرع العبد الى الله تعالى في ان يرزقه الايمان والطاعة ويجنبه الكفر والمعصية ولولا
ان الكل بخلق الله تعالى لما صح ذلك اذ لا وجه لحمله على سؤال الاقدار والتمكين لانه حاصل او التقرير والتثبيت
لانه عائد الى المحصول في الزمان الثاني وذلك عندكم بقدرة العبد ومنها ان الامة مجمعون على حكم بل وجوب
حمد الله تعالى وشكره على نعمة الايمان نعمة لا مقصور لذلك الا اذا كان بخلقه واعطائه وان كان بخلق
العبد فلا فضل له واما الشكر على مجرد ما هي الاقدار والتمكين والتوفيق والتعريف ونحو ذلك فشيء آخر
فان قيل لو استحق بخلق الايمان المدح لاستحق بخلق الكفر الذم قلنا ممنوع فانه من شانه استحقاق
المدح والشكر بخلق الحسنات وايصال النعم لا الذم بخلق القبائح وارسال النقم لانه المالك على الاطلاق لا
يسأل عما يفعل فان قيل فعندكم الايمان مخلوق الله تعالى وعندهم مخلوق العبد وقد ذكر في بعض
الفتاوى ان من قال الايمان مخلوق كفر فما وجهه قلنا وجهه ما اشار اليه ابو المعين النسفي رحمه الله
من ان الايمان ليس كلا من الله الى العبد على ما هو الجبر ولا من العبد الى الله على ما هو القدر بل من الله
التعريف والتوفيق والهداية والاعطاء ومرجعها الى التكوين وهو غير مخلوق ومن العبد المعرفة والتصديق
والاهتداء والقبول وهي مخلوقة مجازا والاولى ان يحترز عن الكلمات التي تشبه ما هو الصواب ثم لا يخفى ان
الوجوه المذكورة في غاية الضعف فالاولى التمسك بالكتاب والسنة والاجماع الحق من الامة لا يعني ابا
في نفسه بمحض الاجماع لما ان الحقائق العقلية مثل حدوث العالم ووجود الصانع لا تثبت بالاجماع بل المعنى
ان اجماعهم عليه يدل على ان لهم قاطعا وان لم نعرفه على التفصيل قوله واما السمعيات فكثيرة
قال التمسك بالكتاب والسنة موقوف على العلم بصدق كلام الله تعالى وكلام الرسول عليه السلم ودلالة المعجزة
وهذا لا يجامع القول بانه خالق لكل شيء حتى الشرور والقبائح وانه لا يقبح منه التلبيس والتدليس واظهار
المعجزة على يد الكاذب ونحو ذلك مما يقدح في وجوب صدق كلامه وثبوت النبوة ودلالة المعجزة
قلنا العلم بانتفاء ذلك القوادح وان كانت ممكنة في نفسها من العاديات الملحقة بالضروريات على ان
هذا الاحتجاج انما هو على المعترفين بصحة الكتاب والسنة المتمسكين بهما في كونه تعالى خالقا للشرور والقبائح
وافعال العباد فلو توقف حجيتهما على ذلك لكان دورا قوله منها ما ورد في معرض التمدح بعمل الادلة
السمعية على هذا المطلوب على انواعها باعتبار خصوصيات يكون فيها للبعض دون البعض مثل الورود بلفظ
الخلق لكل شيء او لفعل العبد خاصة او بلفظ الجعل او الفعل او بغيره لكن تمم الوارد بلفظ الخلق على الله تعالى

لا اله الا هو خالق كل شيء فاعبدوه تمدحا واستحقاقا للعبادة ولا يصح الحمل على انه خالق لبعض الاشياء كما فعلكم
لان كل حيوان عندكم كذلك بل يحمل على العموم فيدخل فيه اعمال العباد ويخرج القديم بدليل العقل والقطع بان
المتكلم لا يدخل في عموم مثل اكرمت كل من دخل الدار فيكون بمنزلة الاستثناء فلا يخل بقطعية العام عندي فيقول
بكونه قطعيا وكذا قوله تعالى ام جعلوا لله شركاء خلقوا كخلقه فتشابه الخلق عليهم قل الله خالق كل شيء وهو
الواحد القهار تمسكا بالعموم وبانه اراد خلقا كخلقه في موضع المصدر كما هو الظاهر فقد خلق كل احد مثل
خلقه في الجملة وقوله تعالى ولم يكن له شريك في الملك وخلق كل شيء فقدره تقديرا تمسكا بالعموم وبان قوله
وخلق كل شيء اراد له ما يتوهم ان العبيد وان لم يكونوا شركاء له في الملك على الاطلاق لكنهم يخلقون
بعض الاشياء والا لكان ذكره بعد نفي الشريك مستدركا قطعا وقوله تعالى انا كل شيء خلقناه بقدر اي خلقنا
كل موجود من الممكنات بتقدير وقصد او على مقدار مخصوص مطابق للغرض والمصلحة ولافادة هذا
المعنى كان المختار نصب كل شيء اذ لو رفع لتوهم ان خلقناه صفة وبقدر خبر والمعنى ان كل شيء خلقنا فهو
بقدر فلم يفد ان كل شيء مخلوق له بل ربما افاد ان من الاشياء ما لم يخلقه فليس بقدر وبما اشرنا اليه من كون
الشيء اسما للموجود او مقيدا به اندفع ما قيل انه لا يمتنع تقييد الشيء بالمخلوق على تقدير النصب ايضا لانه لم
يخلق الا ما هو من الممكنات مع وقوع اسم الشيء عليه وجه لا يبعد فرق بين النصب والرفع ولا من جعل خلقنا
خبرا او صفة على انه لو سلم التقييد بالمخلوق فالفرق ظاهر لان الخبر يفيد ان كل مخلوق مخلوق له بخلاف الصفة
ومنها قوله تعالى والله خلقكم وما تعملون اما اذا كانت ما مصدرية على ما اختاره سيبويه لاستغنائها
عن الحذف والاضمار فالامر ظاهر لان المعنى خلق عملكم واما اذا كانت موصولة على حذف الضمير اي ما تعملونه
ما تعملونه فمعناه قوله تعالى اتعبدون ما تنحتون توبيخا لهم على عبادة ما عملوه من الاصنام فلان كلمة ما عامة
تعم ما يعملونه من الاوضاع والحركات والمعاصي والطاعات وغير ذلك فان المراد بافعال العباد المخلوقة
لله تعالى ما يقع بكسب العبد او بخلق الرب هو ما يقع بكسب العبد ويسند اليه مثل الصوم والصلاة والاكل والشرب
والقيام والقعود ونحو ذلك مما يسمى الحاصل بالمصدر لا نفس الايقاع الذي هو من الاعتبارات العقلية الا انه
لا اصل له من الصلاة ونعلمون الوكوه نعملون الصالحات والسيئات ونحوه المكثرة مما غفل عنها الجمهور ونالوا
عن ان يكون ما موصولة حتى صرح الامام بان مثل ما تنحتون وما يافكون في قوله تعالى فاذا هي تلقف ما
يافكون مجاز وقع للاستراك وان اعتراضهم بان الاحتجاج عليكم لا لكم حيث اسند العبادة والنحت والعمل
الى المخاطبين فجهل بالمسائل ومنها قوله تعالى هو الله الخالق الباري الآية حيث صرح فيها بلفظ الخلق
الآن اي حالها على المطلوب احتمال وحقا ما وهذا اجعلها نوعا اخر فقوله هو الله الخالق انما يفيد حصر
الخالقية في الله اذا كان الخالق خبرا وهو ضمير الشأن او ضمير ابهم يفسره الله واذا كان الخالق صفة فذكر
الامام انه لما كان الله علما والعلم لا يدل الا على الذات المخصوصة منزلة الاشارة لم يجز ان يكون الحكم عائدا اليه
اذ لا معنى لقولنا ان هذا المعنى ليس الا هذا المعين ولزم ان يكون عائدا الى الوصف على معنى انه الخالق
لا غير قوله ضعيف لا يخفى على العارف باساليب الكلام ومنها قوله تعالى واسروا قولكم او اجهروا به انه عليم بذات
الصدور الا يعلم من خلق احتج على علمه تعالى بما في القلوب من الدواعي والصوارف والعقائد والخواطر
بكونه خالقا لها على طريق ثبوت اللازم اعني العلم بثبوت ملزومه اعني الخلق جريا في اسلوب الكلام واشارة
الى ان خلاف اللزوم ونبوت الملزوم واضح لا ينبغي ان يشك فيه ولهذا يستدل بالآية على نفي كون العبد خالقا
لافعاله على طريق نفي الملزوم اعني خلقه لافعاله بنفي اللازم اعني علمه بتفاصيلها لكن كون ذوات العبد او

من فعل الافعال الاضطرارية التي فيها النزاع محل بحث وكذا دلالة الآية على كون العلم من لوازم الخلق على الاطلاق
بل على انه لا يكون الخالق هو اللطيف الخبير فليتأمل وقوله تعالى هل من خالق غير الله يرزقكم من السماء لا شيء خالقا
سوى الله على الاطلاق بل توصف كونه رازقا للناس من السماء والعبد ليس كذلك واجاب الامام بان ملائكة
السماء السامين بانزال الامطار رازقون للناس لتمكين من الانتفاع بانواع النبات والثمار كما يقال رزق
السلطان فلانا فلو كان لو احالفين لافعالهم لوجد خالق غير الله يرزق من السماء وفيه ضعف وقوله تعالى والذين
يدعون من دون الله لا يخلقون شيئا وهم يخلقون شيئا ولا المسيح والملائكة وغيرهم من الاحياء الذين يدعوهم الكفار فيجب
ان لا يخلقوا شيئا اصلا وقوله تعالى هذا خلق الله فاروني ماذا خلق الذين من دونه دل على ان من سوى
الله لم يخلق شيئا والا لكان للكفار ان يقولوا نحن خلقنا كثيرا من الحركات والاوضاع والهيئات المحسوسة
ان اريد بالاراءة الابصار وان اريد الاعلام فجميع الافعال الظاهرة والباطنة لكن مبنى على الوجهين على
ان لا يكون الموصول اشارة الى الاصنام خاصة ومن هذا القبيل قوله تعالى الا له الخلق والامر خلق لكم ما في
الارض جميعا وما خلقنا السماء والارض وما بينهما باطلا ربنا الذي اعطى كل شيء خلقه ثم هدى فان قيل
على الوجوه كلها يجعل العبد موجدا لافعاله لا خالقا لان الخلق هو الايجاد على وجه التقدير او على حد الخلل
وعلى الوجه الذي يقدره والعبد ربما يقع على وجه الخلل وعلى خلاف ما قدره قلنا الخلق الا الايجاد
على وجه التقدير اي الايقاع على قدر مخصوص وفعل العبد ربما يكون كذلك فلو كان هو موجدا له لكان خالقا
قوله ومنها قوله تعالى حكاية ربنا واجعلنا مسلمين لك فان جعل المتعدي الى مفعولين يكون بمعنى التصيير
اي تحصيل صنع بمكان صنع ما جا ومع مفعوله الثاني افعال العباد ايجادا انما جعل الله وخلقه والمعتزلة يحملون
امثال ذلك على مجاز اعني التوفيق ومنح الالطاف او الخذلان ومنعها او التمكين والاقدار ونحو ذلك
الا انها من الكثرة والوضوح بحيث لا مجال لهذه التاويلات عند المنصف قوله ومنها مثل فعال لما
يريد فهذه آيات تدل على ان الله تعالى يفعل كل ما يتعلق به ارادته وسنبين ومن جملتها الايمان وسائر الطاعات
اتفاقا فيجب ان يكون فاعلها اي موجدها هو الله تعالى وحمل الكلام على انه يفعل ما يريد فعله لا دليل عليه الظاهر قوله
ومنها كل من عند الله فهذه آيات يكلف الاستدلال بها على المطلوب الظاهر من قوله تعالى ان تصبهم حسنة يقولوا
هذه من عند الله ان جميع الحسنات والسيئات من الطاعات والمعاصي وغيرها تخلق الله تعالى وسنبين الا ان الشبهة
الانضاح اعني الامكان والحدوث مشترك بين الكل بحيث لا يصح ان يكون على الفاعل فما لهم لا يفقهون
ذلك فيعلمون انه يكون قوله بعد ذلك ما اصابك من حسنة فمن الله وما اصابك من سيئة فمن نفسك محل الانكار اي
كيف يكون هذه المعرفة او محمولا على تحديد السيء دون الايجاد موصفا من الكلام ومن قوله تعالى وما بكم
من نعمة فمن الله وقوله تعالى انما قولنا لشيء اذا اردناه ان نقول له كن فيكون ان الايمان وجميع الطاعات
حاصلة من الله بتكوينه لكونها شيئا بنا ومرادة له ومن قوله تعالى كتب في قلوبهم الايمان انه الذي اثبت الايمان
واوجده في القلوب ومن قوله تعالى انه هو اضحك وابكى انه اوجد الضحك والبكاء ومن قوله تعالى هو الذي
يسيركم في البر والبحر انه الموجد لسيرنا ومن قوله تعالى اولم يروا الى الطير مسخرات في جو السماء ما يمسكهن الا
الله انه الموجد لوقوف الطير في الهواء مع انه فعل اختياري من الحيوان وامثال هذا كثيرة جدا رب
اشرح لي صدري وما النصر الا من عند الله ربنا لا تزغ قلوبنا بعد اذ هديتنا وتاويلات المعتزلة عدول
عن الظاهر مع ورود ما لا يستقيم على الظاهر حاملة المطعن قوله ومنها ما تواتر من الاحاديث الواردة
في باب القضاء والقدر وكون الكائنات بتقدير الله وسنبين وان كانت احادا الا انها متواترة المعنى

من نفسك

وان تصبهم سيئة يقولوا هذه من عندك قل كل من عند الله

اصلاف

كسبا على كرم الله وجهه وصلاحاتم وكلها صحاح بنقل الثقات مثل البخاري ومسلم وغيرهما وان وقع في بعضها
رواية في بعض الالفاظ فمنها ما روى ابو هريرة انه قال عليه السلم احتج ادم وموسى فقال موسى
يا آدم انت ابونا واخرجتنا من الجنة فقال ادم يا موسى اصطفاك الله بكلامه وخط لك التورية بيده
تلومني على امر قدره الله علي قبل ان يخلقني باربعين سنة فحج ادم موسى ومنها ما روى علي كرم الله وجهه
انه قال رسول الله صلى الله عليه وسلم لا يؤمن عبد حتى يؤمن باربع يشهد ان لا اله الا الله واني رسول
الله بعثني بالحق ويؤمن بالبعث بعد الموت ويؤمن بالقدر خيره وشره ومنها ما روى ابن عمر
رضي الله عنه انه قال رسول الله عليه السلم ان الله تعالى يصنع كل صانع وصنعته ومنها قوله عليه السلم ما من
قلب الا وهو بين اصبعين من اصابع الرحمن ان شاء ان يقيمه اقامه وان شاء ان يزيغه ازاغه وعن جابر
رضي الله عنه كان النبي عليه السلم كثيرا ما يقول يا مقلب القلوب ثبت قلبي على دينك فقيل له يا رسول الله
اتخاف علينا وقد آمنا بك وبما جئت به فقال ان القلوب بين اصبعين من اصابع الرحمن يقلبها هكذا و
اشار الى السبابة والوسطى يحركهما والاحاديث الصحيحة في هذا الباب كثيرة قوله واما المعتزلة
القائلون بان افعال العباد واقعة بخلقهم وايجادهم استقلالا افترقوا فرقتين فابو الحسين البصري
واتباعه ادعوا ان هذا الحكم ضروري مركوز في عقول العقلاء المنصفين الخالين عن تقليد اسلافهم وذكروا لذلك
وجوها على قصد التنبيه لا الاستدلال فانه ربما يكون الحكم ضروريا والحكم بضرورته استدلاليا ١ ان
كل احد يفرق بالضرورة بين حركاته الاختيارية كالمشي على الارض والصعود الى الجبل والاضطرارية
كالارتعاش والسقوط من السطح وما ذاك الا بان الاولى بقدرته وارادته بخلاف الثانية ٢ ان كل احد
يعلم بالضرورة تصرفاته واقعة بحسب قصده ودواعيه كالاقدام على الاكل والشرب عند اشتداد الجوع
والعطش والاحجام عنهما اذا علم ان في الطعام والماء سما ولا معنى لموجد الفعل بالاختيار الا الذي يحدث
منه الفعل على وفق دواعيه ٣ ان كل عاقل يعلم بالضرورة حسن مدح من احسن اليه وذم من اساء اليه ولولا
انه يعلم بالضرورة كونه المحدث لتلك الافعال لما حكم بذلك كما لا يحكم بحسن المدح على الذم على ما ليس من
افعاله ولهذا اذا رمى العاقل يذم الرامي لا الآجرة ٤ انه يعلم بالضرورة صحة طلب القيام والمشي من
الصحيح السليم لا من الزمن والمقعد بناء على صحة صدورهما من الاول دون الثاني واذا كان الفرق ضروريا
كان الاصل بطريق الاولى ٥ انه يعلم بالضرورة انه يصح منه تحريك المدرة دون الجبل ولا معنى لهذا سوى
العلم بقدرته على تحريكها دونه ولهذا لا يقصد الى طفر الجدول الصغير دون الواسع ٦ ان الطالب
العاقل يعلم بالضرورة انه يطلب ما يحدثه المأمور ولهذا يتلطف في استدعائه ذلك الفعل منه وانه ينهى عما
يتكلفه من الافعال التي يحدثها المنهي عنه وكذا التمني والتعجب وغير ذلك وكل هذا يدل على ان فعل
العبد باحداثه والجواب ان هذه الوجوه لا تفيد سوى ان من الافعال المستندة الى العبد ما هو
متعلق بقدرته وارادته واقع بحسب قصده ودواعيه وهي المسماة بالافعال الاختيارية وكونها متعلقة
بالعبد واقعة بكسبه وعلى حسب قصده واختياره وعند صرف قدرته وارادته وان كانت هي مخلوقة لله تعالى
كافية في حسن المدح والذم وصحة الطلب والنهي والتمني والتعجب ونحو ذلك ولا يفيد كونها موجودة للعبد على
ما هو المتنازع فيه فضلا ان يفيد العلم الضروري بذلك والتعجب ان ابا الحسين مع وفور نهاية الحذاقة كيف
اصر على هذه الدعوى مع ان الوفاق حيث نسب جميع سواه من العقلاء الى السفسطة وانكار الضروري
اعني السنية والجبرية فقط واما القائلة فلانهم جعلوا الحكم بكون العبد موجدا لافعاله نظريا لا ضروريا وذكر

كل شيء بقدره حتى العجز والكيس ومنها ما روى حذيفة انه قال صلى الله عليه وسلم

الامام في نهاية العقول ان ابا الحسين لما خالف اصحابه في قولهم القادر يشاء الفعل بدون الداعي فيعلم لاحد مما هو
الاخر على مرجح وذهب الى ان العلم بتوقف صدور الفعل على الداعي ضروري وان حصول الفعل عقيب
الداعي واجب لزمه من ذلك مع العلم بان علم كون العبد موجدا لفعله وقد ابطال الاصول التي عليها
مدار التكليف امر الاعتزال فخاف من تشنيع اصحابه ان صرح بمخالفتهم فلبس الامر عليهم وادعى العلم الضروري
بكون العبد موجدا لفعله ثم قال الامام لا نزاع الا في ان الاعتراف بتوقف صدور الفعل عن القادر على الداعي
ووجوب حصوله عند حصوله لا ساغ الاستدلال بالفاعلية وسواء ادعى العلم الضروري في الاول او في
الثاني لا يسوغ يمكن له ان يستدل بالدليل المذكور لاجل بيان ان القدرة الحادثة هي مؤثرة بل لنا ان نطلب
الاستدلال كما هو مذهب الاستاذ وامام الحرمين فان كان ابو الحسين قد صاعدنا على ذلك فمرحبا بالوفاق
لكن يلزم منه فساد مذهب الاعتزال في الكلية لانه لا فرق في العقل بين ان يأمر الله العبد بما يكون معلوما
لله تعالى حصوله ما مع نفعل يجب حصوله عند فعل الله تعالى ويمتنع حصوله عند عدمه فان المأمور على كلا
التقديرين لا يكون متمكنا من الفعل والترك ولا بين ان يعذب الله العبد على ما اوجده فيه ولم يعذبه
على ما يجب حصوله عند حصول ما احدثه الله فيه ولا بين فاعل القبيح والظلم وفاعل ما يوجب القبيح و
الظلم ومن اعترف بوجوب حصول الفعل عند حصول الالات لكان مع انسد عليه باب الاعتزال قطعا
ان ابا الحسين كان من المتكبرين لمذهب الاعتزال في هذه المسألة وان مبالغته في دعوى الضرورة فيها كانت
على سبيل التعمية والتلبيس وزعم بعض المتأخرين من المعتزلة ان من يعلم الوجوب عند خلوص الداعي انا نعلم
ان القادر يفعل مع امكان الترك كما نعلم ان الله تعالى يثيب الانبياء والاولياء بالجنة ويعاقب الكفار بالنار
مع امكان تركهما ونعلم ان العرب لو قدروا على مثل القرآن مع توفر الدواعي وانتفاء الموانع لاتوا
بمثله ولولا وجوب الاتيان بمثله بمعنى الذي ذكرنا لما عرفنا عجزهم لجواز ان يقدروا ولا ياتوا به وفيه نظر
لانه اما ان يلزم مع خلوص الداعي صدور الفعل عن القادر بحيث لا يصح منه الترك وان كان متمكنا في نفسه
وبالنظر الى اصل قدرته وارادته فثبت ما ذكره الامام من وجوب الفعل ولزوم الجبر وعدم استقلال العبد
لظهور ان تلك الداعية والارادة التي زعمتها بارادة العبد وهو امر معنى بالجبر الذي يقول اهل
الحق ويلزم ابا الحسين لا الجبر المطلق الذي يقول به المجبرة وبطلانه ضروري وان لم يلزم فلا معنى
للتسمية بالوجوب ولا طريق الى العلم بالصدور بل هو مرجح بالغيب لان المفروض تساوي الطرفين فانما
العلم فرع اعتقاد الوجوب الامري اذا قيل من ان عرف عجز المتحدين قيل لانه خلقت فيهم دواعيهم
فلو قدروا لاتوا به وهذا معنى الوجوب لانه استدلال بانتفاء اللازم على انتفاء الملزوم ولهذا استدل
على الفعل عند تحقق القدرة على سبيل الداعية وعدم الالات قوله ومنهم من احتج عليه اي المعتزلة من
المعتزلة على ان العلم بكون العبد موجدا لافعاله نظري فتمسكوا بوجوه عقلية ونقلية اما العقليات
فمرجعها الى حجة ١ وهو عمدتهم الكبرى وعروتهم الوثقى انه لو لم يكن العبد موجدا لافعاله بالاستقلال لزم
مفاسد منها بطلان المدح والذم عليها اذ لا معنى لمدح والذم على ما ليس بفعله ولا واقع بقدرته واختياره
وقدرها المنع بل ربما يمدح ويذم على ما هو محل له كالحسن والقبح واعتدال القامة وافراط القصر ومنها
بطلان التكاليف من الاوامر والنواهي اذ لا معنى للامر بما لا يكون فعلا للمامور ولا داخل في قدرته بل
ما لا يطيق كطيران ونحوه حتى ان العقلاء يستحقون منه ويسمون الامر بالمجوع المجنون عن مكانه من طلبه
من الانسان خلق الجبل والطيران الى السماء او من الحجر المشي على الارض والصعود في الهواء وكذا

الثواب والعقاب اولا وجب للثواب والعقاب على ما هو بخلق المثيب والمعاقب حتى ان من فعل قبيحا مما يخلق
كان اشد ضررا على العبد من الشيطان واحق منه بالذم اذ ليس منه الا الوسوسة وفي التزيين ومنها
بطلان فوائد الوعد والوعيد وارسال الرسل وبعث الانبياء وانزال الكتب من السماء اذ لا يظهر
للترغيب والترهيب والحث على تحصيل الكمالات وازالة الرذائل ونحو ذلك مما يتعلق بالارادة اذا كان قدرة
العبد وارادته باثرا في افعاله وسوى مباشرتها باستقلال ومنها بطلان الفرق بين الافعال التي تطابق
العقل والشرع على استحسانها واستحقاقها المدح في العاجل والثواب في الآجل والتي تعتبر كالكفر
والايمان وكالاساءة الى الغير والاحسان وكفعل النبي من الطاعة والارشاد وتمهيد قواعد الخيرات
وفعل ابليس من الضلال والاغواء وتزيين الشرور والشهوات وكالتكلم بالمعجزات والدعوات المرتب
عليها الثواب والاسماء والتكلم بالهذيانات والفحش والهجاء التي لا تورث الا اللوم والعقاب اذ الكل
بخلق الله تعالى من غير تأثير للعبد ومنها بطلان الفرق بين الحركات التي تظهر من اعضاء العبد بقدرته وارادته
والتي تظهر منها بلا قدرة واختيار والاذى كما اذا حرك زيد يد عمرو مثلا مع ان كل واحد يفرق بينهما بالضرورة والجواب
عن الكل انه انما يرد على الجبري النافي لقدرة العبد واختياره لا على من يجعل فعله متعلقا لقدرته وارادته
واقعا بكسبه وعقيب عزمه وان كان بخلق الله ولا على من يجعله بقدرة مؤثرة لكن لا بالاستقلال بل بمعنى
مرجح هو محض خلق الله تعالى على ان من المشاهدات ما يلزم المعتزلة ايضا لبطلان استقلال العبد بناء على
وجوب الفعل او امتناعه بوجود المرجح او عدمه وتعلق علم الله بوقوعه او لا وقوعه ومنها ما يدفع
بطريق آخر فان المدح او الذم قد يكون باعتبار المحلية دون الفاعلية كالمدح والذم بالحسن
والقبح وسائر الغرائز وان الثواب او العقاب ايضا لما كان بمحض فعل الله وتصرفا فيما هو خالص ملكه لم يتوجه
سؤال لمية كما لا يقال لم خلق الاحراق عقيب مس النار وان التكليف والبعثة والتهديد والوعد
والوعيد ونحو ذلك قد تكون دواعي الى الفعل او الترك فيخلقه الله تعالى وان عدم افتراق الفعلين في
المخلوقية لله تعالى لا ينافي افتراقهما بوجوه أخر — ان كثيرا من افعال العباد قبيحة كالظلم والشرك
والفسق والقول باتخاذ الولد ونحو ذلك والقبيح لا يخلقه الحكيم لعلمه بقبحه وعلمه باستغنائه عن خلقه
ورد بعد تسليم الحسن والقبح العقليين بان خلق القبيح ربما يكون لحكمة [illegible]
وما يقال انه لا معنى لفاعل القبيح الا موجده ونحو ذلك ليس بشيء فان الظالم من اتصف بالظلم لا من اوجده
في محل آخر — ان فعل العبد لو وجب الوقوع او امتنع بناء على تعلق قصد العبد وداعيته وجودا وعدما
وكل ما هو كذلك لا يكون بخلق الغير وارادته اما الصغرى فللقطع بان من اشتد جوعه وعطشه ووجد الطعام
والماء بلا صارف يأكل ويشرب البتة ومن علم ان دخول النار محرق ولم يكن له داع يمتنع من دخولها البتة
واما الكبرى فلان ما يكون بارادة الغير لا يكون من الوجوب والامتناع بحسب ارادة العبد بحيث
ان لا يوجده عند الاختيار او يوجده عند كراهته [illegible] لو كان فعل العبد بارادة الله
تعالى لم يكن بحسب ارادة العبد وجوبا وامتناعا لكن اللازم باطل او هكذا لو كان فعل العبد بارادة الله
لم يكن بارادته لكن الملزوم حق والجواب ان ما ذكر من بيان الصغرى لا يفيد الا الوجوب والامتناع
بل الوقوع واللاوقوع في بعض الافعال ورب فعل يقع بارادة الغير كالخدم والعبيد [illegible]
ولو سلم الوجوب والامتناع فلم لا يجوز ان يكون بمحض ارادة الله [illegible] وافقت ارادة العبد بطريق جري
العادة ٥ ان الله تعالى لو كان موجدا لافعال العباد لكان فاعلا لها [illegible] ولو كان فاعلا

لما كان متصفا لا لاستحالة معنى للكافر والظالم الا فاعل الكفر والظلم ونحو ذلك يلزم ان يكون الفاعل تعالى وتقدس
كافرا ظالما فاسقا آكلا شاربا قائما قاعدا الى غير ذلك من الفواحش التي لا يستطيع العاقل اجراءها
على اللسان بل اخطارها بالبال وهذه شبهة كثيرا ما نسمعها من حمقى العوام والمتوسطين من المعتزلة فنتعجب
وهذا كما في كتبهم المعتبرة فتحققنا ان التعصب يغطي على العقول وغلوه يعمي القلوب التي في الصدور ولا
الحمقى كيف خفي عليهم ان مثل هذه الاسامي انما يطلق على من قام به الفعل لا من اوجد الفعل اولا
يرون ان كثيرا من الصفات كذلك مع ان الله تعالى هو موجدها ولا يتصف بها الا المحل نعم لو اثبت
بالدليل ان الموجد هو الله لزمهم صحة هذه التسمية بناء على اصطلاحهم الفاسد في اطلاق المتكلم على الله تعالى
لايجاده الكلام في بعض الاجسام [illegible] كلام الله تعالى عن
ذلك علوا كبيرا ومع جهلهم يوردون مثل هذا الالزام على اهل الحق ويجعلون قول السني [illegible]
[illegible] وما اشبه ذلك تركا للمذهب ويعتقدون ان اسناد الافعال الى العباد ينافي عقيدة
السنة وتماروا في ذلك حتى زعم بعضهم ان معتقد الشيعة [illegible] ان مثل طلعت الشمس مخالف لعقيدة
اهل السنة ولست — واما السمعيات فكثيرة جدا حتى زعموا انه ما من آية الا وفيها دلالة على بطلان الجبر
وقد عد الامام الرازي رحمه الله [illegible]
والمعارضة [illegible] اهل الحق ثم ضبط [illegible] على كثرتها في عدة انواع الاول الآيات الدالة
على اسناد الافعال الى العباد اسناد الفعل الى فاعله وهو اكثر من ان يحصى كقوله تعالى الذين
يؤمنون بالغيب ويقيمون الصلوة الى قوله الذي يوسوس في صدور الناس وقد عرفت ان هذا ليس
من التنازع في شيء وزعم الامام انه لا محيص عنها الا بالتزام ان مجموع القدرة والداعي هو مؤثر الفعل
وخالق ذلك المجموع هو الله تعالى وبهذا الاعتبار صح الاسناد وزال التناقض بينها وبين الدالة
على ان الكل بقضاء الله تعالى وقدره الثاني الآيات الواردة في امر العباد ونهيهم
بعض ومدحهم على الايمان والطاعات وذمهم على الكفر والمعاصي ووعدهم الثواب على الطاعة
والعقاب على المعصية وفي قصص الامم الماضية للانذار ان يحل بالسامعين ما حل بهم وللاتعاظ
والاعتبار باحوالهم وكل هذا انما يصح اذا كان للعبد قدرة واختيار في احداث الافعال وقد عرفت
الجواب الثالث الآيات الصريحة في اسناد الالفاظ الموضوعة للايجاد الى العباد وهي العمل كقوله تعالى
من عمل صالحا فلنفسه ليجزي الذين اساءوا بما عملوا ان الذين آمنوا وعملوا الصالحات من عمل سيئة فلا يجزى
الا مثلها وهذا اكثر جدا والفعل كقوله تعالى وما تفعلوا من خير فان الله يعلمه وافعلوا الخير والصنع كقوله
تعالى لبئس ما كانوا يصنعون والله يعلم ما يصنعون والكسب كقوله تعالى ووفيت كل نفس ما كسبت
كل امرئ بما كسب رهين اليوم تجزى كل نفس بما كسبت والجعل كقوله تعالى يجعلون اصابعهم في آذانهم
من الصواعق حذر الموت وجعلوا لله شركاء الجن والخلق كقوله تعالى فتبارك الله احسن الخالقين و
اني اخلق لكم من الطين كهيئة الطير والاحداث كقوله تعالى حكاية عن الخضر عليه السلام حتى احدث لك منه ذكرا
والابتداع كقوله تعالى ورهبانية ابتدعوها والجواب انه لما ثبت بالادلة القاطعة ان الكل بقضاء الله
تعالى وقدره وجب حمل هذه الالفاظ [illegible]
[illegible] الاسنادات مجازا لكون العبد سببا لهذه الافعال [illegible]
[illegible] على حقيقته والخلق فانه بمعنى التقدير والجعل فانه بمعنى

البصير و قوله لا تسليم اي دوام محقق مثل فعل الدرهم في الكيس وفعل لو لم يكن كذا واما على راي الامام
وسواء كان مجموع القدرة والداعية موثرا في الفعل او كان المجموع بخلق الله تعالى من غير اختيار للعبد فلا يكون ولا
اشكال ولا استقلال للعبد فلا اعتراض السوابع الايات الدالة على توبيخ الكفار والعصاة وان لا مانع
من الايمان والطاعة ولا ملجئ الى الكفر والمعصية كقوله وما منع الناس ان يؤمنوا كيف تكفرون بالله
وما منعك ان تسجد فما لهم لا يؤمنون فما لهم عن التذكرة معرضين لم تلبسون الحق بالباطل لم تصدون
عن سبيل الله وامثال ذلك فعلى مذهب المجبرة لهم ان يجادلوا ويقولوا انك خلقت فينا الكفر وعلقته [illegible]
واجبرته وخلقت قدرة وداعية تجب معها الكفر وكل منع موانع عن الايمان فيكون الولي هو الكافر
وقد انزل ليكون حجة عليه والى هذا اشار الصاحب عباد وكان غاليا في الرفض والاعتزال [illegible]
في ترتيبه اي الباسم الجناتي ورفع قدره واعلى ذكره حيث قال كيف [illegible] بالايمان ولم يرده ونهى
عن الكفر واراده ويعاقب على الباطل وقدره وكيف يصرف عن الايمان ثم يقول انى تصرفون
وخلق فيهم الافك ثم يقول انى يؤفكون وانشأ فيهم الكفر ثم يقول كيف تكفرون وخلق فيهم لبس
الحق بالباطل ثم يقول لم تلبسون الحق بالباطل وصدهم عن السبيل ثم يقول لم تصدون عن سبيل الله
وحال بينهم وبين الايمان ثم يقول وما ذا عليهم لو آمنوا وذهب بهم عن الرشد ثم قال فاين تذهبون
واضلهم عن الدين حتى اعرضوا ثم قال فما لهم عن التذكرة معرضين والجواب ان امثال هذه الموانع
الظاهرة التي تعلمها [illegible] وعدمه موانع عقلية خفيت على علماء القدرية الخامس الايات
الدالة على ان فعل العبد بمشيته كقوله تعالى فمن شاء فليؤمن ومن شاء فليكفر اعملوا ما شئتم لمن شاء منكم
ان يتقدم او يتأخر فمن شاء ذكره فمن شاء اتخذ الى ربه سبيلا والجواب ان التعليق بمشية العبد [illegible]
لكن مشيته بمشية الله وما تشاؤون الا ان يشاء الله ومثل هذه الانواع والافراد مما اطال وقد
فصلها الامام في كتبه سيما المطالب العالية واورد ايضا احاديث كثيرة توافق انواع الايات واقتصر
في الجواب على ان ادلة السمع متعارضة فالمعول على العقليات وقد مر في ذلك ودليل الداعي الحق
ودليل العلم الازلي ولذا نقل عن بعض اذكياء المعتزلة انه كان يقول هما العدوان للاعتزال والا فقد
تم الدست لنا واما دليل الارادة وهذا ورد المواقف على هذا وهما فلا معول عليه عند من يجوز تحقق
خلاف مراد الله تعالى عن ذلك علوا كبيرا ولهذا الزم المجوسي عمرو بن عبيد حيث قال له لم لا تسلم فقال
لان الله تعالى لم يرد اسلامي فقال ان الله يريد اسلامك لكن الشياطين لا يتركونك فقال المجوسي فانا اكون
مع الشريك الغالب **قوله خاتمة** [illegible] ذكره الامام الرازي من ان حال هذه المسالة عجيبة
فان الناس كانوا مختلفين فيها ابدا بسبب ان ما يمكن الرجوع اليه فيها متعارضة متدافعة فمعول الجبرية
على انه لا بد لترجيح الفعل على الترك من مرجح ليس من العبد ومعول القدرية على ان العبد لو لم يكن
قادرا على فعله لما حسن المدح والذم والامر والنهي وهما مقدمتان بديهيتان ثم من الدلائل العقلية
اعتماد الجبرية على ان تفاصيل احوال الافعال غير معلومة للعبد واعتماد القدرية على ان افعال العباد
واقعة على وفق قصودهم ودواعيهم وهما متعارضان ومن الالزامات الخطابية ان القدرة على
الايجاد صفة كمال لا يليق بالعبد الذي هو منبع النقصان وان افعال العباد تكون سفها وعبثا فلا يليق
بالمتعالي عن النقصان واما الدلائل السمعية فالقرآن مملوء بما يوهم كلا الامرين وكذا الآثار فان امة
من الامم لم تكن خالية من الفرقتين وكذا الاوضاع والحكايات متدافعة من الجانبين حتى قيل ان وضع
النرد على الجبر ووضع الشطرنج
على القدر

الا ان

الا ان [illegible] اقوى بسبب ان الفلاح في قولنا الترجح الممكن لا لمرجح يوجب انسداد باب اثبات الصانع ونحن نقول الحق
كما قال بعض ائمة الدين انه لا جبر ولا تفويض ولكن امر بين امرين وذلك لان مبنى المبادي القريبة
لافعال العباد على قدرته واختياره والمبادي البعيدة على عجزه واضطراره فالانسان مضطر في صورة
مختار كالقلم في يد الكاتب والوتد في شق الحائط وفي كلام العقلاء قال الحائط للوتد لم تشقني
فقال سل من يدقني **قوله** وافعاله بقضاء الله تعالى قد اشتهر بين اهل الملل ان الحوادث بقضاء
الله وقدره وهذا يتناول افعال العباد واختلط عند اهل الحق بما تبين من انه الخالق لها بنفسها او
الخالق للقدرة والداعية الموجبتين لها فمعنى القضاء والقدر الخلق والتقدير كما في قوله فقضاهن سبع سموات
وقوله تعالى وقدر فيها اقواتها ولا يستقيم هذا عند القدرية وقد يكون القضاء والقدر بمعنى الايجاب والالزام
كما في قوله تعالى وقضى ربك الا تعبدوا الا اياه وقوله تعالى نحن قدرنا بينكم الموت فيكون الواجبات
بالقضاء والقدر دون النوافل وقد يراد بهما الاعلام والتبيين كقوله تعالى وقضينا الى بني اسرائيل في
الكتاب لتفسدن في الارض الآية وقوله تعالى الا امرأته قدرناها من الغابرين اي اعلمنا بذلك وكتبناه
في اللوح فعلى هذا جميع الافعال بالقضاء والقدر وقالت الفلاسفة لما كانت جميع صور الموجودات
الكلية والجزئية حاصلة من حيث هي معقولة في العالم العقلي بابداع الاول الواحد اياها وكان ايجاد
ما يتعلق منها بالمادة في المادة على سبيل الابداع ممتنعا اذ هي غير قابلة لقبول صورتين معا
فضلا عن اكثر وكان الجود الالهي مقتضيا لتكميل المادة بابداع تلك الصور فيها واخراج ما فيها بالقوة
من قبول تلك الصور الى الفعل قدر بلطيف حكمته زمانا تخرج فيه تلك الامور من القوة الى الفعل
فالقضاء عبارة عن وجود جميع الموجودات في العالم العقلي مجتمعة ومجملة على سبيل الابداع والقدر
عبارة عن وجودها في موادها الخارجية مفصلة واحدا بعد واحد كما قال عز من قائل وان من شيء الا عندنا
خزائنه وما ننزله الا بقدر معلوم فالواجب دخول الشر في القضاء الالهي على سبيل التبع فان الموجود اما
خير محض كالعقل والافلاك او الخير غالب عليه كما في هذا العالم فان المرض وان كثر فالصحة اكثر منه
ولما امتنع عقلا ايجاد هذا العالم مبرأ عن الشرور بالكلية فان المطر المخصب للبلاد قد يخرب بعض
الدور بالضرورة وحيث الحكمة ايجاده لان ترك الخير الكثير لاجل الشر القليل شر كثير فدخول الشر في القضاء
وان كان مكروها غير مرضي **قوله** ثم لا خلاف في ذم القدرية فقد ورد في صحاح الاحاديث لعنت القدرية
[illegible] ان بعض [illegible] والمراد بهم القائلون بنفي كون الخير والشر كله بتقدير الله تعالى ومشيته سموا بذلك لمبالغتهم
في نفيه وكثرة مدافعتهم اياه وقيل لاثباتهم للعبد قدرة الايجاد وليس بشيء لان المناسب حينئذ القدري
بضم القاف وقالت المعتزلة القدرية هم القائلون بان الخير والشر كله من الله وبتقديره ومشيته لان
الشائع نسبة الشخص الى ما يثبته ويقول به كالجبرية والحنفية وان [illegible] الى ما ينفيه ورد بانه صح عن
النبي عليه السلم قوله القدرية مجوس هذه الامة وقوله اذا قامت القيامة نادى مناد اين اهل الجمع اين
خصماء الله فيقوم القدرية ولا خفاء في ان المجوس هم الذين ينسبون الخير الى الله والشر الى
الشيطان ويسمونهما يزدان واهرمن وان من لا يفوض الامور كلها الى الله ويفوض بعضها الى نفسه
[illegible] يكون منسوبا الى الله تعالى واصحاب من ينسب الفعل الى نفسه ويدعي كونه الفاعل والمقدر اولى
باسم القدري ممن ينسبه الى ربه [illegible] روي عن النبي عليه السلم انه قال لرجل قدم عليه من فارس اخبرني
بأعجب شيء رأيت فقال رأيت اقواما ينكحون امهاتهم وبناتهم واخواتهم فاذا قيل لهم لم تفعلون ذلك

البساط اسم امرأة

الصفين موضع بالشام كانت هو

قالوا قضا الله علينا وقدره تعالى عليه السلام سيكون في آخر امتي اقوام يقولون مثل مقالتهم اولئك مجوس
امتي وقد روي ان الاصبغ بن نباتة ان شيخا جاء الى علي بن ابي طالب كرم الله وجهه بعد انصرافه من صفين فقال
اخبرنا عن مسيرنا الى الشام اكان بقضاء الله وقدره فقال والذي خلق الحبة وبرأ النسمة ما وطئنا موطئا
ولا هبطنا واديا ولا علونا تلعة الا بقضاء وقدر فقال الشيخ عند الله احتسب عنائي ما ارى لي من
الاجر شيئا فقال له مه ايها الشيخ عظم الله اجركم في مسيركم وانتم سائرون وفي منصرفكم وانتم منصرفون
ولم تكونوا في شيء من حالاتكم مكرهين ولا اليها مضطرين فقال الشيخ كيف والقضاء والقدر ساقانا فقال
ويحك لعلك ظننت قضاء لازما وقدرا حتما لو كان كذلك لبطل الثواب والعقاب والوعد والوعيد
والامر والنهي ولم يأت لائمة من الله لمذنب ولا محمدة لمحسن ولم يكن المحسن اولى بالمدح من المسيء ولا المسيء
اولى بالذم من المحسن تلك مقالة عبدة الاوثان وجنود الشيطان وشهود الزور واهل العمى عن
الصواب وهم قدرية هذه الامة ومجوسها ان الله امر تخييرا ونهى تحذيرا وكلف يسيرا لم يعص مغلوبا ولم يطع
مكرها ولم يرسل الرسل عبثا ولم يخلق السموات والارض وما بينهما باطلا ذلك ظن الذين
كفروا فويل للذين كفروا من النار فقال الشيخ فما القضاء والقدر اللذان ما سرنا الا بهما قال هو الامر
من الله والحكم ثم تلا قوله وقضى ربك الا تعبدوا الا اياه وعن الحسن بعث الله محمدا الى العرب
وهم قدرية يحملون ذنوبهم على الله وتصديقه قوله تعالى واذا فعلوا فاحشة قالوا وجدنا عليها آباءنا والله
امرنا بها قل ما ذكر لا يدل الا على ان القول بان فعل العبد اذا كان بقضاء الله وقدره
وخلقه وارادته يجوز للعبد الاقدام عليه ويبطل اختياره فيه واستحقاقه للثواب والعقاب والمدح
والذم عليه قول المجوس فلينظر ان هذا اقوال المعتزلة ام المجبرة ولكن من لم يجعل الله له نورا فما له
من نور ومن وقاحتهم انهم يروجون باطلهم بنسبته الى مثل امير المؤمنين علي واولاده رضي الله
عنهم وقد صح عنه انه خطب الناس على منبر الكوفة فقال ليس منا من لم يؤمن بالقدر خيره وشره وانه
حين اراد حرب الشام قال شعر شمرت ثوبي ودعوت قنبرا قدم لوائي لا تأخر حذرا لن يدفع الحذار
ما قد قدرا وانه قال لمن قال انا املك الخير والشر والطاعة والمعصية تملكها مع الله او تملكها بدون
الله فان قلت تملكها مع الله فقد ادعيت انك شريك الله وان قلت املكها بدون الله فقد ادعيت
انك انت الله فتاب الرجل على يده وان جعفر الصادق قال للقدري اقرأ الفاتحة فقرأ فلما بلغ قوله اياك نعبد
واياك نستعين قال له جعفر على ماذا تستعين بالله وعندك ان الفعل منك وجميع ما يتعلق به من الاقدار
والتمكين والالطاف قد حصلت وتمت فانقطع القدري والحمد لله رب العالمين قوله فرع
ذهب المعتزلة الى ان فعل الفاعل قد يوجب لفاعله فعلا اخر في محل القدرة او خارجا عنه وذلك هو
المتولد وفرعوا عليه فروعا مثل ان المتولد بالسبب المقدور بالقدرة الحادثة يمتنع ان يقع بالقدرة
الحادثة بطريق المباشرة من غير توسط السبب ومثل احيله ثم ان المتولد هل يقع من فعل الله
تعالى ام جميع افعاله بطريق المباشرة وهي ان الموت مثل متولد من الجرح حتى يكون فعل العبد الى
غير ذلك ولما ثبت استناد الممكنات الى الله تعالى ابتداء بطل التولد عن اصله والمعتزلة تمسكوا في كون
المتولد فعلا للعبد سواء تولد من فعل المباشر او فعل المتولد كحركة الآلة وحركة المتحرك بها الا بمثل
ما ذكروا في ما خلق الاعمال من وقوعها على وفق القصد والداعية ومن حسن المدح والذم والامر
والنهي بل استحسان المدح والذم على الافعال المتولدة كالكتابة والصياغة والبناء والكلام الدفع

والجذب

والجذب والقتل والجرح يظهر عند العقلاء حسن المدح والذم على المباشرات لانها لا تظهر ظهور المتولدات وكذا
الوقوع بحسب الدواعي اظهر فيها لان اكثر الدواعي انما تكون الى المتولدات والجواب يعلم بما مر
وذهب النظام من المعتزلة الى انه لا فعل للعبد الا ما يوجد في محل قدرته وانما يطبع المحل وقال
معمر لا فعل للعبد الا الارادة وما يحدث بعدها انما هو بطبع المحل وقيل لا فعل للعبد الا الفكر
قالوا لو كان المتولد فعلا لما يقع الا بحسب دواعينا كالمباشر واللازم باطل لان كثيرا من ارباب الصناعات
يعصون اعمالهم لعدم موافقتها دواعيهم واغراضهم وايضا لو كان فعلنا لصح منا ان لا نفعله بعد
وجود السبب لان شأن القادر صحة ان يفعل وان لا يفعل واللازم باطل كما في السهم المرسل
من القوس والجواب ان عدم الموافقة للغرض لمانع مثل الخطأ في بعض الاسباب وكذا عدم التمكن
من ترك الفعل لمانع مثل احداث السبب التام لا ينافي كونه فعل الفاعل فان موافقة الغرض وتمكن
القادر من الفعل والترك انما يكونان عند وجود الاسباب وانتفاء الموانع واحتجوا ايضا بوجوه
ا ان الجسم الملتزق طرفاه بيدي قادرين اذا جذبه احدهما ودفعه آخر معا فحركته اما ان تقع بمجموع
القدرتين فيلزم اجتماع العلتين المستقلتين على معلول واحد او باحداهما فيلزم الترجيح بلا مرجح او لا بهما
وهو المطلوب وفيه بطل ارادة المحصور ان يمنع استقلال كل من القدرتين باحداث الحركة على الوجه الذي
وقع بل اجتماعهما عادة الا ترى انه لا يستقل باحداث حركة ذلك الجسم على الحال ب انه لو كان مقدورا للعبد
لجاز وقوعه بلا توسط السبب كما هو الحال في المباشر ج ان السبب عندهم موجب للمسبب عند عدم المانع
فيلزم ان يكون الفعل المباشر مستقلا باحداث المتولد من غير تأثير للقدرة فيه د انه لو كان بقدرة
العبد لزم ان لا يوجد عند فناء قدرة العبد واللازم باطل فيما اذا رمى الانسان سهما ومات قبل
ان اصاب السهم حتى يخرج وانفصل بلا زهوق روح بعد شهور واعوام فهذه الجراحات والآلام
افعال وجدت بعد ما صار الرامي عظاما رميما والاعتراض عليه انه يجوز ان يشترط تأثير القدرة الحادثة
بما لا يشترط في القديمة وبان معنى كون المتولد بقدرة العبد تأثيرها في السبب الموجب له وايضا ان
مذهب اصحابنا ان ما يقع مباينا لمحل القدرة الحادثة لا يكون مقدورا لها اصلا وانها لا تتعلق
الا بما يقوم بمحلها وان كان بخلق الله ثم الطرق الوجوه الاربع انما على تقدير تمامها تدل على
ام تنتقض بعضها على مجرد نفي مذهب الخصم قوله المبحث الثاني مذهب اهل الحق ان ارادة الله تعالى
متعلقة بكل كائن غير متعلقة بما ليس بكائن على ما اشتهر بين السلف وروي مرفوعا الى النبي عليه السلام ان
ما شاء الله كان وما لم يشأ لم يكن لكن منهم من منع التفصيل بان يقال انه يريد الكفر والظلم والفسق
كما في الخلق يقال انه خالق الكل ولا يقال خالق القاذورات والقردة والخنازير وخالفت
المعتزلة في الشرور والقبائح فزعموا انه يريد من الكافر الايمان وان لم يقع لا الكفر وان وقع وكذا
يريد من الفاسق الطاعة لا الفسق حتى ان اكثر ما يقع من العباد خلاف مراده والظاهر انه
لا يصبر على ذلك رئيس قرية من عباده حكي انه دخل القاضي عبد الجبار دار الصاحب ابن عباد
فرأى الاستاذ ابا اسحاق الاسفرايني فقال سبحان من تنزه عن الفحشاء فقال الاستاذ على
الفور سبحان من لا يجري في ملكه الا ما يشاء والمعتزلة احتجوا بانه اراد من العباد الايمان والطاعة
برغبتهم واختيارهم فلا عجز ولا نقص ولا مغلوبية له في عدم وقوعه وذلك كالملك اذا اراد دخول
القوم داره رغبة واختيارا لا كرها واضطرارا فلم يدخلوا لا يلحقه نقص لانه لم يقع مراده ويق

مراد ان العبد والكلام وكفى بهذا بعيدا ومعلوم لنا على ان الادلة للكائنات انه خالق لها تعالى من غير
اكراه فيكون مريدا لها ضرورة ان الارادة هي الصفة المرجحة لاحد طرفي الفعل والترك وعلى عدم الارادة
لما ليس بكائن انه علم عدم وقوعه فعلم انه لا يشاء ولا سيما انه علمه محالا والعالم بانتفاء الشيء لا
يريده البتة واعترض بان خلاف المعلوم مقدور له في نفسه والمقدور اذا كان متعلق المصلحة
يجوز ان يكون مرادا وان علم انه لا يقع البتة وبان من اخبر الغير عن الحكم الصادق بان فلانا
يقتل البتة يعلم قطعا مع انه لا يريد قتله بل حصوله والجواب ان مدار المنع لا الارادة لانها الصفة
التي شأنها التخصيص والترجيح واما الآيات والاحاديث فهذا الباب فاظهر من ان يخفى واكثر من
ان يحصى ولو اننا نزلنا اليهم الملائكة وكلمهم الموتى وحشرنا عليهم كل شيء قبلا ما كانوا ليؤمنوا
الا ان يشاء الله فمن يرد الله ان يهديه يشرح صدره للاسلام ومن يرد ان يضله يجعل صدره ضيقا
حرجا ولا ينفعكم نصحي ان اردت ان انصح لكم ان كان الله يريد ان يغويكم ولو شاء الله لجمعهم على الهدى
ولو شاء لهداكم اجمعين اولئك الذين لم يرد الله ان يطهر قلوبهم انما يريد الله ليعذبهم بها في
الحيوة الدنيا وتزهق انفسهم وهم كافرون انك لا تهدي من احببت ولكن الله يهدي من يشاء والله يدعوا
الى دار السلام ويهدي من يشاء الى صراط مستقيم وللمعتزلة فيها تأويلات فاسدة وتعسفات ردية
يشهد منها الباطل ويحقق انهم فيها محجوبون وعن بعضها يحرفون وبظهور الخوض في هذه المسائل
عامتهم به يعترفون ويجري على السنتهم ان ما لم يشأ الله لا يكون حتى ثم العهد المعهود لا يعي الجواب
عن اكثر هذه الآيات حمل المشية على مشية القسر والالجاء وحين يطلعوا على معناها تحيروا فقال العلماء
معناها خلق الايمان والهداية فيهم بلا اختيار منهم ورد بان المؤمن حينئذ يكون هو الله تعالى لا العبد
على ما يجيء في ... حين قلنا بان الخالق هو الله تعالى مع قدرتنا واختيارنا وكسبنا فكيف بدون
ذلك فمعنى الجائي معناها خلق العلم الضروري بصحة الايمان في الدلايل المثبتة لا لكن العلم الضروري
ورد بان هذا لا يكون ايمانا والكلام فيه على ان بعض الآيات دالة على انهم لو رأوا كل آية ودليل
لا يؤمنون البتة فقال ... معناها ان خلق لهم العلم بانهم لو لم يؤمنوا لعذبوا عذابا شديدا
وهذا ايضا فاسد لان كثيرا من الكفار كانوا يعلمون ذلك وكذا ابليس ولا يؤمنون على ان
قوله تعالى ولو شئنا لآتينا كل نفس هداها ولكن حق القول مني لاملان جهنم من الجنة والناس
اجمعين يشهد نصا ذلك ... لدلالته على انه تعالى لم يهد الكل لسبق الحكم بملء جهنم ولا خفاء
في ان الايمان والهداية بطريق الجبر لا يخرجهم عن استحقاق جهنم سيما عند المعتزلة وتمام تفصيل هذا المقام
... في المطولات وكتبنا ... والمعتزلة تمسكوا في دعواهم بوجوه ١ ان ارادة
القبيح قبيح والله تعالى منزه عن القبائح ورد بانه لا قبيح منه تعالى ... عقلنا وجه حسنه ٢
ان العقاب على ما الارادة ظلم ورد بالمنع فانه تصرف في ملكه ٣ ان الامر بما لا يراد والنهي عما لا يراد
سفه ورد بالمنع اذ ربما لا يكون غرض الامر الاتيان بالمأمور به كالسيد اذا امر العبد امتحانا له هل
يطيع ام لا او انه لا يريد شتات الطاعة والعصيان او اعتذارا عن ضربه بانه لا يطيع فانه يريد منه
العصيان وكما ... على الامر بنهب امواله وكذا النهي ... ما امر السلطان بما يرضاه المأمور
به معللا بانه مراد السلطان ... لا مطلقا بل اذا ظهر اجازة الارادة وانما تعلق مطلقا بالامر
والاشارة والحكم ٤ انه لو كان الكفر مرادا لله تعالى لكان طاعة لان معناها تحصيل مراد المطاع
ورد بانه

مع وجودها وعدمها ورد بالمنع بل هي موافقة الامر والارادة ورجع بتعلق الارادة او التعلق ٤ لو كان مرادا
لكان قضاء فوجب الرضا به واللازم باطل للاجماع ورد بانه مقتضى القضاء وهو
الرضا انما هو بالقضاء دون المقضي ودعوى ان المراد بالقضاء الواجب الرضا به هو المقضي
من المحن والبلايا والمصائب والرزايا لا الصفة الذاتية لله تعالى بحث بل هو الخلق والحكم والتقدير
وقد يجاب بان الرضا بالكفر من حيث انه من قضاء الله تعالى طاعة ولا من هذه الحيثية كفر وفيه نظر
الا ان الآيات ٥ ان ثبوت ارادة للقبائح والتوبيخ والردع عن من يقول بذلك كقوله تعالى وما
الله يريد ظلما للعباد وما الله يريد ظلما للعالمين ان الله لا يأمر بالفحشاء ولا يرضى لعباده الكفر والله لا
يحب الفساد وما خلقت الجن والانس الا ليعبدون سيقول الذين اشركوا لو شاء الله ما اشركنا
ولا آباؤنا ولا حرمنا من شيء الآية وذلك ان الله تعالى ذم المشركين ووبخهم على ادعائهم ان
الكفر بمشية الله وكذبهم وآباءهم بذلك وعاقبهم عليه وحكم بانهم يتبعون فيه الظن دون العلم
وانه كذب صراح والجواب انه لا يتصور منه الظلم لان ما يفعل بالعباد تصرف في ملكه
والآيات نفي للظلم بنفي لازمه اعني الارادة لان ما يفعل العاقل باختياره لا يكون الا مرادا وليس
فيها انه لا يريد ظلم زيد على عمرو والظهور ان المعنى انه لا يريد ظلما منه واما نفي الامر والرضا
والمحبة فلا نزاع فيه لان المحبة والرضا هي الاستحسان وترك الاعتراض وارادة الانعام فهو
يريد كفر الكافر ويخلقه ومع ذلك يبغضه وينهاه عنه ويعاقبه عليه ولا يرضاه واما رد مقال
المشركين فلقصدهم بذلك الهزء والسخرية وتمهيد العذر في الاشراك كما اذا قال العادي المستهزئ
بالسنن ... لو شاء الله ... وخلق ... لو رجعت ... الى علم
انه قال تعالى وكذلك كذب الذين من قبلهم فجعل ... انهم يكذبون الا كذبا وترتب على الآباء على
تكذيبهم لا كما زعم المستدل وبهذا صرح في اخر الآية ... هذا ... انه لو شاء لفعل ... الى
للزوم الذي زعمه المستدل ٧ قوله تعالى وما خلقت الجن والانس الا ليعبدون يدل على انه
اراد من الكل الطاعة والعبادة لا المعصية ورد بعد تسليم دلالته على الغرض على كون
ما يعلل به مرادا منع العموم للقطع بخروج من مات على الصبي والجنون فلم يخرج من مات على الكفر وكونهم
فليس المقصود بان خلقهم لهذا الغرض بل بيان استغنائه عنهم وافتقارهم اليه بدليل قوله تعالى
ما اريد منهم من رزق وما اريد ان يطعمون فكانه قال ما خلقتهم ... بالعبادة
او لتعظيم الثواب اما بالنسبة الى المطيع فظ واما بالنسبة الى العاصي فبعبادة المطيع على تذلله
وان تخرص وافترى ... كثير من اهل التأويل الا ان المعنى
ليكونوا عبادا لي فيكون الآية على عمومها على انها يعارضها قوله تعالى ولقد ذرأنا لجهنم كثيرا من
الجن والانس وقوله تعالى انما نملي لهم ليزدادوا اثما وجعل اللام للعاقبة كما في قوله تعالى فالتقطه
آل فرعون ليكون لهم عدوا وحزنا انما يصح في فعل من يجهل العواقب فيفعل لغرض فلا يحصل الا
ضده فيجعل كأنه فعل الفعل لهذا الغرض الفاسد تنبيها على خطائه وكيف يتصور في علام الغيوب
ان يفعل فعلا لغرض يعلم قطعا انه لا يحصل البتة بل يحصل ضده والعجب من المعتزلة كيف لا يعدون
ذلك سفها وعبثا ٨ قوله تعالى كل ذلك كان سيئه عند ربك مكروها جعل المنهيات مكروهة فلا
يكون مرادة لان الارادة والكراهة ضدان ورد بعد تسليم كونه اشارة الى المنهيات الواقع

لعلم بكونها مرادة فان الحقيقة مكرومة عند الناس وفي مجاري العادات لا عند الله تعالى فلا يلزم الجواب ما جعل المكروه

نهي الاعن النهي فلعرض من الكلام الكون ذلك اشارة الى النهي **المبحث الثالث في الحسن والقبح** فعل

بعد ما بحث افعال العباد مع انها تتصف بالحسن والقبح بالمعنى الذي ذكره اعني الذي المامور به والمنهي

عنه نظرا الى انها تختلفه وهو اما فعل [illegible] سفر الحكم معلمان بافعال الباري اما بالوفاق ولقد

اشتهر ان الحسن والقبح عندنا شرعيان وعند المعتزلة عقليان وليس النزاع في الحسن والقبح بمعنى صفة

الكمال والنقص كالعلم والجهل وبمعنى الملائمة للغرض وعدمها كالعدل والظلم وتمامها كما يتعلق المدح

والذم في نظر العقول ومجاري العادات فان ذلك يدرك بالعقل ورد الشرع ام لا وانما النزاع

في الحسن والقبح عند الله تعالى بمعنى استحقاق فاعله في حكم الله تعالى المدح او الذم عاجلا والثواب او العقاب

آجلا ومعنى التعرض للثواب والعقاب الكلام في افعال العباد فعندنا ذلك بمجرد الشرع بمعنى

ان العقل لا حكم له بان الفعل حسن او قبيح في حكم الله تعالى بل ما ورد الامر به فحسن وما ورد النهي عنه

فقبيح من غير ان يكون للعقل جهة محسنة او مقبحة في ذاته ولا بحسب جهاته واعتباراته حتى لو انعكس الامر

صار حسنا وما نعكس وعند المعتزلة جهة محسنة او مقبحة في حكم الله تعالى يدركها العقل كالصدق النافع

والكذب الضار او النظر كحسن الكذب النافع وقبح الصدق الضار او بورود الشرع

كحسن صوم اخر يوم من رمضان وقبح صوم اول يوم من شوال فان العقل قاصر عن [illegible] بهذه الجهة

الامر والنهي عندنا موجبان للحسن والقبح يعني ان الفعل امر به فحسن او نهي عنه فقبح وعندهم

مقتضيان بمعنى انه حسن فامر به وقبيح فنهي عنه بالامر والنهي انما ورد اشعارا من حسن وقبح سابقين

حاصلين للفعل لذاته او لجهاته ثم لكل من الفريقين تعريفات للحسن والقبح تتناول بعضها فعل الباري

وفعل غير المكلف والمباح دون البعض وقد بينا تفصيل ذلك في شرح التنقيح وفوائد شرح مختصر الاصول

قوله لنا مسلك اجمالي انما يوجهوه ويدل بعضها على ان الحسن والقبح ليسا لذات الفعل ولا لجهات و

اعتبارات فيه وبعضها على انهما ليسا لذاته خاصة ا لو حسن الفعل او قبح عقلا لزم تعذيب تارك الواجب

ومرتكب الحرام سواء ورد الشرع ام لا بناء على اصلهم في وجوب تعذيب مستحق [illegible]

لقوله تعالى وما كنا معذبين حتى نبعث رسولا ب لو كان الحسن والقبح بالعقل لما كان شيء من افعال

العباد حسنا ولا قبيحا عقلا واللازم باطل باعترافكم وجه اللزوم ان فعل العبد اما اضطراري واما اتفاقي

ولا شيء منهما بحسن ولا قبيح عقلا اتفاقا الكل على الاتفاقي واما الصغرى فلان العبد ان لم يتمكن من الترك

فذاك وان تمكن فان لم يتوقف الفعل على مرجح بل صدر عنه تارة ولم يصدر اخرى بلا تجدد امر كان اتفاقيا على

انه يفضي الى الترجيح بلا مرجح وفيه انسداد باب اثبات الصانع وان توقف فذلك المرجح ان كان من العبد نقل

الكلام اليه وتسلسل وان لم يكن منه ان لم يجب الفعل بل صح الصدور واللاصدور عاد الترديد ولزم المحذور

وان وجب فالفعل اضطراري والعبد مجبور واعترض بان المرجح هو الارادة التي هي صفة شانها الترجيح و

التخصيص وصدور الفعل منه عندنا على سبيل الصحة دون الوجوب الا عند الى الحسن ولو سلم فالوجوب

بالاختيار لا ينافي الاختيار ولا يوجب الاضطرار المنافي للحسن وصحة التكليف واجيب بانه لو تم

الدليل لزوم الانتهاء الى مرجح لا يكون من العبد ويجب معه الفعل تحقيقا ويبطل استقلال العبد ومنه الحسن

والقبح ولا يصح التكليف به عندهم واما الاعتراض بانه استدلال في مقابلة الضروري ومعارض بفعل الباري

فلا يرد عليه جوابه ج لو كان قبح الكذب لذاته لما تخلف عنه اي من الكذب ضرورة واللازم باطل فيما اذا تضمن الكذب

لانقاذ نبي من الهلاك فانه يجب قطعا فيحسن وكذا كل فعل يجب تارة ويحرم اخرى كالقتل والضرب حدا وظلما وعوض

بان الكذب في صورة المذكور باق على قبحه الا ان ترك انجاء النبي اقبح منه فيلزم ارتكاب اقل القبيحين تخلصا

عن ارتكاب الاقبح فالواجب الحسن هو الانجاء لا الكذب وهذا اذا سلمنا عدم امكان التخلص بالتعريض

والامر المعارض هنا وصح من الكذب والجواب ان هذا الكذب لما تعين سببا وطريقا الى الانجاء

الواجب كان واجبا فكان حسنا وايضا القتل والضرب حدا اما ما حفظ د لو كان الحسن والقبح ذاتيين

لزم اجتماع المتنافيين في اخبار من قال لاكذبن غدا لانه اما صادق فيلزم لصدقه حسنه ولاستلزامه الكذب

في الغد قبحه واما كاذب فيلزم لكذبه قبحه ولاستلزامه ترك الكذب في الغد حسنه وبهذا تقرر اجتماع المتنافيين

مع اختياره العدل كاذبا فانه لكذبه قبيح ولاستلزامه صدق الكلام الاول حسن اولا لانه حسن فلا يكون

القبيح الا للكذب واما قبيح فيكون تركه حسنا مع استلزامه كذب الكلام الاول وهو قبيح وحسن الاستلزام

على انحصار الاخبار الغدي في هذا الواحد وقد تقرر بانه اما صادق واما كاذب وايا ما كان يلزم اجتماع

الحسن والقبيح فيه ومعنى الكل على ان ملزوم الحسن حسن وملزوم القبيح قبيح وان كل حسن او قبيح فانه

لا يمكن تقرير الشبهة بحيث يجمع الصدق والكذب في كلام واحد فيجتمع الحسن والقبح وذلك اذا اعتبرنا القضية

بكون مضمونها الاخبار عن نفسها بعدم الصدق فيستلزم فيها الصدق والكذب كما تقول هذا الكلام الذي

اتكلم به الآن ليس بصادق فان صدقها يستلزم عدم صدقها وبالعكس ويورد ذلك في صورة كلام

غدي وامسي بان الكلام الذي اتكلم به غدا ليس بصادق او لا شيء مما اتكلم به غدا بصادق خارجي

ثم يقتصر في الغد على قوله ذلك الكلام الذي تكلمت به امس صادق فان صدق كل من الكلام الغدي والامسي

يستلزم عدم صدقها وبالعكس وهذه مغلطة تحيرت في حلها عقول العقلاء وفحول الاذكياء ولهذا سميتها

مغلطة الجذر الاصم ولقد تصفحت الآفاق ولم يظفر بما يروي الغليل وتاملت كثيرا فلم يظهر الا ان ذكر

القليل وهو ان الصدق او الكذب كما يكون حالا للحكم اي النسبة الايجابية او السلبية على ما هو اللازم

في تعريف القضايا فقد يكون حكما اي محكوما به محمولا على الشيء بالاشتقاق كما في قولنا هذا صادق وذاك

كاذب ولا اشكال الا اذا اعتبرا حالين للحكم واحد او حكمين على موضوع واحد كلاهما اذا اعتبر

احدهما حالا للحكم والآخر حكما لاختلاف المرجع اختلافا جليا كما في قولنا السماء تحتنا صادق او كاذب

او خفيا كما في الشخص الذي هي مناط المغلطة فانا اذا فرضنا انه كاذب لم يلزم الا الصدق ببعضها ويقولنا

هذا الكلام صادق فمعنى الصدق حكما للشخص لا حالا لحكمها واما حال حكمها الكذب على ما فرضنا والصدق

حال للنسبة الايجابية التي هي حكم النقيض وحكم للشخص التي هي الاصل فلم يجتمعا حالين لحكم ولا حكمين

لموضوع وكذا اذا فرضنا انه صادق وح فلعل المجيب يمنع تناقض الصدق والكذب المتلازمين

بناء على رجوع احدهما الى حكم الشخص والآخر الى موضوعها لكن الصواب عندي ههنا التفصي بترك

الجواب والاعتراف بالعجز عن حل الاشكال ه لو كان الفعل حسنا او قبيحا لذاته لزم قيام العرض بالعرض

وهو باطل باعتراف الخصم وتمام الدليل وجه اللزوم ان حسن الفعل مثلا امر زائد عليه لانه قد يعقل

الفعل ولا يعقل حسنه او قبحه ومع ذلك هو وجودي لان نقيضه لا حسن وهذا معنى الوجودي اما عدم العام

بنفسه فظاهر واما الوجود فلان نقيضه لا حسن وهو سلب اذ لو لم يكن سلبا لاستلزم محلا موجودا

فلم يصدق على المعدوم انه ليس بحسن وهذا باطل بالضرورة واذا كان احد النقيضين سلبا كان الآخر

وجوديا بالضرورة امتناع ارتفاع النقيضين ثم انه صفة للفعل الذي هو ايضا عرض فيلزم قيام العرض

وليت شعري لماذا لم يكتف بما ذكره في المواقف من ان فعل القبيح [illegible] لان الحسن لذاته [illegible] فيستعمل على الحسن والقبح وذكر عن على [illegible] لم يتخلف القبح عن الكذب بل يوصف [illegible] باعتبار تعلقه بالمحترم على الحال بعين [illegible] وحسن باعتبار استلزامه للعصمة [illegible] تعلقه بالمحترم عنه على [illegible] وانما اختار الجواب الاول في الاعتبار [illegible] اولى من قال [illegible]

ان النسخ

بالعرض واعترض بان المقتضى لا يكون الا علة مقتضى كالاسماع والاسماع وبان صدوره للسلب اعني ط فيه حروف

لا يلزم من صدقه على المعدوم ان يكون سلبا محضا لجواز ان يكون مفهوما كليا يصدق على افراد بعضها موجود

وبعضها عدمي كالا ممكن الصادق على الواجب والممتنع وبانه منقوض بان مكان الفعل ثابت دائما لوقوع

احد الدليلين فيه واما لم يعتضوا الدليل بانه ينتقض الجواز ان لا يتصف الفعل بالحسن الشرعي للزوم قيام

العرض بالعرض لان الحسن الشرعي عند المحقق حكم لا عرض ومتعلق بالفعل لا صفة له وهذا عبارة ذكر

في شرح الاصول و لو كان حسن الفعل او قبحه لذاته او لصفاته وجهاته لم يكن للباري تعالى ان

الحكم واللازم باطل بالاجماع وجه اللزوم انه لا بد في الفعل عن حكم والحكم على خلاف ما هو المعقول قبيح

لا يليق عن الباري بل يتعين عليه الحكم بالمعقول الراجح بحيث لا يصح تركه وهو ينافي الاختيار واعترض بانه

وان لم يفعل القبيح لصارف الحكمة لكنه قادر عليه متمكن منه ولو سلم فالامتناع لصارف الحكمة لا ينافي الاختيار

على ان الحكم عندكم قديم فكيف يكون بالاختيار اللهم الا ان يقصد الالزام او يراد جعل متعلقا بالافعال

ح قبح الفعل او حسنه اذا كان صارفا عنه او داعيا اليه لكان سابقا عليه فيلزم قيام الموجود بالمعدوم

واعترض بان الصارف والداعي هو التصور بمعنى العلم بانصاف الفعل بالقبح والحسن عند الحصول فلو سلم

تمسكوا بوجوه للمعتزلة في كون الحسن والقبح عقليين وجوه ١ وهو عمدتهم ان العقلاء يعلمون ان حسن العدل

والاحسان وقبح الظلم والكفران علما ضروريا يتفق عليه العقلاء حتى الذين لا يتدينون بدين ولا يقولون بشرع

كالبراهمة والدهرية وغيرهم ثم ربما بالغ فيه غير المليين حتى يستقبحون ذبح الحيوانات وذلك مع اختلاف

اغراضهم وعاداتهم ورسومهم ومواضعاتهم فلولا انه ذاتي للفعل يعلم بالعقل لما كان كذلك والجواب

منع الاتفاق على الحسن والقبح بالمعنى المتنازع وهو كونه متعلق المدح والذم عند الله تعالى واستحقاق

الثواب والعقاب بل بمعنى ملائمة غرض العامة وطباعهم وعدمها ومتعلق المدح والذم في مجاري العقول والعادات

ولا نزاع في ذلك فبطل اعتراضهم بانا نعني بالحسن ما ليس لفاعله مدخل في استحقاق الذم وبالقبح خلافه و

اما اعتراضهم بانه لا يثبت المدح والذم واستحقاق الثواب والعقاب الا بعد ملاحظة العاقبة قياسا

فلا يحكم صحيح كيف ومن غير المتشرع ربما لا يقول بدار الاخرة والثواب والعقاب ٢ انه اذا استوى في تحصيل

غرضه الصدق والكذب بحيث لا مرجح اصلا ولا علم له باستقرار الشرائع على حسن الصدق وقبح الكذب

فانه يؤثر الصدق قطعا وما ذاك الا لان حسنه ذاتي ضروري عقلي وكذا لو [illegible]

حيث لا يتصور منه منفعة وغرض ولو مدحا وثناء والجواب ان ايثار الصدق لما تقرر في النفوس

من كونه الملائم لغرض العامة ومصلحة العالم والاستواء المفروض انما هو في تحصيل غرض ذلك الشخص

والانقاذ حاصة لا على الاطلاق كيف والصدق ممدوح والكذب مذموم عند العقلاء وعلى هذا حكم

عند الله تعالى بحكم العقل ولو فرضنا الاستواء من كل وجه فلا نم ايثار الصدق قطعا واما القطع

بذلك عند الفرض والتقدير فمنشؤه [illegible] المقدور المفروض وقد اوضحه العرف في

مواضع من شرح الاصول واما الانقاذ فالباعث عليه رقة الجنسية المجبولة في الطبع وكانه يتصور مثل تلك الحالة

لنفسه فيجره استحسان ذلك الفعل من غيره في حقه الى استحسانه من نفسه في حق غيره وبالجملة لا نم

ان ايثار الصدق والانقاذ عند من لم يعلم استقرار الشرائع على حسنهما انما هو لحسنهما عند الله تعالى على

ما هو المتنازع بل لاغراض ٣ لو لم يثبت الحسن والقبح الا بالشرع لم يثبتا اصلا لان العلم بحسن

ما امر به الشارع او اخبر عن حسنه وبقبح ما نهى عنه او اخبر عن قبحه موقوف على ان الكذب قبيح لا

يصدر

يصدر عنه وان الامر بالقبيح والنهي عن الحسن سفه وعبث لا يليق به ومن لا يحكم العقل ولا يعتقد بان له

لا حكم له واما بالشرع فيدور والجواب انا لا نجعل الامر والنهي دليل الحسن والقبح ليدور بل نجعله

بل نجعل الحسن عبارة عن كون الفعل متعلق الامر والمدح والقبح عن كونه متعلق النهي والذم قال امام

الحرمين ومما يجب التنبه له ان قولنا لا يدرك الحسن والقبح الا بالشرع تجوز حيث يوهم كون الحسن

زائدا على الشرع موقوفا ادراكه عليه وليس الامر كذلك بل الحسن عبارة عن نفس ورود الشرع بالثناء

على فاعله وكذا القبيح واذا وصفنا فعلا بالوجوب فلسنا نعتقد للفعل الواجب صفة بها يتميز عما ليس

بواجب وانما المراد بالواجب الفعل الذي ورد الشرع بالامر به ايجابا وكذا المحظور تحريما [illegible]

الكلام امتناع الكذب على الشارع من غير لزوم دور ٤ لو لم يقبح من الله تعالى شيء لجاز اظهار المعجزة

على يد الكاذب وفيه انسداد باب اثبات النبوة والجواب ان الامكان العقلي لا ينافي الجزم

بعدم الوقوع اصلا كسائر العاديات ٥ انا قاطعون بانه يقبح عند الله تعالى من العالم بذاته وصفاته

ان يشرك به وينسب اليه الزوجة والولد وما لا يليق به من صفات النقص وسمات الحدوث بمعنى انه

يستحق الذم والعقاب في حكم الله تعالى سواء ورد الشرع او لم يرد والجواب ان منشأ القطع على

استقرار الشرائع على ذلك واستمرار العادات عليه الى ان صار كالمركوز في العقول بحيث يظن

انه بمجرد حكم العقل ٦ لو لم يكن وجوب النظر وما يتعلق به اول الواجبات عقليا لزم افحام الانبياء وقد

مر جوابه وكانه لهذا ذهب الشيخ ومعه بعض اهل السنة وهم الحنفية الى ان حسن بعض الاشياء

وقبحها مما يدرك بالعقل كما هو راي المعتزلة كوجوب اول الواجبات ووجوب تصديق النبي عليه السلام

وحرمة تكذيبه دفعا للتسلسل وكحرمة الاشراك بالله ونسبة ما هو في غاية الشناعة اليه على من هو عارف

به وبصفاته وكمالاته ووجوب ترك ذلك ولا نزاع في ان كل واجب حسن وكل حرام قبيح الا انهم لم

يقولوا بالوجوب او الحرمة على الله تعالى وجعلوا الحاكم بالحسن والقبح والخالق لافعال العباد هو الله

تعالى من غير كسب للعقل ومع الكسب لنظر الصحيح في البعض قوله المبحث الرابع لا حاكم [illegible]

لا يجب عليه شيء ولا يجب ذلك واجبا اما عندنا فلانه لا قبيح منه ولا واجب عليه لكون ذلك بالشرع ولا تصور

في فعله واما عند المعتزلة فلان كل ما هو قبيح منه فهو يتركه البتة وما هو واجب عليه فهو يفعله البتة [illegible]

ذكر ما اوجبوا عليه فان قيل الكفر والظلم والمعاصي كلها قبائح وقد خلقها الله فليحكم بقبحه الا ان خلق

القبيح ليس بقبيح فهو موجب للقبائح لا فاعل له فان قيل فليكن فعل الحسن ايضا لانه لا حكم عليه اجابة

حكم عليه نهيا والاجماع على خلافه قلنا قد ورد الشرع بالثناء عليه في افعاله فكانت حسنة لكونها متعلق

المدح والتعظيم والثناء عند الله تعالى واما اذا الكلام في الحسن بعدم استحقاق الذم في حكم الله تعالى

فالامر اظهر فان قيل الذي يثبت من مذهبنا هو انه لا واجب عليه لان شيئا من افعاله ليس مما امر الشارع

به وحكم بان فاعله يستحق المدح وتاركه الذم عند الله تعالى والمعتزلة انما يقولون بالوجوب بمعنى استحقاق

تاركه الذم عند العقل او بمعنى اللزوم عليه لمنافي تركه من الاخلال بالحكمة قلنا على الاول لا نم

انه يستحق الذم عقلا على فعل او ترك فانه المالك على الاطلاق وعلى الثاني لا نم ان شيئا من افعاله يكون

بحيث يخل تركه بالحكمة لجواز ان يكون له في كل فعل او ترك حكم ومصالح لا يهتدي اليها العقول فانه الحكيم

الخبير على انه لا معنى للزوم عليه الا عدم التمكن من الترك وهو ينافي الاختيار ولو سلم فلا نوافق

مذهبهم ان صدور الفعل عنه على سبيل الحكمة من غير ان ينتهي الى الوجوب ولهذا اضطر المتاخرون منهم

ان

لا ان معنى الوجوب على الله تعالى انه يفعله البتة ولا يتركه وان كان الترك جائزا كما في العادة فانا نعلم قطعا ان جبل أحد باق على حاله لم ينقلب ذهبا وان كان جائزا او الجواب ان الوجوب الذي يخرجه سمعه والحكم بان الله تعالى يفعل البتة ما سمعته واحسنا حالة الواو دعا من ذمة بخلاف العادة فانها علوم ضرورية خلقها الله تعالى لكل عاقل والعجب انهم لا يسمون كل ما اخبر به الشارع من افعاله واحبا عليه مع قيام الدليل على انه يفعله البتة **المبحث الخامس** حصل اصحابنا جواز تكليف ما لا يطاق وعدم تعليل افعال الله تعالى بالاغراض من فروع مسألة الحسن والقبح وبطلان القول بانه يجب منه شيء او يجب عليه فعل او ترك لان الحاكمين انما قالوا بذلك على ان تكليف ما لا يطاق قبيح والفعل الخالي عن الغرض مما شانه ذلك عبث وكلاهما قبيح لا يليق بالحكمة فيجب عليه تركه والمعتزلة منهم من ادعى العلم الضروري بقبح تكليف ما لا يطاق حتى نعق بعض جهلتهم ان غير العقلاء كالصبيان والمعاتيه يستقبح ذلك بل البهائم ايضا فانك ترى الحال حيث يحاربون بالقرون والانياب وكثير من الاعضاء عند عدم الطاقة وانت خبير بان هذا مناف للطبع والم ومشقة وتنفر لا قبح بالمعنى المتنازع ومنهم من اثبته بقياس الغائب على الشاهد فان العقلاء حتى الذاهلين عن النواميس الشرعية بل المنكرين للشرائع يستقبحون تكليف الموالي عبيدهم ما لا يطيقونه ويذمونه على ذلك معللين بالعجز وعدم الطاقة والجواب ان ذلك من جهة قطع المستحسنين بان افعال العباد معللة بالاغراض وان مثل ذلك مناف لغرض العامة ومصلحة العالم ولا كذلك تكليف علام الغيوب اما لتنزه افعاله عن الغرض واما لتضمنه حكما ومصالح لا تهتدي العقول الى ادراكها **فان قيل** لا معنى لتكليف التحقيق والمعاقبة على الترك لان التكليف لا معنى اخر كما في التكاليف **قلنا** تحقيق الفائدة انما تعتبر من احكام اسرار الاخرة وذلك التكليف وفي شيئ استحقاق العقاب

قوله والمتنازع فيه اشارة الى تحرير محل النزاع على ما هو رأي المحققين من اصحابنا فانه حكي عن بعضهم تجويز تكليف الجمع بين المتنافيين لذاته كجعل القديم محدثا وبالعكس وعن بعضهم ان تكليف ما علم الله تعالى عدم وقوعه او اراد ذلك او اخبر به كلها تكليف ما لا يطاق فيقول مراتب ما لا يطاق ثلث ادناها ما امتنع لعلم الله تعالى بعدم وقوعه او لارادته ذلك او لاخباره بذلك ولا نزاع في وقوع التكليف به فضلا عن الجواز فان من مات على كفره قد اخبر الله تعالى بعدم ايمانه بعد عاصيا اجماعا واقصاها ما امتنع لذاته كقلب الحقائق وجمع الضدين او النقيضين وفي جواز التكليف به تردد بناء على انه يستدعي تصور المكلف به واقعا والممتنع هل يتصور واقعا فيه تردد **فقيل** لا لوم تصوره بل لا يحكم بامتناع تصوره **وقيل** تصوره انما يكون على سبيل التشبيه بان يعقل بين السواد والحلاوة امر هو الاجتماع ثم يقال مثل هذا الامر لا يمكن بين السواد والبياض او على سبيل النفي بان يحكم العقل بانه لا يمكن ان يوجد مفهوم هو اجتماع السواد والبياض كذا في الشفاء ولذا زاده كعمو وتحصيل او رده ما في شرح الاصول واوسطها ما امكن في نفسه لكن لم تجر العادة بتعلق قدرة العبد اصلا كخلق الجسم او عادة كالصعود الى السماء وهذا هو الذي وقع النزاع في جواز التكليف بمعنى طلب حصول الفعل والا فان المراد استحقاق العقاب على تركه لا على قصد التعجيز واظهار عدم الاقتدار على الفعل كما في التحدي بمعارضة القرآن فانه لا خفاء في صحته كون ما لا يطاق **وان قيل** تكليف الكل ليس بل بعد من هذا الجواز ان يكلف الله تعالى في الجمود والعلم والقدرة تكليف لم يقع نزاع في اسماعه حتى لقائل ان يقول بجواز تكليف الممتنع لذاته **قلنا** لان شرط التكليف الفهم ولا فهم للجماد **فمنه** ما حكاه الجمهور ان النزاع انما هو الجواز واما الوقوع فمنعه كثير من الاستقراء

وامثاله مثل قوله تعالى لا يكلف الله نفسا الا وسعها وبما ذكرنا ظهر ان كثيرا من التمسكات المذكورة في كلام القوم لم يرد على المتنازع **اما** للنافين فمثل قوله تعالى لا يكلف الله نفسا الا وسعها فانه انما يفيد الوقوع لا الجواز فان **قيل** ما علم الله تعالى او اخبر بعدم وقوعه يلزم من فرض وقوعه محذور جهله او كذبه تعالى عن ذلك وكل ما يلزم من فرض وقوعه محذور فهو محال ضرورة امتناع وجود الملزوم بدون اللازم **قلنا** الجواب منع الكبرى وانما يصدق لو كان لزوم المحال لذاته اما لو كان لعارض كالعلم او الخبر فيما نحن فيه فلا لجواز ان يكون هو ممكنا في نفسه ومنشأ لزوم المحال هو ذلك العارض ولعل لهذه النكتة من بعض المشايخ تقريرا آخر **واما** للمجوزين فوجوه منها مثل قوله تعالى انبئوني باسماء هؤلاء وقوله فأتوا بسورة من مثله وذلك لانه تكليف تعجيز ومنها ان فعل العبد مخلوق لله تعالى وقدرته فلا يكون بقدرة العبد وهو معنى ما لا يطاق وذلك لان معنى ما لا يطاق ان لا يكون متعلقا لقدرة العبد وما وقع التكليف به متعلق لقدرته وان كان واقعا بقدرة الله تعالى ومنها ان التكليف قبل الفعل والقدرة معه فلا يكون التكليف الا بغير المقدور وذلك لان القدرة المعتبرة في التكليف هو سلامة الاسباب والالات لا الاستطاعة التي لا تكون الا مع الفعل ولو صح هذان الوجهان لكان جميع التكاليف تكليفا بما لا يطاق وليس كذلك ومنها ان من علم الله انه لا يؤمن بل يموت على الكفر مكلف بالايمان وفاقا مع استحالته منه لانه لو آمن لزم انقلاب علم الله تعالى جهلا لانه لو آمن لزم انقلاب العلم جهلا بل لزم ان يكون العلم المتعلق به من الازل انه يموت مؤمنا فان العلم تابع للمعلوم فيكون هذا تقديرا على مكان على الى جهل كما اذا قدرت الآتي بالقبيح آتيا بالحسن فانه يكون من اول الامر مستحقا للمدح لا منقلبا من استحقاق الذم الى استحقاق المدح لانا نقول في الكلام على تحقيق العلم بانه يموت كافرا بعد الايمان لا يكون الا قبلا ضروريا وكذا الكلام فيمن اخبر الله تعالى بانه لا يؤمن كابي جهل وابي لهب واضرابهما وقد عرفت ان الممكن في نفسه ليس من المتنازع فلا يكون الدليل على المفروض بل لا يحمل النزاع واما على تقرير كثير من المحققين فيدل على ان التكليف بالممتنع لذاته كجمع النقيضين جائز بل واقع في الامام الحجة الاسلام فان ابا جهل قد جرت بقوة عقلا من تكليف المحال مثل النفي ووقوعه شرعا **قلنا** اما اتينا مثل ذلك وقع شرعا فان الرسل امرا ابا لهب بان يصدقه ويؤمن به في جميع ما اخبر عنه ومما اخبر عنه انه لا يؤمن فقد امر ان يصدقه بانه لا يصدقه وذلك جمع بين النقيضين ثم ذكر الامام الرازي في المطالب العالية وقال ايضا ان الامر يحصل الايمان مع حصول العلم بعدم الايمان امر بجمع الوجود والعدم لان وجود الايمان يستحيل ان يحصل مع العلم بعدم الايمان ضرورة ان العلم يقتضي المطابقة ولكن بحصول عدم الايمان واجاب بعضهم بان ما ذكر لا يدل على ان المكلف به هو الجمع بل تحصيل الايمان وهو ممكن في نفسه مقدور للعبد بحسب اصله وان امتنع بسابق علم او اخبار للرسول بانه لا يؤمن فيكون ما هو جائز بل واقع بالاتفاق وفيه نظر لان الكلام فيمن وصل اليه هذا الخبر وكلف التصديق به على التعيين وبعضهم بان الايمان في حق مثله لما لم يبق سوى التصديق بما عدا هذا الاخبار وهذا في غاية السقوط وقد يتمسك بمثل قوله تعالى حكاية ربنا ولا تحملنا ما لا طاقة لنا به فان السؤال انما يكون عند الجواز واجيب بانه ليس على الوقوع ولانه لا يستقيم العادة على ما هو في الحمل الا على ما امكن ولم يقع اصلا والمحمول ان المراد به العوارض التي لا طاقة بها لا التكاليف واما نفي الغرض فلما عند الله الاشاعرة من ان افعال الله تعالى ليست معللة بالاغراض بمعنى عموم السلب ولزوم النفي بمعنى انه يمتنع ان يكون شيء من

افعاله معللا بالعرض ومن بعضها سلب العموم ونفي اللزوم يعني ان ذلك ليس بلازم في كل فعل ففي الاول وجهان
احدهما لو كان الباري فاعلا لغرض لكان ناقصا في ذاته مستكملا بتحصيل ذلك الغرض لانه لا يصلح غرضا
من ان يكون وجوده اصلح للفاعل من عدمه وهو معنى الكمال لانه تعالى يفعل الغرض يعود الى الغير
فلا يلزم الملازمة لانا نقول حصول ذلك الغرض للغير لا بد ان يكون اصلح للفاعل من عدمه والا لم يصلح
غرضا للفعل ضرورة فيعود الالزام ورد بمنع الصرفية بل يكفي مجرد كونه اصلح للغير ثانيهما لو كان
شيء من الممكنات غرضا للفعل الباري لما كان حاصلا بخلقه ابتداء بل بتبعية ذلك الفعل وتوسطه لان ذلك
معنى الغرض واللازم باطل لما ثبت من استناد الكل اليه ابتداء من غير ان يكون البعض اولى بالغرضية
والتبعية من البعض لانه تعالى معنى استناد الكل اليه ابتداء انه الموجد بالاستقلال لكل ممكن لا ان
يوجد ممكنا وذلك الممكن ممكنا على ما يراه الفلاسفة وهذا لا ينافي توقف حصول البعض على البعض كالحركة
على الجسم والوصول الى المنتهى على الحركة ونحو ذلك فالمختص لانا نقول الذي يصلح ان يكون غرضا للفعل
ليس الا ايصال اللذة الى العبد وهو مقدور له تعالى من غير شيء من الوسائط ورد بعد تسليم انحصار الغرض
فيما ذكرتم بان ايصال بعض اللذات لا يمكن الا بخلق وسائط كالاحساس ووجود ما يلتذ به ونحو
ذلك ومن الثاني وجهان احدهما انه لا بد من انقطاع السلسلة الى ما يكون غرضا ولا يكون لغرض فلا يصح
القول بلزوم الغرض وعمومه وثانيهما ان مثل تخليد الكفار في النار لا يتعقل فيه نفع لاحد والحق ان
تعليل بعض الافعال سيما شرعية الاحكام بالحكم والمصالح ظاهر كايجاب الحدود والكفارات وتحريم المسكرات
وما اشبه ذلك والنصوص ايضا شاهدة بذلك كقوله تعالى وما خلقت الجن والانس الا ليعبدون ومن اجل
ذلك كتبنا على بني اسرائيل الآية فلما قضى زيد منها وطرا زوجناكها لكيلا يكون على المؤمنين حرج الآية
ولهذا كان القياس حجة الا عند شرذمة لا يعتد بهم واما تعميم ذلك بان لا يخلو فعل ما من افعاله عن غرض
فمحل بحث **مباحثه** ذهبت المعتزلة الى ان الغرض من التكليف ولو بالنسبة الى من علم انه يموت على
الكفر او الفسق هو التعريض للثواب اعني منافع عظيمة دائمة خالصة مع السرور والتعظيم فان ذلك
لا يحسن بدون الاستحقاق ولا خفاء في ان الافعال والتروك ان تؤتى باعيانها بدون الاستحقاق
سيما دون الاتيان والاجتناب الا ان ما ترتب الثواب واستحقاق التعظيم على تلك الافعال والتروك
ومن يطع الله ورسوله يدخله جنات تجري من تحتها الانهار ثوابا من عند الله من عمل صالحا من ذكر او انثى
وهو مؤمن فلنحيينه حياة طيبة ولنجزينهم اجرهم باحسن ما كانوا يعملون الى غير ذلك مما لا يحصى وبدلالة
المعقول اما اولا فلان الخالي عن الغرض عبث لا يصدر عن الحكيم افحسبتم انما خلقناكم عبثا
ولا غرض سوى ذلك اجماعا لان الانتفاع عنه والمالغة لا يتسبب لغرض اصلا واما ثانيا فلان العبث
على ارتكاب ما يشق لا يستقل بحيث لو خولف ترتب عليه العقاب اضرار واضرار غير المستحق
لمنفعة ظلم يستحيل على الله تعالى فالتعريض لتلك المنافع والتمكين من اكتساب السعادة الابدية هي الحكمة
المحنة في التكليف ولا يبطل حسنه تفويت الكافر والفاسق ذلك على نفسه بسوء اختياره واجيب
اولا بالمنع انه لا يحسن الثواب والتعظيم بدون الاستحقاق اجماعا على انه لا يقبح من الله شيء وثانيا
على النزول والقول بالقبح العقلي فلا نسلم ان الافادة منفعة من غير ضرر للمفيد ولا للغير محض الكرم والحكمة وتعظيم
انما نشأ من عدم المعرفة بحال المستحق الحاصل بالاعمال ومن كون المفاد والمنعم لا يفيد كمال
المنعم عليه فان افادته ما لا ينبغي كتعظيم الصبيان والبهائم لا يعد صلاحا ولا يستحسن عقلا فتوجيهوا

ان افعال العبد اي غير من عمل العباد الصالحات من هذا القبيل ولا خفاء في ان هذا انما هو على تقدير التكليف واما على
تقدير عدمه فيكون الانسان غير مكلف بامر ولا نهي وكيف يتصور منه اعاضة سرور او دوام عليه من غير لحوق
ضرر بالغير وثانيا بان ترتب الثواب على الاعمال لا يدل على انها بانتهاء اسباب الاستحقاق
لجواز ان يكون فضلا من الله تعالى دايرا مع العمل كيف وجميع الاعمال لا يفي بالقليل مما افاض من النعماء
وكيف يتعقل استحقاق ما لا عين رأت ولا اذن سمعت ولا خطر على قلب بشر بمجرد تصديق القلب والاقرار باللسان
مع ما فيه من ثمرات الحال وبهذا يظهر انه لا حاجة في اثبات الاستحقاق الى ما شرع من التكاليف على ما
فيها علم الفقه وعلم صفات القلب واحوال الاخرة التي سميها الامام حجة الاسلام بعلم السر
وثالثا بانه لو سلم لزوم الغرض فلا نسلم الاجماع على انه لا غرض سوى ما ذكرتم فقد يحمل الغرض الابتلاء
وتحمل شكر النعماء وتحمل حفظ نظام العالم وتهذيب الاخلاق ويحتمل ان يكون امرا لا تدرك الى
العقول وبهذا يندفع ايضا كونه ظلما لان الاضرار لمثل تلك المنافع يكون محض العدل سيما ممن له
ولاية الربوبية وكان التصرف في خالص ملكه وحاصلها بان العمل والثواب على طريق تشبيه الاجارة ولا بد
فيها من رضى الاجير وان كان الاجر اضعاف الاف اجرة المثل والجواب ان القول بالقبح العقلي
ووجوب شيء على الله تعالى يحكم الامر بتكليف الكافر للقطع بانه اضرار من جهة الزام اعمال شاقة
لا يترتب عليها نفع له بل استحقاق عقاب شاق وان كان مسببا عن سوء اختياره ولا خفاء في ان مثله
يقبح بخلاف تكليف المؤمن حيث يترتب عليه منافع لا تحصى وكون تكليف الكافر لغرض التعريض
والتمكين اي جعله في معرض الثواب متمكنا من اكتسابه انما يحسن لو لم يعلم قطعا انه لا يكتسب الثواب
وان استحقاقه العقاب والوقوع في الهلاك الدائم كان متيقنا لولا التكليف واجاب
بعض المعتزلة بان لنا اصلا جليلا يحل به امثال هذه الشبه وهو انه قد يستقبح الفعل في بادئ الرأي
مع ان فيه حكما ومصالح اذا ظهرت علم ان الاستقباح استحسان كما في قصة موسى مع الخضر عليهما السلام
من خرق السفينة وقتل الغلام وكما في تعذيب الانسان ولده او عبده للتأديب والزجر عن بعض
المنكرات وعلى هذا ينبغي ان يحمل كل ما لا ندرك فيه جهة حسن من افعال الباري تعالى وتقدس
واليه الاشارة بقوله اني اعلم ما لا تعلمون حيث تعجبت الملائكة من خلق آدم عليه السلام وهو متضمن
خلق الموذيات والنفس ونحو ذلك وتبقيته ونحو ذلك قلنا اذا اتاكم هذا الاصل علمكم ان
لكم والله اعلم

الفصل السادس

في انه تعالى اي الافعال قد جرت العادة تتعقب
في خلق الاعمال مباحث الهدى والضلال والارزاق والآجال ونحو ذلك فعقدنا له فصلا وبيّنا
فصل نقائض ان تعالى لا ينشأ عامه مباحث على انه تعالى مولى لكل شيء وانه لا قبح في خلقه وفعله
وان صح المخلوق **وفيه المبحث الاول** الهدى قد يكون لازما بمعنى الاهتداء اي وجدان طريق
موصل الى المطلوب وتقابله الضلال اي فقدان الطريق الموصل وقد يكون متعديا بمعنى الدلالة على الطريق
الموصل والاشارة اليه وتقابله الاضلال بمعنى الدلالة على خلافه مثل اضلني فلان عن الطريق
وقد يستعمل الهداية بمعنى الدعوة الى الحق كقوله تعالى وانك لتهدي الى صراط مستقيم وقوله تعالى واما
ثمود فهديناهم اي دعوناهم الى طريق الحق فاستحبوا العمى على الهدى اي على الاهتداء وبمعنى الاثابة
كقوله تعالى في حق المهاجرين والانصار سيهديهم ويصلح بالهم وقيل معناه الارشاد في الآخرة
الى طريق الجنة وقد يستعمل الاضلال بمعنى الاضاعة والاهلاك كقوله تعالى فلن يضل اعمالهم

ومنه أئذا ضللنا في الأرض أي هلكنا وقد يستعمل مجازا في سائر الأسباب كقوله تعالى إن هذا القرآن يهدي للتي هي أقوم
وكقوله حكاية رب إنهن أضللن كثيرا وهذا كله مما ليس فيه كثير نزاع وإنما الكلام في الآيات المشتملة على
إسناد الهداية والإضلال إليه تعالى كقوله تعالى والله يدعو إلى دار السلام ويهدي من يشاء إلى
صراط مستقيم إنك لا تهدي من أحببت ولكن الله يهدي من يشاء فمن يرد الله أن يهديه يشرح صدره
للإسلام ومن يرد أن يضله يجعل صدره ضيقا حرجا من يهد الله فهو المهتد ومن يضلل فأولئك
هم الخاسرون إن هي إلا فتنتك تضل بها من تشاء وتهدي من تشاء يضل به كثيرا ويهدي به كثيرا ختم الله على
قلوبهم بل طبع الله عليها بكفرهم وجعلنا على قلوبهم أكنة أن يفقهوه في طغيانهم إلى غير ذلك فإنها
عندنا راجعة إلى خلق الإيمان والاهتداء والكفر والضلال بناء على ما مر من أنه الخالق وحده فأما
المعتزلة فبناء على أصلهم الفاسد أنه لو خلق فيهم الضلال والضلالة لما صح منه المدح والثواب والذم
والعقاب حملوا الهداية على الإرشاد إلى طريق الحق بالبيان ونصب الأدلة والإرشاد إلى الأخرة
بالطريق الحق والإضلال على الإهلاك والتعذيب أو التسمية والتلقيب بالضال أو الوجدان ضالا
ولما ظهر على بعضهم أن بعض هذه المعاني لا يقبل التعليق بالمشيئة وبعضها لا يختص بالمؤمن دون الكافر
وبعضها ليس مضافا إلى الله تعالى دون النبي عليه السلام وبعض معاني الإضلال لا يقابل الهداية جعلوا الهداية
بمعنى الدلالة الموصلة إلى البغية والإضلال مع أنه جعل الشيطان يسند إلى الله تعالى مجازا لما أنه بإقداره
وتمكينه وإن ضل إليهم بواسطة ضرب المثل به يضل به كثيرا أو بواسطة الفهم التي هي من الإمهال والتكليف
بفعل الأكثر ونحن نقول بل الهداية هي الدلالة على الطريق الموصل سواء كانت موصلة أم لا
والعدول إلى المعنى إنما يصح عند تعذر الحقيقة ولا تعذر في بعض المواضع من كلام [illegible] يشهد للمتناظرين
إضافة الهداية والإضلال إلى الله تعالى ليست إلا بطريق الخلق والله الهادي

قوله المقصد الثاني

اللطف والتوفيق خلق قدرة الطاعة والخذلان خلق قدرة المعصية والعصمة من التوفيق بعينه فإن عمت
كانت توفيقا عاما وإن خصصت كانت توفيقا خاصا كذا ذكره إمام الحرمين وقال ثم الموفق لا
يعصي إذ لا قدرة له على المعصية وبالعكس وهذا مبني على أن القدرة مع الفعل وليست نسبتها
إلى الطرفين على السواء ومن أصحابنا من قال العصمة أن لا يخلق الله تعالى في العبد الذنب وقالت
الفلاسفة هي ملكة تمنع الفجور مع القدرة عليه وقيل خاصية في نفس الشخص أو بدنه يمتنع بسببها صدور
الذنب عنه ورد بأنه حينئذ لا يستحق المدح بترك الذنب ولا الثواب عليه ولا التكليف به وقالت المعتزلة
إن اللطف ما يختار المكلف عنده الطاعة تركا أو إتيانا أو يقرب منهما مع تمكنه في الحالين فإن كان
مقربا من الواجب أو ترك القبيح يسمى لطفا مقربا وإن كان محصلا له فلطفا محصلا وخص المحصل
للواجب باسم التوفيق والمحصل لترك القبيح باسم العصمة ومنهم من قال التوفيق خلق لطف يعلم
الله تعالى أن العبد يطيع عنده والخذلان منع اللطف والعصمة لطف لا يكون معه داع إلى ترك الطاعة
ولا إلى ارتكاب المعصية مع القدرة عليهما واللطف هو الفعل الذي يعلم الله تعالى أن العبد يطيع
عنده

قوله المقصد الثالث

الأجل يطلق على الوقت وأجل الشيء يقال لجميع مدته ولآخرها كما يقال أجل
هذا الدين شهران أو آخر الشهر وفسر قوله تعالى ثم قضى أجلا وأجل مسمى عنده بعضهم بأجل الموت وأجل
القيامة وبعضهم بما بين أن يخلق إلى الموت وما بين الموت والبعث ثم شاع استعماله في آخر مدة
الحياة فلذا فسر بالوقت الذي علم الله بطلان حياة الحيوان فيه ثم من قواعد أهل السنة أن المقتول

والطبع على قلوب الكفرة والختم الملائكة طغيانهم ويحرونهم حم

ميت بأجله أي موته كائن بالوقت الذي علم الله تعالى في الأزل وقدر حصوله بإيجاد الله تعالى من غير صنع للعبد
مباشرة ولا تولدا وأنه لو لم يقتل لجاز أن يموت في ذلك الوقت وأن لا يموت من غير قطع بامتداد العمر ولا بالموت
بدل القتل وخالف في ذلك طوائف من المعتزلة فزعم الكعبي أنه ليس بميت لأن القتل فعل العبد والموت
لا يكون إلا فعلا لله تعالى أي مفعولا وأثر صنعه ورد بأن القتل قائم بالقاتل حال فيه لا في المقتول
وأثره هو الموت وإزهاق الروح الذي هو بإيجاد الله تعالى عقيب القتل بطريق جري العادة وكأنه
يريد بالقتل المقتول له ويجعلها بمعنى بطلان الحياة ويخص الموت بما لا يكون على وجه القتل على ما يشعر
به قوله تعالى أفإن مات أو قتل لكن لا خفاء في أن المعنى مات حتف أنفه وأن مجرد بطلان الحياة
موت ولهذا قيل إن في المقتول معنيين قتلا هو من فعل القاتل وموتا هو من فعل الله تعالى وزعم
الكثير منهم أن القاتل قد قطع عليه الأجل وأنه لو لم يقتل لعاش إلى أجله الذي علم الله تعالى
موته فيه لولا القتل وزعم أبو الهذيل أنه لو لم يقتل لمات البتة في ذلك الوقت لنا الآيات والأحاديث
الدالة على أن كل هالك مستوف أجله من غير تقدم ولا تأخر وعلى عدم العلم لا قطع بوصول الأجل
وعلمه فلا قطع بالموت ولا الحياة فإن عورض بقوله تعالى وما يعمر من معمر ولا ينقص من عمره
إلا في كتاب وقوله عليه السلام لا يزيد في العمر إلا البر أجيب بأن المعنى ولا ينقص من عمر أحد على أن
الضمير لمطلق المعمر لا لذلك المعمر بعينه كما يقال له درهم ونصفه أي لا ينقص عمر شخص من أعمار أضرابه
وبالغ عدد أمثاله وأما الحديث فخبر واحد لا يعارض القطعي وقد يقال المراد الزيادة والنقصان
بحسب الخير والبركة كما قيل ذكر الفتى عمره الثاني أو بالنسبة إلى ما أثبت الملائكة في صحفهم فقد
يثبت فيها الشيء مطلقا وهو في علم الله تعالى مقيد ثم يؤول إلى موجب علم الله والله أعلم وإليه الإشارة بقوله تعالى
يمحو الله ما يشاء ويثبت وعنده أم الكتاب أو بالنسبة إلى ما قدره الله تعالى من عمر لولا أسباب الزيادة
والنقصان [illegible] إلى القول بتعدد الأجل والمذهب أنه واحد تمسك الكثيرون بأنه لو كان بأجله لم
يستحق القاتل ذما ولا ديه ولا قصاصا إذ ليس موت المقتول بخلقه ولا بكسبه وأجيب لو لم يعذب أحد
للإباحة ولا تولدا [illegible] تقتضي العادة بامتناع موته [illegible] الرهان والجواب
عن الأول أن استحقاق الذم والعقوبة ليس بما ثبت في المحل من الموت بل بما اكتسبه القاتل وارتكبه
من الفعل المنهي سيما عند ظهور الأمارات ثم التمسك عند بعض الفقهاء وعن الكعبي مع قضاء العادة
لم يقع مثله لكن [illegible] بالوباء والزلزلة والهدم والغرق والحرق وتمسك أبو الهذيل بأنه لو لم يمت لكان
القاتل قاطعا للأجل الذي قدره الله تعالى لا بد علمه وهو محال واعترض أن عدم القتل إنما يتصور على
علم الله تعالى بأنه لا يقتل وحينئذ لا نم لزوم المحال وقد يجاب بأنه لا امتناع في قطع الأجل المقدر الثابت
لولا القتل لأنه تقدير للمعلوم لا تغيير فإن قيل إذا كان الأجل زمان بطلان الحياة في علم الله تعالى
كان المقتول ميتا بأجله وقطعا لا يتصور خلاف فكان الخلاف لفظيا على ما يراه الأستاذ وكثير من
المحققين قلنا المراد بأجل المضاف زمان بطلان الحياة بحيث لا محيص عنه ولا تقدم ولا تأخر
على ما يشير إليه قوله تعالى فإذا جاء أجلهم لا يستأخرون ساعة ولا يستقدمون ومرجع الخلاف إلى أنه هل
يحصل في حق المقتول مثل ذلك أم المعلوم في حقه أنه إن قتل مات وإن لم يقتل فإلى وقت آخر هو أجله
فيلزم على الأول القطع بالموت إن لم يقتل وعلى الثاني القطع بامتداد العمر بلا أجد وجها
لجواز الأمرين فالبعض من كل شيء الرفق [illegible] اللزوم لجواز أن لا يكون الوقت

الثاني

الوقت م

ابو م

والاقضاء ح

موجب

قدم

معترض م

البقاء وعدم القتل والاحاطة أو علم موته الساعة حيا ما أحاط الصادق أو ظهوره حم

وإن قيد بطلان الحياة بأن لا يترتب على فعل من العبد لم يكن كذلك قطعا حم

الذي هو الاجل متراخيا بان يكون منفصلا بحين القتل او نفسه وهذا ظاهر واما الاول فحكي عن قوم بان عدم قتل المقتول بسبب تعلق علم الله تعالى بانه يقتل امر مستحيل لا يصح ان يستلزم حكما اصلا بالاجل وان مجرد تعلق العلم بانه لا يقتل ما سوى القطع بكون ذلك الوقت هو الاجل ظاهر لان القطع بذلك انما كان من جهة القطع بالقتل ثم الاجل عندنا واحد وعند من جعل المقتول ميتا باجلين القطع بانه لو لم يقتل لعاش الى امد اخر هو اجله اثنان وعند الفلاسفة للحيوان اجل طبيعي بتحلل رطوبته وانطفاء حرارته الغريزيتين واجال اخترامية بحسب اسباب لا تحصى من الامراض والآفات

المبحث الرابع

الرزق في الاصل مصدر سمي به المرزوق وهو ما ساقه الله تعالى الى الحيوان فانتفع به وان كان الصرف للاسباغ لانه تعالى يصرف ملك شيئا ويمكن من الاسباغ ولم ينتفع ان ذلك لم يصر رزقا له وعلى هذا يصح ان كل احد يستوفي رزقه ولا ياكل احد رزق غيره ولا الغير رزقه كلا وعلى ان الكل يجد صحة الاسباغ والتمكن منه على ما يراه المعتزلة وبعض اهل السنة في انواع الاطعمة والنبات يسمى ارزاقا ويؤمر بالانفاق من الارزاق وللاختلاف زوايا يفسر المعنى المصدر التمكين من الاسباغ ومن العين ما يصح به الاسباغ ولم يكن لاحد منعه فصار الحرام وعلى انه للضيف مثلا قبل ان ياكل وفسره بما ساقه الله الى العبد فاكله لم يجعل الماكول رزقا الا عرفا وان صح لغة حيث يقال رزقه الله تعالى ولدا صالحا واراده بالعبد ما يشمل البهائم تغليبا وفسره بالملك ليس بمطرد ولا منعكس لدخول ملك الله تعالى وخروج رزق الدواب بل العبيد ولا ما مع اختلال تمام ما هو بعنى الاضافة الى الرازق اللهم الا ان يقال المراد المملوك اي المجعول ملكا بمعنى الاذن في التصرف الشرعي وفيه معنى الاضافة ولا يشمل ملك الله تعالى ويدخل رزق غير الانسان بطريق التغليب لكن لا يدفع هذا من قيد الاسباغ وح يخرج ملك الله تعالى وغيره بالاسباغ اراد المستفيع او لفظ الرزق يستعمل في المنفعة للمفعول الى الا بتراق ولما كان الرزق مضافا الى الرازق وهو الله وحده لم يكن الحرام المستفيع رزقا عند المعتزلة وقد عرفت فساد اصلهم ولزمهم ان من لم ياكل طول عمره الا الحرام لم يرزقه الله وهو باطل لقوله تعالى وما من دابة في الارض الا على الله رزقها واحتجوا بانه تعالى قد ساق اليه كثيرا من المباح الا انه اعرض عنه لسوء اختياره على انه منقوض بمن مات ولم ياكل حلالا ولا حراما واحتجوا بانه لو كان الحرام رزقا لما جاز ذمه ولا الذم ولا العقاب عليه لكنها ممنوع وانما يصح لو لم يكن مرتكبا للمنهي عنه وطلبا للقبيح من العقل بمباشرة بعض الاسباب فان السعي في تحصيل الرزق قد يجب وذلك عند الحاجة وقد يستحب وذلك عند قصد التوسعة على نفسه وعياله وقد يباح وذلك عند قصد التكثير من غير ارتكاب منهي وقد يحرم وذلك عند ارتكاب المنهي كالغصب والسرقة والربوا

المبحث الخامس

السعر تقدير ما يباع به الشيء طعاما كان او غيره ويكون غلاء ورخصا باعتبار الزيادة على المقدار العادلة في المكان والاوان والنقصان عنه ويكونان بالاعتبار ربه للعبد كتقليل ذلك الجنس وتكثير الرغبات فيه وبالعكس ومن الحصار كاخافة السبل ومنع التبايع وادخار الاجناس ومرجعهما الى الله تعالى فانه المتفرد هو الله وحده خلافا للمعتزلة زعما منهم انه قد يكون من افعال العباد ولذا كما مر ومباشرة كما لمواضع يحتاج الى الاثبات

المبحث السادس

لا نقل بوجوب شيء على الله تعالى كما ضمنوه كيتوتيك لبطلان المعتزلة القائلين بوجوب اشياء على الله تعالى الله عن ذلك علوا كبيرا وقد اكثروا الكلام في

تفاصيلها ولنقتصر منها على عدة أ اللطف وهو فعل يقرب العبد الى الطاعة ويبعده عن المعصية لا الى حد الالجاء ويسمى اللطف المقرب او يحصل الطاعة ويبعده عن المعصية فيه ويسمى المحصل وذلك كالارزاق والقوى والآلات واكمال العقل ونصب الادلة وما شبه ذلك وفسروا الوجوب عليه بانه لا بد ان يفعله لقيام الداعي وانتفاء الصارف وبانه بان تركه مخلا من استحقاق الذم ونحو ذلك مما فيه واستدلوا على الوجوب بوجوه أ انه مريد للطاعة فلو جاز منع ما يحصلها او يقرب منها لكان غير مريد لها وهو باطل نص ورد بمنع الملازمة ومنع ان كل مأمور به مراد ٢ ان منع اللطف نقض لغرضه اللائق فهو لا يحسن بالمأمور به مرادا او غيرها ونقض الغرض قبيح تحت تركه ورد بمنع المقدمتين لجواز ان لا يكون بعض المأمور به مرادا وغيرها ويتعلق بفعله حكم ومصالح ٣ ان منع اللطف يحصل للمعصية او يقرب منها وكلاهما قبيح تركه ورد بالمنع فان عدم حصول الطاعة اعم من حصول المعصية وكذا التقريب ولا نسلم ان ادنى الى القبيح قبيح وقد مر ٤ ان الواجب لا يتم الا بما يحصله او يقربه منه فيكون واجبا ورد بعد تسليم القاعدة بان ذلك وجوب على المكلف بشرط كونه مقدورا له فلا يكون مما نحن فيه ثم عورضت الوجوه بوجوه أ انه لو وجب اللطف لما بقي كافر ولا فاسق لان من الالطاف ما هو يحصل ومن قواعدهم ان اخص اللطف واجب عليه تعالى ما ذكرنا بما قيل ان الكافر والفاسق لا يخلو عن لطف فلهذا اجيب بان اللطف تعالى ونسبته الى المكلفين وليس كل ما هو لطف في الماز زيد لطف في اتيان عمرو وليس في معلوم الله تعالى ما هو لطف في حق الكل بحيث يحصل ايمانهم ورد بالنصوص الدالة على ان انتفاء ايمان الكل مبني على انتفاء مشية الله تعالى وذلك كقوله تعالى ولو شاء ربك لجعل الناس امة واحدة فلو شاء لهديكم اجمعين الى غير ذلك مما لا يحصى وتاويلها بمشية القسر والالجاء احتراز او النقل عن ائمة التفسير افتراء والتمسك بقوله تعالى كذب الذين من قبلهم ضرار لانه لا يدل على ان تعلق الامور بمشية الله تعالى كذب بل على ان قول الكفرة لو شاء الله ما اشركنا ولا اباؤنا عناد منهم وتكذيب لله وتمويه بين مشيته ورضاه او جريا على ما قالوا حين فعلوا فاحشة وجدنا عليها اباءنا والله امرنا بها ٢ انه لو وجب لما اخر الله تعالى سعادة البعض وشقاوة البعض بحيث لا يطيع البتة لان ذلك افساط واغراء على المعصية وهو قبيح ولو في حق من علم الله تعالى انه لا يجدي عليه اللطف ٣ انه لو وجب لكان في كل عصر نبي وفي كل بلد نبي معصوم يأمر بالمعروف ويدعو الى الحق وعلى وجه الارض خليفة ينصف المظلوم ويمنع من الظالم الى غير ذلك من الالطاف

ومنها ب

العوض وهو نفع خال عن التعظيم يستحق مقابلا ما يفعل الله بالعبد من الاسقام والآلام وما يجري مجرى ذلك بخرج الاجر والثواب لكونهما للتعظيم مقابلا بفعل العبد وكذا النفع المتفضل به لكونه غير مستحق ووجه وجوبه على الاطلاق ان تركه قبيح لكونه ظلما فيجب فعله كالثواب ويستحق على الله تعالى بانزال الالام على العبد وبتفويت المنافع عليه لمصلحة الغير عليه كالزكوة وبانزال الغموم التي لا تستند الى فعل العبد كالغم المستند الى علم ضروري او مكتسب او ظن بوصول مضرة او فوات منفعة بخلاف المستند الى جهل مركب لانه من قبل العبد وبامر العباد بالمضار كالذبح ومثل الهدي والنذر او اباحته اياها كالصيد او تمكينه غير العاقل كالوحوش والسباع من قراض العباد لا بمثل الم الاحراق حين القي صبي في النار والم القتل بشهادة الزور لان الاول مما يجب فعله كلف الله تعالى ذلك فيهما بطريق جري العادة فالعوض على الملقي والشاهد

ما وجب شرعا بفعل الشهود فعليهم العوض واما تمكين الظالم من الظلم فالعوض على الله تعالى فان الاصحاب
واجب عليه قالوا فان كان المظلوم من اهل الجنة فرق الله اعواضه الموازية لظلم الظالم على الاوقات
المتعاقبة على وجه لا يتبين انقطاعها كيلا يتالم او تفضل الله عليه بمثل تلك الاعواض عقيب انقطاعها
كيلا يتالم وان كان من اهل النار اسقط الله باعواضه جزاء من عقابه بحيث لا يظهر له التخفيف وذلك
بان يفرق القدر المسقط على الاوقات المتعاقبة كيلا ينقطع الم [illegible] الظلم بضرر غير
مستحق لا يشتمل على نفع او دفع ضرر معلوم او مظنون ولا يكون دفعا عن نفسه ولا مفعولا [illegible]
جري العادة فخرج العقاب [illegible] السفر والحجامة ودفع الصايل واحراق [illegible] الصبي الملقى في
النار فان الالم اذا كان مستحقا او مشتملا على نفع او دفع ضر او عادة لا يكون ظلما بل
يكون حسنا كونه صادرا عن الله تعالى من غير عوض عليه ثم المعتزلة لم يجعلوا الالام والاعواض فروع
واصطلاحات لا باس بذكر بعضها منها ان الالم ان وقع جزاء السيئة فهي عقوبة لا عوض عليها وان لم تقع
فان كان من الله تعالى وجب العوض عليه وان كان من مكلف فان كان له حسنات اخذ الله من حسناته
واعطاها المولم عوضا بلا بلاه وان لم يكن له حسنات فعلى الله العوض من عنده حيث مكن الظالم
ولم يصرفه عن الايلام فالواجب قبل الوقوع [illegible] لتزام العوض وان كان من غير
عاقل كالاطفال والوحوش والسباع فان كان [illegible] بسبب من الله كجوع وخوف فالعوض
على الله تعالى والافعال المولم عند القاضي على الله تعالى عند ابي علي لان التمكين وعدم المنع بعقل او نهي
اغرا على ايقاع تلك المضار واخذ العوض [illegible] يكون ظلما [illegible] الى كلف فاكلهم
[illegible] وللقاضي [illegible] وما ثبت في الشرع من وجوب
منعها عن تلك المضار واصلح [illegible] مع انه لا يدل على [illegible] الاضعاف
فلعلها تكون [illegible] العوض من عنده واما التكليف [illegible] على السلع والاموال
عن الضياع [illegible] منع الهرة عن اكل الحشرات والعصافير [illegible] الرزق عنها
اللهم الا اذا تالم قلب العاقل بالافتراس [illegible] ومنها ان الايلام بامر
الله تعالى كما في استعمال البهائم او باباحته كما في ذبحها وتمكينه مع تاخير الانتصاف [illegible] كما في
المظلوم عوضه على الله [illegible] ومنها [illegible] الطافا [illegible] على انه
[illegible] اللذة [illegible] للعوض والالطاف وقال ابو هاشم [illegible]
منهما كالمنفعتين لان الايلام يكون عوضا ولطفا فخرج عن كونه عبثا وظلما ومنها ان
العوض يستحق دائما عند ابي علي كالثواب اذ لو انقطع لاغتم بانقطاعه فيثبت عوض اخر [illegible]
ومنقطعا عند ابي هاشم اذ لو شرط الدوام لما حسن [illegible] واللازم باطل لان العقلاء [illegible]
الالام [illegible] ومنها انهم اختلفوا في انه هل شرط عند انتفاء العوض علم المعوض
بانه حق كالثواب ام لا بناء على ان العوض منفعة مجردة [illegible] والنفع [illegible] التعظيم
[illegible] ومنها انه هل يجوز التفضل [illegible] المظلوم عن الظالم بناء على ان حق
في الاعواض المعانا بالمضار [illegible] بناء على ان حقه في الاعواض الواجب [illegible] لو
جاز التفضل بعوض [illegible] الانتصاف من الظالم [illegible] ومنها ان العوض الواجب
على الله تعالى لا يصح اسقاطه [illegible] لكن يصح نقله الى الغير [illegible] كما في الثواب فان [illegible]

المعطي لا يسئل ذلك واما الواجب على العبد فعند القاضي لا يصح كهبة المجهول ونقله [illegible]
الجاني والجهالة لا تمنع صحة الاسقاط كما في الاعتاق والابراء وكذا لا يصح نقله الى الغير بان يهب عوضه
من غيره لكن شبهة الجهالة [illegible] ومنها اختلافهم في ان العوض هل يجب ان يكون في الاخرة
وهل يحبط بالذنوب [illegible] اما الثواب والعقاب لم يكون في الدنيا ولا يحبط اصلا لعدم الدليل على
[illegible] ومنها انه هل يجوز التفضل بمثل الاعواض ابتداء من غير سبق الم ام لا [illegible]
مثل تجويز الالام [illegible] لمجرد العوض كما هو راي [illegible] على ان للعوض [illegible]
على المتفضل [illegible] الالطاف [illegible] القبيح و[illegible]
الالحاظ والاعتبار كما هو راي [illegible] الضميري [illegible] كما هو راي [illegible] بناء على
انه لما جاز مثل العوض ابتدا كان الايلام لمجرد العوض عبثا خارجا عن الحكمة وما يقال ان المنفع
اللازم مزية على المتفضل به الغير اللازم [illegible] تفضيلا [illegible] وهل يجوز ايلام
الغير لمنفعته بدون رضاه [illegible] العقلاء على [illegible] الالم
لاجلها [illegible] لازم [illegible] للعبد [illegible] احسن [illegible] فان الله تعالى عالم [illegible]
من التعويض بخلاف العبد واما الايلام بدون الرضا لمنفعة الغير على ما يراه الضميري [illegible]
لاعتبار غيره وجمهور المعتزلة [illegible] الحيوانات [illegible] بلا يفعل [illegible] ومنها انهم
ذهبوا الى ان [illegible] الالام عن العاقل من الصبيان والمجانين والبهائم حسنت لالتزام اعواضها ثم
اضطربوا في انها تكون في الدنيا او الاخرة [illegible] البهائم هل تدخل الجنة [illegible] العقل والعلم بان
ذلك عوض ام لا [illegible] القلانسي [illegible] يكون
حين يوصل الله تعالى الى البهائم اعواضها يجعلها ترابا واما اعواض الكفار والفساق فيجعل
في الدنيا [illegible] قوله ح الجزاء وهو الثواب على الطاعة والعقاب على
المعصية [illegible] التفضل قوله ك الاخترام [illegible] الى ان الباري
تعالى اذا علم من المؤمن المعصوم او التايب انه لو ابقاه حيا يكفر او يفسق يجب اخترامه لان في تركه تفويتا
للغرض بعد حصوله وهو قبيح والاكثرون على انه لا يجب لان تفويت الغرض انما هو بفعل العبد وهو
المعصية لا بالتبقية ولانه لم يخترم من كفر بعد الايمان وعصى بعد الطاعة ولم يخترم ابليس [illegible]
انه عبد الله تعالى [illegible] الف سنة ثم كفر [illegible] مع الاتفاق [illegible]
[illegible] ضعيف [illegible] كفرة الجن
وشياطينهم [illegible] على الله تعالى [illegible] واما اذا علم من المؤمن انه يكفر او يفسق ثم يتوب
او من الكافر والفاسق انه يزداد كفرا وعصيانا ولا يتوب فلا يجب الاخترام كما لا تجب تبقية
المؤمن اذا علم منه زيادة الطاعة ولا تبقية الطفل اذا علم انه لو كلف آمن واما بقية ابليس
[illegible] ان المعلوم ان من [illegible] بوسوسته [illegible] لولا وسوسته
قوله ه الاصلح [illegible] البغداديون من المعتزلة الى انه يجب على الله تعالى ما هو الاصلح للعباد في
الدين والدنيا وقال البصريون في الدين فقط ويعنون بالاصلح الانفع والبغداديون الاصلح
في الحكمة والتدبير [illegible] الاقدار والتمكين [illegible] معلوم الله تعالى [illegible]
[illegible] المكلف [illegible] الاصلح [illegible] لطف [illegible] بالكفار

من ان يكون

لا آمنوا جميعا والا لكان تركه بخلا وسفها وعدم العصيان وايس العاصي على ان ما [?] العصور ظلم في المعاف
الى النعم واللطائف الجمة الربانية ووفور غلظهم في صفات الواجب الحق وافعال الغني المطلق بل لو
كنا نقطع بان الحكيم اذا امر بطاعته وهو قادر على ان يعطي المامور ما يصل به الى الطاعة من غير تقرير لذلك
ثم لم يفعل كان مذموما عند العقلاء معدودا في زمرة البخلاء وكذلك من دعا عدوه الى الموالاة والخضوع
للطاعة لا يجوز ان يعامله من الغلظ واللين الا بما هو انجع في حصول المراد وادعى لنزول [?] الغضب
وانقياده الى رضاه لو دخل واستدعى حضوره وعلم انه لو تلقاه ببشر وطلاقة وجه لدخل واكل والا
فلا فالواجب عليه البشر والطلاقة والملاطفة لا اضداده فانا نقول ذلك بعد تسليم الاستلزام الامر للارادة
انما هو في حكيم يحتاج الى طاعة الاولياء ورجوع الاعداء ويتعزز بكثرة الاعوان والانصار ويعظم
لديه الاعداد ويكون ليشفي [?] بالشيم [?] المعتاد وقد تمسك بان وجه الداعي والقدرة واسعاد العامل في
نحت [?] الفعل وارد بان ذلك بعد التسليم وصرف عنه معنى اللزوم عند تمام العلة والكلام في الوجوب على معنى
استحقاق الذم على الترك فان قيل انى ذلك لنا بعد التنزل لهذا القول لوجوب شيء على الله تعالى وان
ليس الصلاح والفساد بخلق الله تعالى وجوه ١ لو وجب عليه الاصلح لعباده لما خلق الكافر الفقير المعذب
في الدنيا والاخرة سيما المبتلى بالاسقام والالام والمحن والافات ٢ يلزم على ما ذكرتم من الاصلح ان يجب
على كل احد ما هو الاصلح لعبده ولنفسه فان زعم بان المكلف يتضرر بذلك ويلحقه الكد والتعب الحسن [?]
ما توح [?] ان لا يجب عليه شيء مما هو كذلك فان قيل يترتب عليه ثواب يتربى عليه بحسن ذلك قلنا فليكن
الاصلح كذلك ٣ يلزم ان يكون الاصلح للكفار الخلود في النار اذ لو كان الخروج او عدم الدخول اصلح
لفعل فان قيل نعم لعلمه بانهم لو ردوا لعادوا لما نهوا عنه قلنا لا خفاء في ان الاماتة او قطع
الغذاء ثم سلب العقول اصلح وايضا اذا كان تكليف من علم انه يكفر اصلح مع انه يتحقق منه علم لا يكون
انقاذ من علم انه يعود اصلح مع انه يتحقق الاصلح ٤ يلزم ان لا يستوجب الله تعالى على فعل شكرا لكونه موديا للواجب
لكن يرد وحده [?] على ... ٥ مقدور الله تعالى غير متناه فاي قدر تضبطونه من الاصلح فالمزيد
عليه ممكن بحيث [?] لا انتهاء فان قيل ربما يصير ضم المزيد اليه مفسدة كما ان ضم النافع الى النافع يصير مضرا فيما
اذا زاد من الدواء على القدر الذي فيه الشفاء اجيب بانه لا يعقل ضم الصلاح الى الصلاح الى الصلاح تساويا
وتقدير قدر من الدواء للشفاء انما هو بطريق جري العادة والا فالله تعالى قادر على النافع والضار لا الدواء
حتى لو غير العادة وجعل الشفاء في القدر الزائد جاز ولو سلم فالنفع مقدار والزيادة في الدواء ليس
من ضم النفع الى النفع بل من ضم ما ليس بنفع فان النافع في الحمى مقدار من البرد يقاوم الحرارة الغالبة
فاذا زيد عليه قدر ليس بنفع لان عمله ليس في دفع تلك الحرارة التي هي المرض بل في اماتة برودة تزيل
الصحة والاعتدال بخلاف الصلاح في الدين فانه لا يعد مقدار ولا ينتهي الى حد فكل صلاح في الى صلاح
يكون اصلح فان قيل يعد الاصلح للعاصي وراء الله تعالى بل انما علمنا ان المزيد عليه يصير سببا للطغيان
اجيب بانكم لا تعترفون بوجوب الاصلح طاعة المعلوم حيث تزعمون ان من علم الله تعالى انه لو كلف
طغى وعصى واستكبر وكفر يجب على الله تعالى تعريضه للثواب مع علمه بانه لا يدركه بل يقع في العقاب وانه
لو اخترمه قبل كمال العقل لخلص ناجيا ٦ يلزم ان يكون اماتة الانبياء والاولياء المرشدين لعدد [?]
وتبقية ابليس وذرياته المضلين الى يوم الدين اصلح لعباده وكفى بهذا فظاعة ٧ من علم الله تعالى منه
الكفر والعصيان او الارتداد بعد الاسلام فلا خفاء في ان الاماتة او سلب العقل اصلح له ولم يفعل

فان قيل ان الاصلح التكليف والتعريض للنعيم الدائم لكونه اعلى المرتبتين قلنا فلم لم يفعل ذلك بمن مات طفلا
وكيف لم يكن التكليف والتعريض لاعلى المرتبتين اصلح له وبهذه النكتة الزم الاشعري الجبائي حتى رجع
عن مذهبه فان قيل علم من الطفل انه ان عاش ضل واضل غيره فكانت مصلحته في ان يموت طفلا قلنا
فكيف لم يمت فرعون وهامان ونمرود وزرادشت وغيرهم من الضالين المضلين اطفالا وكيف
لم يكن منع الاصلح بخلا لاحتياجه ولا اهمال مصلحة الغير سفها وظلما ٨ اجمع الانبياء والاولياء وجميع العقلاء
على الدعاء لدفع البلاء وكشف البأساء والضراء فعندكم يكون ذلك سؤالا من الله تعالى ان يترك الاصلح
ويمنع الواجب وهو ظلم ٩ ان اعطى ابا جهل لعنه الله غاية مقدوره من الاصلح في المصالح والالطاف
فقد سوى بين النبي عليه السلام وبين ابي جهل لعنه الله في الانعام والاحسان ورجع فضل النبي عليه السلام
الى تحصيل حسنات من غير احسان وان منع ابا جهل بعض المصالح والالطاف فقد ترك الواجب
ولزم السفه والظلم على ما هو اصلكم الفاسد ١٠ لو وجب الاصلح لما بقي للتفضل مجال ولم يكن لله تعالى
خيرة في الانعام والافضال وهو مبطل لقوله تعالى وربك يخلق ما يشاء ويختار يختص برحمته من يشاء يؤتي
الحكمة من يشاء ان الله اصطفى آدم ونوحا وآل ابراهيم وآل عمران على العالمين ولعمري ان مفاسد
هذا الاصل اظهر من ان يخفى واكثر من ان يحصى ولو وجب على الله الاصلح للعباد لما فعل المعتزلة طريق
الارشاد

الفصل الرابع في اسمائه

معظم كلام القدماء في هذا الفصل شرح معاني
اسماء الله تعالى وتوضيحها بما لها من الصفات والافعال والمتاخرون قد تضوا [?] ذلك لما صنف فيه من الكتب
واقتصروا على ما اختلفوا فيه من مغايرة الاسم للمسمى ومن كون اسمائه تعالى توقيفية وفيه مباحث المبحث الاول الاسم
هو اللفظ المفرد الموضوع للمعنى على ما يعم انواع الكلمة وقد يقيد بالاستقلال والتجرد عن الزمان
فيقابل الفعل والحرف على ما هو مصطلح النحاة والمسمى هو المعنى الذي وضع الاسم بازائه والتسمية
هو وضع الاسم للمعنى وقد يراد بها ذكر الشيء باسمه كما يقال سمى زيدا ولم يسم عمرا فلا خفاء في تغاير
الامور الثلثة وانما الخفاء فيما ذهب اليه بعض اصحابنا من ان الاسم نفس المسمى وفيما ذكره الشيخ
الاشعري من ان اسماء الله تعالى ثلثة اقسام ما هو نفس المسمى مثل الله الدال على الوجود اي الذات
وما هو غيره كالخالق والرازق ونحو ذلك مما يدل على فعل وما لا يقال انه هو ولا غيره كالعالم والقادر
وكل ما يدل على الصفات القديمة واما التسمية فغير الاسم والمسمى وتوضيحه انهم يريدون بالتسمية
اللفظ وبالاسم مدلوله كما يريدون بالوصف قول الواصف وبالصفة مدلوله وكما يقولون ان القراءة
حادثة والمقروء قديم الا ان الاصحاب اعتبروا المدلول المطابقي فاطلقوا القول بان الاسم نفس
المسمى للقطع بان مدلول الخالق شيء ما له الخلق لا نفس الخلق ومدلول العالم شيء ما له العلم لا
نفس العلم والشيخ اخذ المدلول اعم واعتبر في اسماء الصفات المعاني المقصودة فزعم ان مدلول
الخالق الخلق وهو غير الذات ومدلول العالم العلم وهو لا عين ولا غير وتمسكوا في ذلك بالعقل
والنقل اما العقل فلانه لو كانت الاسماء غير الذات لكانت حادثة فلم يكن البارئ في الازل الها
وعالما وقادرا ونحو ذلك وهو محال والجواب انه يلزم ... اذا اريد الخالق بالفعل
كالقاطع في قولنا السيف قاطع عند الوقوع بخلاف قولنا السيف قاطع في الغمد بمعنى ان من
شانه ذلك فان الخالق في الازل بمعناه لا فيه [?] ارشاد لك واما النقل فلقوله تعالى سبح اسم ربك والتسبيح
انما هو للذات دون اللفظ وقوله تعالى ما تعبدون من دونه الا اسماء سميتموها وعبادتهم انما هي

للاصنام التي هي المسميات دون الاسامي واما التمسك بان لا اسم لو كان غير المسمى لما كان قولنا محمد رسول
الله حكما بثبوت الرسالة للنبي عليه السلام بل لغيره فمشهية واجيب فان الاسم وان لم يكن نفس المسمى لكنه دال
عليه وقد وضع الكلام على ان يذكر الالفاظ ويرجع الاحكام الى المدلولات كقولنا زيد كاتب اي مدلول
زيد متصف بمعنى الكاتب وقد يرجع بمعونة القرينة الى نفس اللفظ كما في قولنا زيد مكتوب وثلاثي ومعرب ونحو
ذلك واجيب عن الاول بان المراد في الاول معنى الالهية والعلم لا يلزم من انتفاء الاسم بمعنى اللفظ
انتفاء ذلك المعنى وعن الثاني بان معنى تسبيح الاسم تقديسه وتنزيهه عن ان يسمى به الغير او عن ان
يفسر بما لا يليق او عن ان يذكر على غير وجه التعظيم او هو كناية عن تسبيح الذات كما في قولهم سلام على
المجلس الشريف والجناب المنيف وغرض التعظيم والاجلال بما لا يعين او لفظ الاسم مقحم كما في قوله الى الحول ثم
اسم السلام عليكما ومعنى عبادة الاسماء انهم يعبدون الاصنام التي ليس فيها من الالهية الا مجرد
الاسم كمن سمى نفسه بالسلطان وليست عنده آلات السلطنة واسبابها بتعالى انه خرج من السلطنة بالاسم
على ان من يتمسك بالاستدلال اعتراف بالمغايرة حيث علق التسبيح لذات الرب دون اسمه والعبادة
لذوات الاصنام دون اساميها بل ربما يدعى ان في الآيتين دلالة على المغايرة حيث اضيف الاسم
الى الرب وجعل الاسماء مسمياتهم ونعلم مع القطع بان اسماء الاصنام ليست كذلك ثم عورض
الوجهان بوجهين الاول ان الاسم لفظ وهو عرض غير باق والامام متصف بانه متركب من
الحروف ومنه عربي او عجمي ثلاثي او رباعي والمسمى معنى لا يتصف بذلك فربما يكون جسما باقيا
متصفا بالالوان متمكنا في المكان الى غير ذلك من الخواص كيف نجعل ان الثاني قوله ولله الاسماء الحسنى
فادعوه بها وقوله عليه السلام ان لله تسعا وتسعين اسما مع القطع بان المسمى واحد لا تعدد فيه واجيب
بان النزاع ليس في نفس اللفظ بل في مدلوله ونحن انما نعبر عن اللفظ بالتسمية وان كان في اللغة فعل الواضع او
الذاكر ثم لا ننكر اطلاق الاسم على التسمية كما في الاية والحديث على ان الحق ان المسميات ايضا كثيرة بان
مفهوم العالم غير مفهوم القادر وكذا السواة وانما الواحد هو الذات المسمى بالمسميات فان قيل فيشكل
الفرق بالاثبات والحديث على الحاد يعني لان النزاع ليس في اسم بل في افراد مدلوله مثل السماء
والارض والعالم والقادر والاسم والفعل وغير ذلك مما تشهد به كلامهم الا ترى انه لو اريد بالاطلاق
ما كان للقول تعدد اسماء الله تعالى وانقسامها الى ما هو عين او غير او لا عين ولا غير معنى وبهذا يسقط ما ذكره
الامام الرازي من ان لفظ الاسم مسمى الاسم لا الفعل او الحرف فههنا الاسم والمسمى واحد ولا يكاد يحل
الجواب بان الاسم هو لفظ الاسم من حيث انه دال وموضوع والمسمى من حيث انه مدلول وموضوع
له بل فرد من افراد الموضوع له قلنا بل لان وجه تمسك الاولين ان في مثل سبح اسم
ربك اريد بلفظ الاسم الذي هو احد الاسماء مسماه الذي هو اسم من اسماء الله تعالى ثم اريد منه مسماه
الذي هو الذات الا انه يرد اشكال الاضافة ووجه تمسك الاخرين ان في قوله تعالى ولله الاسماء الحسنى
اريد بلفظ الاسماء مثل الرحمن والرحيم والعليم والقدير وغير ذلك مما هو غير لفظ الاسماء ثم انها مسميات
تكون غير المسمى الذي هو مسمى الواحد الحقيقي الذي لا تعدد فيه اصلا فان قيل قد ظهر ان ليس
الخلاف في لفظ الاسم وانه في اللغة موضوع للفظ الدال على الشيء او لمعناه بل في الاسماء التي من جملتها
لفظ الاسم ولا خفاء في انها اصوات وحروف مغايرة لمدلولاتها ومفهوماتها وان اريد بالاسم
المدلول فلا خفاء في ان مدلول اسم الشيء ومفهومه نفس مسماه من غير احتياج الى الاستدلال كما هو

يعرض الكلام بمنزلة قولنا ذات الشيء ذاته وماهيته هذا الاختلاف المشتهر بين كثير من العقلاء قلنا الاسم
اذا وقع في الكلام قد يراد به معناه كقولنا زيد كاتب وقد يراد نفس اللفظ كقولنا زيد اسم معرب ثم ان
كل كلمة فانه اسم موضوع بازاء لفظ يعبر عنه كقولنا ضرب فعل ماض ومن حرف جر وتقدم وانما الحظ
زيادة توضيح وتفصيل في فوائد شرح الاصول ثم اذا اريد المعنى فقد يراد نفس ماهية المسمى كقولنا الحيوان
جنس والانسان نوع وقد يراد بعض افرادها كقولنا جاءني انسان ورأيت حيوانا وقد يراد
جزؤها كالناطق او عارض لها كالضاحك مثلا فعند ان يقع بهذا الاعتبار اختلاف واشتباه في ان الاسم
الشيء نفس مسماه ام غيره قوله المبحث الثاني لا خلاف في جواز اطلاق الاسماء والصفات على الله
تعالى اذا ورد الاذن من الشرع وعدم جوازه اذا ورد منع وانما الخلاف فيما لم يرد به اذن شرعي
ولا منع وكان هو موصوفا بمعناه ولم يكن اطلاقه موهما بما يستحيل في حقه فعندنا لا يجوز وعند المعتزلة
يجوز واليه مال القاضي ابو بكر منا وتوقف امام الحرمين وفصل الامام الغزالي رحمه الله تعالى
بجواز الصفة وهو ما دل على معنى زائد على الذات دون الاسم وهو ما دل على نفس الذات وتمسك
[illegible] بمثل الآلة بالمعبود والكتاب اسما كالملكوت لديهم اسما لما رتم من العظام [illegible] الزمان
والمكان والالة ولعل المتكلم يلزم كونها صفات وان كانت اسما عند النحاة وقد ذكرنا تمام تحقيق
الفرق في فوائد شرح الاصول لنا انه لا يجوز ان يسمى النبي بما ليس من اسمائه بل ان يسمى واحد من
افراد الناس بما لم يسم به ابواه لما ارتضاه فالباري تعالى وتقدس اولى قالوا اكثر الخلق يسمون
باسم مخصوص بلغتهم كقولهم خداي وتنكري وشاع ذلك وذاع من غير نكير فكان اجماعا قلنا كفى
بالاجماع دليلا على الاذن الشرعي وهذا ما يقال انه لا خلاف فيما يرادف الاسماء الواردة في
الشرع قال امام الحرمين معنى الجواز وعدمه الحل والحرمة وكل منهما حكم شرعي لا يثبت الا بدليل
شرعي والقياس انما يعتبر في العمليات دون الاسماء والصفات واجيب بان التسمية من باب العمليات
وافعال اللسان وقال الامام الغزالي اجراء الصفة اخبار بثبوت مدلولها فيجوز عند ثبوت المدلول
الا لمانع بالدليل الدال على اباحة الصدق بل استحبابه بخلاف التسمية فانه تصرف في المسمى ولا ولاية
عليه الا للاب والمالك ومن يجري مجراهما وكان حاصل [illegible] لا يجوز مثل العاقل والفاضل والفطن
والذكي وما اشبه ذلك قلنا [illegible] من الابهام لشهرة استعمالها مع خصوصية تمتنع في حق الباري تعالى
فان المعرفة قد تشعر بسبق الجهل والعقل بما يعقل العالم اي يحبسه ويمنعه والفطنة والذكاء بسرعة
ادراك ما غاب وكذا جميع الالفاظ الدالة على الادراك حتى قالوا ان الدراية تشعر بتقدم الحيلة وهو
اعمال الفكر والروية وما فيه ايهام لا يجوز بدون الاذن وفاقا كالصبور والشكور والحليم والرحيم
فان قيل قد ورد كثير من الاوصاف فما يمنع اطلاقها [illegible] ورود الشرع بها كالماكر والمستهزئ
والمذل والمنشئ والحارث والزارع والرامي قلنا لا يكفي في صحة الاجراء على الاطلاق مجرد
وقوعها في الكتاب والسنة بحسب اقتضاء المقام وانسياق الكلام بل يجب ان لا يخلو عن نوع تعظيم
رعاية ادب قوله المبحث الثالث مفهوم الاسم قد يكون نفس الذات والحقيقة وقد يكون ماخوذا
باعتبار الاجزاء وقد يكون ماخوذا باعتبار الصفات والافعال والسلوب والاضافات ولا خفاء
في تكثر اسماء الله تعالى بهذا الاعتبار وامتناع ما يكون باعتبار الجزء لتنزهه عن التركيب واختلفوا في ان
الموضوع لنفس الذات [illegible] جائز بل واقع كقولنا الله فان الجمهور على انه علم للذات المخصوصة وكونه

فاهو حاصل الا انه بحذف الهمزة وادغام اللام ويستعمل من الدياكه او وله يوله او لاه يليه اذا احتجب او لاه يلوه
اذا ارتفع او غير ذلك من الاقاويل الضعيفة والفاسدة لانه اسماء العلمية ولا تقتضي الوصفية وبحث عن
جاز لان الوضع يقتضي العلم بالموضوع له ولا سبيل للعقل الى العلم بحقيقة الذات واجيب عنه بجواز ان
يكون الواضع هو الله تعالى وبانه يكفي معرفة الموضوع له بوجه من الوجوه لكونه حقيقة ذات واحد الوجوه فالموضوع
له يكون هو الذات مع انه لا يعرف بكنه الحقيقة واما الاستدلال بان اسم الله تعالى لا يكون الا صفا
من الحسن انما هو بحسب الصفات دون الذات وبان الاسم العلم انما يكون لما يدرك بالحس ويتصور في
الوهم وبان العلم قائم مقام الاشارة ولا اشارة الى الباري تعالى وبان العلم لا يكون الا لغرض التمييز عن
المشاركات النوعية والجنسية فلا يخفى ضعفه فان قيل اعتبار التعلقات والاضافات يقتضي تكثير
اسماء الله تعالى جدا حتى ذكر بعضهم ان لله الف اسم بحسب تناسب الاضافات والمغايرات فما وجه التخصيص
بالتسعة والتسعين على ما نطق به الحديث على انه قد ورد في الدعاء المأثور عن النبي عليه السلام ان لله تعالى
اسماء لم تعلمها احدا من خلقه واستأثرت بها في علم الغيب عندك وقد ورد في الكتاب والسنة اسامي خارجة عن
التسعة والتسعين كالباري والكافي والدائم والبصير والنور والمبين والصادق والمحيط والقديم
والقريب والوتر والفاطر والعلام والمليك والاكرم والمدبر والرفيع وذي الطول وذي المعارج
وذي الفضل والخلاق والمولى والنصير والغالب والرب والناصر وشديد العقاب وقابل التوب
وغافر الذنب ومولج الليل ومولج النهار ومولج النهار في الليل ومخرج الحي من الميت ومخرج الميت من
الحي والسيد والحنان والمنان ورمضان واسماء ذلك اجيب بوجوه ١ ان التخصيص على اسم
العدد ربما لا يكون لنفي الزيادة بل لغرض اخر كزيادة الفضيلة مثلا ٢ ان قوله من احصاها دخل الجنة في موضع
الوصف كقولك للامير عشرة غلمان يكفون مهماته بمعنى ان لهم زيادة قرب واستقلال بالمهمات او لتميز
هذا القدر من غلمانه الجمة كاف لمهماته من غير افتقار الى الاخرين فان قيل ان كان اسم الاعظم خارجا
من هذه الجملة فكيف يختص سواه بهذا الشرف وان كان داخلا فكيف يصح انه مما يختص بمعرفته نبي
او ولي وانه سبب لكرامات عظيمة لمن عرفه حتى قيل آصف ابن برخيا انما جاء بعرش بلقيس لانه قد اوتي
الاسم الاعظم قلنا يحتمل ان يكون خارجا ويكون زيادة شرف التسعة والتسعين وحال التهاما الاحصاء
لا ما علاه وان يكون داخلا مبهما لا يعرفه الا نبي او ولي ٣ ان الاسماء منحصرة في التسعة والتسعين والرواية
المشتملة على تفصيلها غير مذكورة في الصحاح ولا خالية عن الاضطراب والتغيير وقد ذكر كثير من المحدثين ان في
اسنادها ضعفا وعلى هذا يظهر معنى قوله عليه السلام ان الله وتر يحب الوتر ويكون معنى احصائها الاحصاء
اي حصل الاسماء التي سمى بها نفسه تسعة وتسعين ولم يكملها مائة لانه وتر يحب الوتر ويكون معنى احصائها الاطلاع
عليها في الكتاب والسنة وجمعها وحفظها على ما قال بعض المحدثين انه صح عندي قريب من ثمانين يشتمل
عليه الكتاب والصحاح من الاخبار والباقي ينبغي ان يطلب من الاخبار بطريق الاجتهاد والمشهور ان
معنى احصائها عدها والتلفظ بها حتى ذكر بعض الفقهاء انه ينبغي ان يذكر بلا اعراب ليكون وقفا
وانه ليتصاف كمالك الملك وذو الجلال ومن حفظها او العلم بمعانيها

المقصد السادس في السمعيات

وفيه فصول اربعة لمباحث النبوة ومباحث المعاد ومباحث الاسماء والاحكام وما يتعلق بها ومباحث الامامة

الفصل الاول في النبوة

وهو كون الانسان مبعوثا من الحق الى الخلق فان كان مأخوذا من النباوة وهي الارتفاع لعلو شأنه واشتهار مكانه او من النبأ بمعنى

الطريق لكونه وسيلة الى الحق تعالى فالنبوة على الاول كالابوة وان كان من النبأ وهو الخبر لانبائه عن الله تعالى
فعيل بمعنى فاعل قلبت الهمزة واوا ثم الادغام كالمروة

المبحث الاول

النبي انسان بعثه الله لتبليغ ما اوحى اليه
وكذا الرسول وقد يخص بمن له شريعة وكتاب فيكون اخص من النبي واعترض بما ورد في الحديث من
زيادة عدد الرسل على عدد الكتب فقيل هو من له كتاب او نسخ لبعض احكام الشريعة السابقة والنبي قد
يخلو عن ذلك كيوشع عليه السلام وفي كلام بعض المعتزلة ان الرسول صاحب الوحي بواسطة الملك والنبي
هو المخبر عن الله تعالى بكتاب او الهام او تنبيه في منام ثم البعثة لطف من الله تعالى ورحمة للعالمين لما فيها من
حكم ومصالح لا تحصى منها معاضدة العقل فيما يستقل بمعرفته مثل وجود الباري وعلمه وقدرته
ومنها استفادة الحكم من النبي فيما لا يستقل به العقل مثل الكلام والرؤية والمعاد الجسماني لئلا يكون
للناس على الله حجة بعد الرسل ومنها ازالة الخوف الحاصل عند الاتيان بالحسنات لكونه تصرفا في
ملك الله بغير اذنه وعند تركها لكونه ترك طاعة ومنها بيان حال الافعال التي تحسن تارة وتقبح اخرى
من غير اهتداء العقل الى مواقعها ومنها بيان منافع الاغذية والادوية ومضارها التي لا تفي بها
التجربة الا بعد ادوار واطوار مع ما فيها من الاخطار ومنها تكميل النفوس البشرية بحسب استعداداتها
المختلفة في العلميات والعمليات ومنها تعليم الصنائع الخفية من الحاجيات والضروريات ومنها
تعليم الاخلاق الفاضلة الراجعة الى الاشخاص والسياسات الكاملة العائدة الى الجماعات من المنازل
والمدن ومنها الاخبار بتفاصيل ثواب المطيع وعقاب العاصي ترغيبا في الحسنات وتحذيرا عن
السيئات الى غير ذلك من الفوائد فلهذا قال المعتزلة بوجوبها على الله تعالى والفلاسفة بلزومها
في حفظ نظام العالم على ما سيجيء والحاصل ان النظام المؤدي الى صلاح حال النوع على العموم
في المعاش والمعاد لا يكمل الا ببعثة الانبياء فيجب على الله تعالى عند المعتزلة لكونه لطفا وصلاحا للعباد
وعند الفلاسفة لكونه سببا للخير العام المستحيل تركه على الحكيم والعناية الالهية والى هذا ذهب
جمع من المتكلمين بما وراء النهر وقالوا انها من مقتضيات حكمة الباري عز وجل فيستحيل ان لا يوجد
لاستحالة السفه عليه كما ان ما علم الله وقوعه يجب ان يقع لاستحالة الجهل عليه ثم لولا ذلك وعولوا
على ما مر من الاستدلال مرجعها الى ما ذكرنا من لزوم السفه والعبث كما في خلق الاغذية والادوية
التي لا يميز عن السموم المهلكة الا بتجارب لا يتجاسر عليها العقلاء ولا تفي بها الاعمار وخلق الابدان
التي لا تصير بها بدون الغذاء الا الفناء وخلق نوع الانسان المفتقر في البقاء الى اجتماع لا ينتظم بدون
بعثة الانبياء وخلق العقل المائل الى المحاسن النافر عن القبائح الجازم بان شرفه وكماله في العلم
بتفاصيل ذلك والعمل بمقتضاه مع الاستنان والاجتناب مع انه لا يستقل بجميع ذلك على التفصيل
من غير لسان ممن اوجده ودعاه الى الاتيان بالبعض منها والانتهاء عن البعض كالمجلس من الخطاب
فان خلق العقل الكامل مائلا الى المحاسن نافرا عن القبائح بمنزلة الخطاب لكونه دالا على الامر والنهي
اللذين هما من الصفات القائمة بذاته اذ لا معنى لهما سوى الدعوة الى المباشرة والامتناع وكما
جعل بعض الافعال بحيث يجد عاقبته محمودة ويلزم تحريم كالظلم مثلا لو لم يكن لسان من الشارع
لكان في ذلك اباحة ترك الواجب واباحة مباشرة المحظور وهو خال عن الحكمة فظهر بهذه الوجوه
وامثالها انه لا بد من النبي البتة ولهذا كان في كل عصر للعقلاء نبي او من يخلفه فاذا جاء الدليل السمعي
وكان العالم على التمسك بالشرائع سلوك طريق الحق وسبيل النجاة والرشاد مع اشتغالهم بالكسب

اسباب المعاش ورفع الكرهم عن صناعة النظر وحلام الزهد وعلى الفلاسفة المتشبثين باذيال العقل العدول
عن الصواب والوقوع في الضلال مع رجاحة عقولهم ودقة انظارهم واكبابهم بالكلية على البحث عن المعارف
الالهية والعلوم النفسية ولا تستحضر في ترويج امثال هذه المقال لتوسيع مجال الاعتزال وانهم لا يعقول بالوجوب
على الله تعالى سوى ان تركه يقبح بمقتضى الحكمة وبعطيه لاستحقاق المذمة فالحق ان البعثة لطف من الله ورحمة
يحسن فعلها ولا يقبح تركها على ما هو المذهب في سائر الالطاف ولا يتبنى على استحقاق من المبعوث والتماس
اسباب وشروط بل الله تعالى يختص برحمته من يشاء من عباده وهو اعلم حيث يجعل رسالاته قوله
والمنكرون للنبوة منهم من قال باستحالتها ولا اعتداد بهم ومنهم من قال بعدم الاحتياج اليها كالبراهمة جمع
والصابئة اصحاب برهام ومنهم من لزم ذلك من عقائدهم كالفلاسفة القائلين لاختصاره الالهي وعلمه بالجزئيات ونطاق
الملك على البشر ونزوله من السموات ومنهم من لاح ذلك على افعاله واقواله كالمصرين على الخلاعة وعلم
المبالاة ونفي التكاليف ودلالة المعجزات وسواها احاد واوباش من الطوائف لا طائفة معينة يكون لها
ملة ونحلة فاحتج المنكرون بشبه الاولى ان البعثة تتوقف على علم المبعوث بان الباعث هو الله ولا سبيل الى
ذلك والجواب المنع لجواز ان ينصب دلالة او يخلق علما ضروريا قوله الثانية ومعنى للبراهمة ان ما جاء به
النبي اما ان يكون موافقا للعقل حسنا عنده فيفعل ويفعل وان لم يكن نبي او مخالفا قبيحا عنده فيترك
ويترك وان جاء به النبي فاياما كان لا حاجة اليه والجواب انه لا يكون حسنا عند العقل ولا يبقى للعقل
فيفعل عند الحاجة لان مجرد الاحتمال لا يعارض منتجا الاحتياج ويترك عند عدمها للاحتياط والجواب انه ليس
ما يوافق العقل ما يستقل بمعرفته ليستغني به عن النبي ويؤكده بمنزلة الادلة العقلية على مدلول واحد ولا يفعل
بمدلوله علمه ويرشده وما يخالف العقل بحيث لا يكون مع الحزم بل يدفع النفي او يرفع عنه الاحتمال وما لا يدرك
حسنه ولا قبحه بل يكون حسنا كمن فعله او قبيحا كمن تركه هذا مع ان العقول متفاوتة فالتفويض الى
نظر الشارع والعاقل ويفضي الى اختلال النظام وان فوائد البعثة لا تنحصر في بيان حسن الاشياء
وقبحها على ما تقدم قوله الثالث ان العبادة من بار البعث من التكليف وهو عبث لا يليق بالحكم اذ لا فائدة
فيه للعبد لكونه في حقه مضرة في الحال ومشقة عاجلة ولا للمعبود لتعاليه عن الاستفادة والانتفاع والانتفاع
فهو يشغل القلب عما هو غاية الاعمال ونهاية الكمال اعني الاستغراق في معرفته والفناء في عظمته والجواب
ان مضارها العاجلة قليلة جدا بالنسبة الى منافعها الدنيوية والاخروية الظاهرة لمن له وقوف على
فوائد الشريعة السوية فضلا عما لا تشعر عن اسرارها الخفية واذا ما علم فالتكليف صرف الى الطاعة وهو
لا يشغل عنها على ما هو منهج المتأخرين ومن لا يقال الخلاعة المنهمكين في اتباع الهوى وتعرك الطاعة بالحد
الشرائع مشتملة على افعال وهيئات لا تستقيم العقول كالحكم لا يعتبرها ولا يامرها كالسعي بين الصفا والمروة والرمي
والصلاة والغسل بعض الاعضاء بالتلوث بعض اخر بما غير ذلك من الامور الخارجة عن قانون العقل
والجواب انها امور تعبدية اعتبرها الشارع ابتلاء للمكلفين وتطويعا لنفوسهم وبانتقادها ليكمل امتثالهم
الاوامر والنواهي ولعل فيها حكما ومصالح لا يعلمها الا الله والراسخون في العلم وقد اشار اليها بعض
الغائصين في بحار اسرار الشريعة قوله الخامسة ان الطريق الى ثبوت المعجز هو وجه دلالتها ونقلها وكيفية
تاويلها قوله المعجز المعجز ماخوذ من العجز المقابل للقدرة وحقيقة الاعجاز اثبات العجز استعير
لاظهاره ثم اسند مجازا الى ما هو سبب العجز وجعل اسما له فالتاء للنقل من الوصفية الى الاسمية كما في الحقيقة
وقيل للمبالغة كما في العلامة وقد ذكر امام الحرمين بناء على رأي الاشعري ان ههنا تجوزا في اسم الاستعمال

التحدي في عدم العادة كالمتحدي في عدم العلم وسوى الخفية ضد العادة واما ما يتعلق بالموجود وهو التقرر فعلم حتى انها نحو
الزمن انما هو عن المقصود يعني انه وجد فيه اضطرار الا اختيارا فلو تحقق العجز عن المعارضة لوكان
المعارضة الاضطرارية والمعجزة في العرف امر خارق للعادة مقرون بالتحدي مع عدم المعارضة وانما كان
امر يساوي الفعل كانتفاء المأمور من الاصابع وعدمه كعدم احراق النار ومن اعترض على الفعل جعل
المعجز هنا كون النار بردا وسلاما او بقاء الجسم على ما كان عليه من عدم احراق واحترز بقيد المقابل
للتحدي عن الكرامات للاولياء والعلامات الارهاصية التي تتقدم بعثة الانبياء وعن ان يتخذ الكاذب
معجزة من مضى من الانبياء حجة لنفسه وبقيد عدم المعارضة عن السحر والشعبذة لذا ذكره الامام الرازي
وفيه نظر اما اولا فلانه لا بد من قيد الظهور على يد المدعي ليخرج احترازا عن ان يتخذ الكاذب معجزة
من مضى من الانبياء حجة لنفسه وعن ان يقول معجزتي ما ظهر في السنين الماضية على يد فلان
لا يدع ذلك ثم قيد الموافقة للدعوى احترازا عما اذا قال معجزتي نطق هذا الحجر فنطق بانه مفتر كذاب
ولهذا قال الشيخ ابو الحسن هي فعل من الله تعالى او قائم مقام الفعل يقصد به التصديق وقال
بعض الاصحاب هي امر يقصد به اظهار صدق من ادعى الرسالة واما ثانيا فلان القوم قد عدوا
من المعجزات ما هو متقدم غير مقرون بالتحدي ولا مقصود به اظهار الصدق لعدم الدعوى حينئذ كاظلال
الغمام وتسليم الحجر والمدر ونحو ذلك ولهذا قال بطلان المعجز متأخر عن التحدي كما اذا قال معجزتي ما
يظهر مني يوم كذا فظهر ويمكن التخلص من الاول بان ذكر التحدي يشعر بالقصد فان معناه طلب
المعارضة فيما جعله شاهدا للدعوى وبعجز الغير عن الاتيان بمثل ما ابداه يقول بحديث فلانا اجابا بالتحدي
الفعل وبازعم القلب وكذا ثم المراد اتيانا اقترانه بالتحدي يحصل ربط الدعوى بالمعجز حتى لو قال
آية صدقي كذا وهو ساكت لم يكن معجزة وكذا لو ادعى الرسالة وظهرت الاية من غير اشعار منه بالتحدي
فالوا ويكفي في التحدي ان يقول آية صدقي ان يكون كذا وكذا ولا يحتاج الى ان يقول فاتوا بمثله
ولا بانه لا ياتي احد بمثلها بمعنى هذا لا يكون معجزة نبي ماض ولا معاصر معجزة للغير وعن الثاني
ان تلك الارهاصات من جملة المعجزات انما هو على سبيل التغليب والتشبيه والمحققون على ان خوارق
العادات المتعلقة ببعثة النبي اذا كانت متقدمة فان ظهرت منه فان شاعت وكان هو منتظر البعثة
كما هو منها عليه السلم حيث اخبر بذلك بعض اهل الكتاب والكهنة فارهاص اي تأسيس لقاعدة
البعثة والا فكرامة محضة وان ظهرت من غيره فان كان من الاخيار فكذلك اي ارهاص او كرامة والا
فارهاص محض كظهور النور في جبين عبد الله ابي النبي وكذا اذا ظهرت على يد من ادعى الالوهية فانه
لا دلالة القطعية قائمة على كذبه بخلاف مدعي النبوة فلهذا جوزوا ظهورها على يد المتألهين دون المتنبي
وعلى التقدير الثاني المتأخر ان كان زمان يسير بعد مثله في العرف مقارنا فلا اشكال وان كان زمان
متطاول فالمعجزة عند من شرط المقارنة هو ذلك القول المقارن فانه اخبار بالغيب لكن العلم بالاعجاز
متراخ عنه وقد وضح ذلك الامر من جعل المعجز ذلك الامر فهو لا يشترط المقارنة وعلى التقدير
لا يصح من ذلك النبي تكليف الناس بالتزام الشرع تأخرا الى وقت المعجز او العلم بها لكن لو ثبتت الاحكام
وتعلق الفرائض بما هو ذلك الامر صح عند الامام ولم يصح عند القاضي ثم المراد بعدم المعارضة ان
لا يظهر مثله ممن ليس بنبي واما من نبي آخر فلا امتناع ولذا قال بعضهم في تفسير المعجز فعلا آخر وهو
ان يكون في زمان التكليف لان ما يقع في الآخرة من الخوارق ليست بمعجزة ولان ما يظهر عند ظهور

اشراط الساعة وانتهاء التكاليف لا يشهد بصدق الدعوى لكونه زمان نقض العادات وتغير الرسوم
قوله اما الجائز انها مفيدة ضرورية فقد قدح بعض المنكرين للنبوة في المعجزات بان تجويز خوارق العادات سفسطة
اذ لو جاز ذلك لجاز ان ينقلب الجبل ذهبا والبحر دما والمدعي للنبوة شخصا آخر علم ظهرت المعجزة الى غير ذلك
من المحالات وبعضهم بانها على تقدير ثبوتها لا تثبت على الغائبين لان اقوى طرق نقلها التواتر وهو
لا يفيد اليقين لان جواز الكذب على كل احاد يوجب جوازه على الكل لكونه نفس الاحاد ولانه لو افاده
لافاده خبر الواحد لان كل طبقة تفرض عدد التواتر بعد نقصان واحد منه ان بقيت مفيدة لليقين
وهكذا الى الواحد … وان لم تبق كان المفيد هو ذلك الواحد الزائد ولانه غير منضبط بعدد بل
مناطه حصول اليقين بامارات اليقين فيكون دورا والجواب عن الاول ان المراد بخوارق
العادات امور ممكنة في نفسها ممتنعة في العادة بمعنى انها لم تجر العادة بوقوعها كانقلاب العصا حية فانا نجد
ضرورة وابداعها ليس بابعد من ابتداء خلق السموات والارض وما بينهما والجزم بعدم وقوع بعضها
كانقلاب الجبل … والبحر … وامثال ذلك لا ينافي امكان الذات على ما سنوضحه … الكلام
وعن الثاني بان المتواترات احد اقسام الضروريات فالقدح فيها … مع انه … لا يستحق
الجواب قوله واما وجه دلالتها اي وجه دلالة المعجزة على صدق دعوى الرسالة انها عند التحقيق … منزلة
صريح التصديق لما جرت العادة به من ان الله تعالى يخلق عقيبها العلم الضروري بالصدق كما اذا قام
رجل في مجلس ملك بحضور جماعة وادعى انه رسول هذا الملك اليهم فطالبوه بالحجة فقال هي ان يخالف
هذا الملك عادته ويقوم عن سريره ثلث مرات ويقعد ففعل فانه يكون تصديقا له ومفيدا للعلم الضروري
بصدقه من غير ارتياب فان قيل هذا تمثيل وقياس للغائب على الشاهد … بعد ظهور الجامع … انما
يعتبر في العمليات لافادة الظن … فلا جامع لافادة اليقين في العمليات التي هي اساس
ثبوت الشرائع قلنا ان حصول العلم فيما ذكرتم من المثال انما هو لما شوهد من قرائن الاحوال بل هو التمثيل
انما هو للتوضيح والتقريب دون الاستدلال ولا مدخل لها بشهادة القرائن في افادة العلم الضروري لحصوله
للغائبين عن هذا المجلس بمجرد تواتر القصة اليهم ولو فرض … الملك في بيت ليس فيه غيره ودونه
حجب لا يقدر على تحريكها احد سواه وجعل مدعي الرسالة حجته ان الملك يحرك تلك الحجب من ساعته ففعل
فان قيل فيها احتمالات تنفي الدلالة على الصدق والجزم به وهي انواع الاول احتمال ان لا يكون ذلك
الامر من الله تعالى بل يستند الى المدعي لخاصية في نفسه او مزاج في بدنه او لاطلاع منه على خواص بعض
الاجسام يتخذها ذريعة الى ذلك او يستند الى بعض الملائكة او الجن او الى اتصالات كوكبية واوضاع
فلكية لا يطلع عليها غيره الى غير ذلك من الاسباب الثاني احتمال ان لا يكون خارقا للعادة بل ابتداء عادة
لله تعالى او تكرر عادة لا يكون الا في ادوار متطاولة كعود الثوابت الى نقطة معينة الثالث احتمال ان
يكون مما يعارض الا انه لم يعارض لعدم بلوغه الى من يقدر على المعارضة او لمواضعة من القوم … او
في اعلاء كلمته او لخوف او لاستهانة وقلة مبالاة او لاشتغال بما هو اهم او عورض ولم ينقل لمانع الرابع
احتمال ان لا يكون الغرض التصديق اما لانتفاء الغرض في فعله على ما هو المذهب واما لثبوت
غرض آخر مثل ان يكون لطفا للمكلف او اجابة لدعوة او معجزة لنبي آخر او ابتلاء للعبد لينال الثواب
بالتوقف عن موجبه او النظر والاجتهاد في دفعه كما في انزال المتشابه او اضلالا للناس على ما هو المذهب
عندكم من ان الله تعالى يضل من يشاء وبعد تسليم انتفاء الاحتمالات وكون المعجزة بمنزلة صريح القول من الله تعالى

بان المدعي صادق فهو لا يوجب صدقه الا بعد استحالة الكذب في اخبار الله تعالى ولا سبيل الى ذلك بالدليل السمعي
للزوم الدور ولا بالدليل العقلي لان غايته ان الكذب قبيح وهو على الله تعالى محال وثبوت القبح العقلي ممنوع
ودليل السمع في حيز المنع فالجواب اجمالا ان الاحتمالات والتجويزات العقلية لا تنافي العلوم
العادية الضرورية القطعية فانا نقطع بحصول العلم بالصدق عقيب ظهور المعجزة من غير التفات الى
ما ذكر من الاحتمالات لا بالنفي ولا بالاثبات كما يحصل في المثال وان كان الملك ظلوما غشوما كذوبا
لا يبالي باغواء رعيته والاستهزاء بهم وتفصيلا اولا انا عند … ان لا مؤثر الا الله وحده سيما في
مثل احياء الموتى وانقلاب العصا حية وانشقاق القمر وسلام الحجر والمدر على ان مجرد التمكين
وترك الدفع من قبل الحكيم القادر المختار كاف في افادة المطلوب ولهذا ذهب المعتزلة الى ان المعجزة
يكون من فعل الله تعالى او واقعا بامره او بتمكينه وثانيا ان كلامنا فيما حصل الجزم بانه خارق
للعادة وان المتحدين عجزوا عن معارضته مع كونهم احق بذلك لكثرة اشتغالهم بما يناسب ذلك
وكمالهم فيه وفرط اهتمامهم بالمعارضة وتوفر دواعيهم ولهذا كانت كل نبي من جنس ما غلب على اهل
زمانه … كالسحر في زمن موسى عليه السلام والطب في زمن عيسى والموسيقى في زمن
داود والفصاحة في زمن محمد عليهم السلام وثالثا انه لا خفاء ولا اطلاع في ترتب الغايات والآثار
على بعض افعاله وان لم نجعلها اغراضا له على انا لا نقول انه المعجزة لغرض التصديق بل انها دالة
على تصديق من الله تعالى فانه بمنزلة سواء جعل من جنس العلم او الكلام النفسي او غيرهما ورابعا ان
ظهور المعجزة على يد الكاذب … وان كان … عقلا … على … قدرة الله تعالى فهو ممتنع
عادة معلوم الانتفاء قطعا كما هو حكم سائر العاديات … هذا ما قال الامام ان اقتران ظهور
المعجزة بالصدق … العاديات … كما جاز … المعجزة عن اعتقاد الصدق
وجاز ظهوره على يد الكاذب واما بدون ذلك … لاستحالة العلم بصدق الكاذب … ومنهم من قال
باستحالته عقلا … لافضائه الى التعجيز عن اقامة الدلالة على صدق دعوى الرسالة والامام و
كثير من المتكلمين لان الصدق مدلول لها لازم بمنزلة العلم … الفعل … الكاذب لم
يكن صادقا كاذبا وهو … وانما ترده … النبوة بين الصادق والكاذب … عدم التفرقة بين
النبي والمتنبي وهو … لا يليق بالحكيم وخامسا ان مجرد اظهار المعجزة على يده يفيدنا العلم بصدقه
وتصديق الله اياه من غير افتقار الى اعتبار كلام واخبار … التمسك بخبر النبي في اثبات
الكلام وامتناع الكذب والتفصي عما مر … الى هذا اشار الامام … انما يفعل اظهار المعجزة
تصديقا عرفه ان يقول جعلتك رسولا واستأنفت الرسالة فيك كقولك جعلتك وكيلا واستخلفتك لشأني
من غير قصد الى اخبار واعلام بما ثبت وحصوله انه يعتبر القول فيه انشاء لا اخبارا اولا لو تم لنا
نفي الكذب بخبر النبي على ما سبق فلا اشكال قوله خاتمة لا خفاء في ثبوت النبوة بخلق
العلم الضروري كعلم الصديق رضي الله عنه … عصمته عن الكذب كنصوص التوراة والانجيل
في نبوة نبينا عليه السلام وكاخبار موسى عليه السلام بنبوة هارون وكالب ويوشع عليهم السلام فما ذكره امام
الحرمين من انه لا يمكن نصب دليل على النبوة سوى المعجزة لان ما يقدر ذلك ان لم يكن خارقا للعادة
او كان خارقا ولم يكن مقرونا بالدعوى لم يصلح دليلا لاتفاق على جواز وقوع الخوارق من الله تعالى
ابتداء محمول على ما يصلح دليلا للنبوة على الاطلاق وحجة المنكرين بالنسبة الى كل نبي حتى الذي

لا الى قبيل ولا كتاب واما ما سبق من الاستدلال على نبوة محمد عليه السلام بما شاع من اخلاقه واحواله وافعاله
المعجزة على ما نبين ان شاء الله تعالى قوله المقصد الثالث في اثبات النبوة الاسلاميون يقرون بالاحتياج الى النبي والشرع
وثبوت المعجز لكن يقررون ذلك على وجه لا يتحقق الا بعد العلم بالضرورة من الدين اما الفلاسفة فقالوا لما احتاج
لما انه ثبت ان الانسان مدني بالطبع اي محتاج في معيشته وبقائه الى التمدن وهو اجتماعه مع بني نوعه
للتعاون والتشارك بان يحصل كل ما يحتاج اليه من الغذاء الموافق واللباس الواقي من الحر والبرد
والمسكن الملائم بحسب الفصول المختلفة والسلاح الحامي عن السباع والاعداء فان كل ذلك مما يحصل
بالصناعات ولا يمكن لكل انسان ان يباشر تمام جميعها بل لا بد ان يخبز هذا لذاك ويخيط لاخر واخر
يتخذ الابرة له الى غير ذلك من المصالح التي لا بقاء للنوع بدونها ثم ذلك التعاون والتشارك لا يتم الا بمعاملة
فيما بينهم ومعاوضات ولا يستقيم الا بقانون متفق عليه مبني على العدل والانصاف ضابط لما يحصل من
الحيوانات لئلا يقع الجور فيختل امر النظام لما جبل عليه كل احد من انه يشتهي كلما يحتاج اليه ويغضب
على من زاحمه وذلك القانون هو الشرع ولا بد له من شارع يقرره على ما ينبغي متميز عن الاخرين بخصوصية
من قبل خالق الكل ويستحق طاعته وانقيادهم والا لما قبلوه ولم ينقادوا له وان يكون انسانا يخاطبهم
ويلزمهم المعاملة على وفق ذلك القانون ويراجعونه في مواقع الاحتياج ويظن لا اشتباه فتلك الخصوصية هي
البعثة والنبوة وذلك الانسان الشارع لقوانين المعاملات فيما بينهم والسياسات فيمن يخرج عن
مصالح البقاء هو النبي ولا بد من امر يحقق ويدل على ان شريعته من عند ربه ويعرف لمن وقف عليه ان يصدق
نبوته وينقاد له وهو المعجز قالوا وهذا الانسان الذي يجتمع فيه خواص ثلاث من الاطلاع على المغيبات
وظهور خوارق العادات ومشاهدة الملك مع سماع كلامه ومعنى ذلك على ما نزهه من النقائص وغيره انه
يكون كاملا في قوته النفسانية اعني الانسانية والحيوانية المدركة والمحركة بمعنى ان نفسه القدسية لصفاء
جوهرها وشدة اتصالها بالمبادي العالية المنتقشة بصور الكائنات ماضيها وحاضرها وآتيها وقلة التفاتها
الى الامور الجاذبة الى الجنبة السفلى يكون بحيث يحصل لها جميع ما يمكن للنوع دفعة او قريبا من دفعة لاجل
هناك ولا احتجاب وانما المانع هو انجذاب القوابل الى عالم الطبيعة والغاشية الشواغل عن عالم العقل
وان قوة المتخيلة تكون بحيث يتمثل لها العقول المجردة صورا واشباحا يخاطبونه ويسمعون كلاما منظوما
محفوظا وان قوته المحركة تكون بحيث يطيع لها هيولى العناصر ينصرف فيها تصرفا يكون به متعلقون بالمعجزات
فخواص هذه القوى ومشاهدة الملك بهذا المعنى ولا يرد الاعتراض بان الاطلاع على المغيبات وظهور
خوارق العادات قد يوجد لغير الانبياء فلا يكون من خواصهم وان مشاهدة الملك وسماع كلامه مجرد عبارة
لا يقولون بمعناها على ان الخاصة قد تطلق على الاضافية وان ما ذكر مجرد اعتبار وعبارة التحكيم بعد
حاله حقيقة واما تقريرهم في المعجزات فاجمالا انه لا يبعد ان يحصل بعض النفوس الانسانية قوة بها يقوى على
افعال غريبة سببها من الخصوصية الشخصية او سبب ما طرأ عليها من غير اكتساب او حاصل لها بالاكتساب
على ما هو شأن الاولياء ومثال لا منافاة انواع النفوس بحسب النوع وبعضها ان المشهور من معجزات الانبياء
وكرامات الاولياء لكنه يحسب القوة الانسانية والقوة الحيوانية باعتبار الحركات والسكنات ما الاول كالاطلاع
على المغيبات وليس ببعيد لمكونه في حال النوم على ما تعرفه من نفسك ونسمعه من غيرك وسبب ذلك اتصال النفس
بالمبادي العالية اعني العقول والنفوس السماوية المنتقشة بصورها تستمد منها من الحوادث الكلية
وانها عالمة بذواتها وان العلم بالعلل والاسباب يوجب العلم بالمعلولات والمسببات على ما ان الاولى في

العقول بالجواهر لا يكون الاعلى وجه كلي خال عن قيد الهذه وخصوص الوقت والكاملون يدركونها على الوجه الجزئي
اما بتخيلها اياه بمعونة الحواس الباطنة على ما قررها الحكماء واما لارتسامها في النفوس السماوية كذلك على ما يراه
بعضهم ومعنى اتصال النفس بالمبادي العالية صيرورتها مستعدة لفيضان العلوم عليها لحصول القوة
لها وزوال المانع اعني الشواغل الحسية عنها بمنزلة مرآة مجلوة تحاذي شطر الشمس ولا يلزم من ذلك
انتقاشها بجميع ما في المبادي من الصور لان قبول كل صورة باستعداد يخصها والثاني كظهور حركات
وافعال يعجز عن امثالها امثال الحدوث رياح وزلازل وخرق وغرق وهلاك اشخاص ظالمة وخراب
مدن فاسدة وانفجار المياه من الاحجار بل من الاصابع وليس ببعيد لان علاقة النفس مع البدن انما هي
بالتدبير والتصرف لا الحلول والانطباع فيجوز ان يكون لبعض النفوس من القوة بحيث يتصرف في اجسام
اخر غير بدنها بل في كلية العناصر حتى كانها نفس لعالم العناصر والثالث كالامساك عن القوت مدة غير معتادة
وليس ببعيد كما في بعض الامراض لاشتغال الطبيعة بهضم الاخلاط الفاسدة وتحليل المواد الرديئة عن
تحليل المواد المحمودة والرطوبات الاصلية المحوج الى البدل فيجوز من حال الاسباب المحتاجة الى انجذاب
نفوسهم الى جناب القدس بالكلية واستتباعها القوى الجسمانية التي يمنعها من الفكر والشهوة والغذاء
وما يتعلق بذلك بل لا يبعد ان يكون هذا في حق هؤلاء اولى واقرب من المريض لكون احتياج المريض
الى الغذاء اوفر واوفق اما اولا فلتحلل رطوباته بسبب الحرارة الغريبة المسماة بسوء المزاج واما
ثانيا فلفرط احتياجه الى حفظ القوى البدنية بحفظ الرطوبات التي يعتاض الحرارة الغريبة وذلك لان مرض
انما سبب المرض المضاد لما هو القوى واما ثالثا فلا يختص العارف بامر يعرض الغذاء ويسلكون
الذي الحاصل بسبب ترك القوى البدنية افعالها عند تشبثها للنفس واما تقريرهم لنزول الوحي
وظهور الملك مع انه من المجردات دون الاجسام بحيث ان النائم ومن يجري مجراه في عدم استيلاء الحواس
عليه قد يشاهد صورا غريبة ويسمع اصواتا عجيبة ليست بمعدومة صرفة ولا موجودة في الخارج تارة بالقوة المتخيلة
والحس المشترك وربما لا يكون متأديا اليه من طرق الحواس الظاهرة بل من عالم آخر فلا يبعد ان يكون لبعض
افراد الانسان نفس شريفة شديدة الاتصال بعالم العقل قليلة الالتفات الى عالم الحس ومتخيلة شديدة
جدا قوية التلقي من عالم الغيب قليلة الانغماس في جانب الظاهر لا يغلبها المصورة ولا تشغلها المحسوسات
عن افعالها الخاصة فيحصل لذلك الانسان في اليقظة ان يتصل بعالم الغيب ويتمثل لقوته المتخيلة العقول
المجردة والنفوس السماوية اشباحا مصورة سيما العقل الفعال الذي له زيادة اختصاص بعالم العناصر
المحاطة بالحوادث ويسمع كلاما مسموعا يحفظ ويتلى ويكون ذلك من قبل الله وملائكته لا من الانسان وهذا
معنى الوحي ونزول الملك والكتاب ويكون ذلك على غاية الكمال فيعبر عنها تارة بوجه الله الكريم وسماع
كلامه من غير واسطة واما تقريرهم في كون النبي مبعوثا من قبل الباري لحفظ النظام وصلاح العباد
في المعاش والمعاد مع انهم لا يثبتون له الفعل بالاختيار والعلم بالجزئيات ويقطعون بانه بل جميع
المبادي العالية لا يفعل لغرض في الامور السافلة فهو ان العناية الالهية بمخلوقاته اعني احاطة علمه بالكل
ونظام الموجودات على الوجه الاليق في الاوقات المترتبة التي يقع كل موجود فيها على وانه من تلك الاوقات
تقتضي افاضة ذلك النظام على ذلك الترتيب والتفصيل الذي من جملته وجود الشرع والشارع ووجوب
ما به يكون النظام على وجه الصواب فيصدر ذلك عنه وعن احاطته بكيفية الصواب في ترتيب وجود الكل ليكون
الموجود على وفق المعلوم وعلى احسن النظام وان لم يكن هناك انبعاث قصد وطلب منه تعالى وهذا اما كان

في الشفاء ان العناية الالهية تقتضي المصالح التي لها منفعة ما في البقاء كانبات الشعر على الاشفار وعلى الحاجبين
وتقعير الاخمص من القدمين فكيف لا تقتضي المنفعة التي هي اجل الفروع للبقاء ولتمهيد نظام الخير واسباب
المنافع كلها وكيف لا يجب وقد وجد ما هو مبني عليها ومتعلق بها وكيف يجوز ان يكون المبدأ الاول والملائكة
بعده يعلمون ذاك ولا يعلمون هذا قيل الحكماء قالوا بوجوب البعثة ولزوم النبوة ثم قال من واجب الحكمة
اراده تبقية النظام على الوجه اللائق ومن بدائع العناية اراده تكميل النظام ثم علم ان ملزوم ما في
الطبيعة اراده وجود النظام الكامل ولهذا افصح عن المقصود بعض الافصاح من قال ان المدبر الذي
يسوق النوع من النقصان الى الكمال لا بد ان يبعث الانبياء ويمهد الشرائع كما هو مقتضى العالم فحصل
النظام وتعيش الاشخاص وتمكنهم الوصول من النقصان الى الكمال الذي خلقوا لاجله **قوله**

المبحث الرابع محمد رسول الله ارسله بالهدى ودين الحق ولم يخالف في ذلك من اهل الملل والاديان
الا البعض من اليهود والنصارى وحجتنا انه عليه السلم ادعى النبوة واظهر المعجزة وكل من كان كذلك فهو نبي
اما عنا انما دعوى النبوة فبالتواتر والاتفاق حتى جرت مجرى الشمس في الوضوح والاشراق واما
اظهار المعجزة فلانه اتى بالقرآن واخبر عن المغيبات واظهر افعالا على خلاف المعتاد بلغت جملتها حد التواتر
وان كانت تفاصيلها الاحاد فلنتكلم في الانواع الثلثة **اما** النوع الاول فمنه مقامات الاول
اعجاز القرآن ووجه الاعجاز ودفع شبه الطاعنين **اما المقام الاول** فهو انه عليه السلم تحدى بالقرآن
ودعا الى الاتيان بسورة مثله مصاقع البلغاء والفصحاء من العرب العرباء مع كثرتهم كثرة رمال الدهناء
وحصى البطحاء وشهرتهم بغاية العصبية والحمية الجاهلية وتهالكهم على المباهاة والمباراة والدفاع عن
الاحساب وركوب الشطط في هذا الباب فعجزوا حتى آثروا المقارعة على المعارضة وبذلوا المهج
والارواح دون المدافعة فلو قدروا على المعارضة لعارضوا ولو عارضوا لنقل الينا لتوفر الدواعي
وعدم الصارف والعلم بجميع ذلك قطعي كسائر العاديات لا يقدح فيه احتمال انهم تركوا المعارضة مع
القدرة عليها او عارضوا ولم ينقل الينا لمانع كعدم المبالاة وقلة الالتفات والاشتغال بالمهمات
واما المقام الثاني فهو ان اعجاز القرآن بكونه في الطبقة العليا من الفصاحة والدرجة القصوى
من البلاغة على ما يعرفه فصحاء العرب بسليقتهم وعلماء الفرق بمهارتهم في فن البيان واحاطتهم باساليب
الكلام هذا مع اشتماله على الاخبار عن المغيبات الماضية والآتية كما سنذكره وعلى دقائق العلوم الالهية
واحوال المبدأ والمعاد ومكارم الاخلاق والارشاد الى فنون الحكمة العلمية والعملية والمصالح الدينية
والدنيوية على ما يظهر للمتدبرين ويتجلى على المتفكرين وذهب النظام وكثير من المعتزلة والمرتضى من الشيعة
الى ان اعجازه بالصرفة وهي ان الله تعالى صرف همم المتحدين عن معارضته مع قدرتهم عليها وذلك اما
بسلب قدرتهم او بسلب دواعيهم او بسلب العلوم التي لا بد منها في الاتيان بمثل القرآن بمعنى انها لم تكن حاصلة
لهم او بمعنى انها كانت حاصلة فازالها الله وهذا هو المختار عند المرتضى وتفصيله انه كان عندهم العلم بنظم
القرآن والعلم بانه كيف يؤلف كلام يساويه او يدانيه والمعتاد ان ذلك متى كان عنده هذان العلمان
تمكن من الاتيان بالمثل الا انهم كلما حاولوا ذلك ازال الله تعالى عن قلوبهم تلك العلوم وفيه نظر لان فصحاء
العرب انما يتعجبون من حسن نظمه لا من عدم تمكنهم من الاتيان بمثله ... او لا نسلم ان فصحاء العرب كانوا عاجزين على التكلم بمثل مفردات السورة ومركباتها القصيرة مثل
الحمد لله رب العالمين وهكذا الى الآخر فيكونون قادرين على الاتيان بمثل السورة وبانه نقل
الصحابة عند جمع القرآن كانوا يتوقفون في بعض السور والآيات الى شهادة الثقات وابن مسعود
رضي الله عنه

كانهم

وشك

لا يعرف منه ... الفاتحة والمعوذتين ولو كان نظم القرآن بفصاحته لكان كما في الشهادة والجواب
عن الاول ان حكم الجملة قد يخالف حكم الاجزاء وعدد بعضها شبهة في مقابلة الاجماع والخبر المتواتر ولو
صح ما ذكر لكان كل من آحاد العرب قادرا على الاتيان بمثل قصائد فصحائهم كامرئ القيس واضرابه
واللازم قطعي البطلان وعن الثاني بعد صحة الرواية وكون الجمع بعد النبي عليه السلام لا في زمانه وكون
كل سورة مشتملة على الاعجاز ان ذلك كان للاحتياط والاحتراز عن ادنى تغيير لا يخل بالاعجاز وان اعجاز
كل سورة ليس مما يظهر لكل احد بحيث لا يبقى له تردد اصلا وعن الثالث ان اعجازه بنظمه الغريب العالي على
كلام العرب في الخطب والرسائل والاشعار وعن الرابع بسلامته عن الاختلاف والتناقض وقيل
باشتماله على دقائق العلوم وحقائق الحكم والمصالح وقيل باخباره عن المغيبات وقد ردّ بان مثله في
مسيلمة ومن يجري مجراه ... على ذلك النظم وبانه كثيرا ما يشتمل كلام البلغاء عن الاختلاف والتناقض
ويشتمل كلام الحكماء على العلوم والحقائق ويرد الاخبار عن المغيبات لا يوجد الا في قليل من الآيات **قال**
لا نظهر فرق بين كون الاعجاز بنظمه الخاص وكونه ببلاغة النظم فجعلهما مذهبين متغايرين وجعل
كون الاعجاز بالامرين جميعا مذهبا ثالثا ليس على ما ينبغي على ما قال امام الحرمين ان وجه الاعجاز
عندنا هو اجتماع الجزالة مع الاسلوب والنظم المخالف لاساليب كلام العرب من غير استقلال لاحدهما
اذ ربما يدعى ان بعض الخطب والاشعار من كلام اعاظم البلغاء لا ينحط عن جزالة القرآن انحطاطا
بينا قاطعا للاوهام وربما يعارض ركيك بنظامه في نظم القرآن على ما روي من هذيانات مسيلمة الكذاب
الفيل وما ادراك ما الفيل له ذنب وبيل وخرطوم طويل فلزم كون الاعجاز بالنظم البديع مع الجزالة
اعني البلاغة وهو التعبير عن معنى شريف بلفظ شريف واف بجميع المقصود من غير مزيد ثم
ما في القرآن سوى النظم والبلاغة وجهان آخران من الاعجاز هما الاخبار عن قصص الاولين من
غير سماع وتلقين والاخبار عن المغيبات المستقبلة مكررة متوالية **قلنا** معنى الاول ان نظم القرآن
وتركيبه مخالف للمعتاد من اساليب كلام العرب اعني بعد فهم كون المقاطع على مثل يعلمون ويعقلون
والمطالع مثل يا ايها الناس ويا ايها المزمل والى فهو عالي ... وعم يتساءلون وامثال ذلك ومعنى
الثاني ان نظمه بالغ في الفصاحة والمطابقة لمقتضى الحال الحد الخارج عن طوق البشر وكان معنى
النظم على الاول ترتيب الكلمات وضم بعضها الى البعض وعلى الثاني جمعها مترتبة المعاني متناسقة
الدلالات على حسب ما يقتضيه العقل على ما قال عبد القاهر ان النظم هو توخي معاني النحو فيما بين الكلم
على حسب الاغراض التي يصاغ لها الكلام ولهذا زيادة بيان في بعض كتبنا في البيان واستدل
على بطلان الصرفة بوجوه ١ ان فصحاء العرب انما كانوا يتعجبون من حسن نظمه وبلاغته وسلاسته
وجزالته ويرقصون رؤوسهم عند سماع قوله تعالى وقيل يا ارض ابلعي ماءك الآية لذلك لا لعدم تأتي
المعارضة مع سهولتها في نفسها ٢ انه لو قصد الاعجاز بالصرفة لكان الانسب ترك الاعتناء ببلاغته
وعلو طبقته لانه كلما كان انزل في البلاغة وادخل في الركاكة كان عدم تيسر المعارضة ابلغ في خرق
العادة ٣ قوله تعالى قل لئن اجتمعت الانس والجن على ان يأتوا بمثل هذا القرآن لا يأتون بمثله ولو كان بعضهم لبعض ظهيرا
فان ذكر الاجتماع والاستظهار بالغير في مقام التحدي انما يحسن فيما لا يكون مقدورا للبعض ويتوهم كونه
مقدورا للكل فيقصد نفي ذلك **قال** ولو كان القصد الى الاعجاز بالبلاغة لكان ينبغي ان يكون
بالمرتبة العليا من الطبقات لكونه ابلغ في خرق العادة والملحمة لان الله تعالى قادر على ان يأتي بما هو

ولو كان بعضهم لبعض

افصح مما اتى به وابلغ وان بعض الايات في باب البلاغة اعلى وارفع كقوله تعالى وقيل يا ارض ابلعي ماءك الآية
بالنسبة الى سورة الكافرون مثلا أوفى بالغرض واوضح في المقصود عند صايغ يميز من مصنوعاته ما ليس
غاية معلوة ونهاية ميسورة ثم تدعوا جماهير الحذاق في الصناعة الى ان ياتوا بما يوازي او يداني ادنى
ما القاه واعيون بما ابداه واما المقام الثالث فاشراف العرب مع كمال حذاقتهم في اسرار الكلام
وفرط عداوتهم للاسلام لم يجدوا فيه للطعن مجالا ولم يوردوا في القدح مقالا ونسبوه الى السحر على
ما هو دأب المحجوج المبهوت تعجبا من فصاحته وحسن نظمه وبلاغته واعترفوا بانه ليس من جنس خطب
الخطباء وشعر الشعراء وان له حلاوة وعليه طلاوة وان اسافله مغدقة واعاليه مثمرة فآثروا
المقارعة على المعارضة والمقاتلة على المعاولة وابى الله الا ان يتم نوره على كره من المشركين ورغم
المعاندين وحين انتهى الاحوال الى من بعدهم من اعداء الدين وفرق الملحدين اخترعوا مطاعن
ليست الا ضحوكة للساخرين وضحكة للناظرين منها ان فيه كلمات غير عربية كالاستبرق والسجيل و
القسطاس والمقاليد ومشكوة [illegible] ورد بان ذلك من توافق اللغتين او المراد عربي في
النظم والتركيب او الكل عربي او على سبيل التغليب ومنها ان فيه خطاء من جهة الاعراب مثل ان هذان
لساحران وان الذين امنوا والذين هادوا والصابئون ولكن الراسخون في العلم منهم والمؤمنون
يؤمنون بما انزل اليك وما انزل من قبلك والمقيمين الصلاة ورد بان كل ذلك صواب على ما بيّن
في الاعراب ومنها ان فيه ما لا فائدة حيث اخبر بانه لا تيسر للعشر بل للانس والجن الاتيان بمثل
سورة منه واوائل السور ثلث آيات ثم حكى عن موسى مع اعترافه بان هرون افصح منه مقدار احدى
عشر آية من الكلام وهي قوله رب اشرح لي صدري ويسر لي امري الى قوله انك كنت بنا بصيرا
ورد بان المحكي لا يلزم ان يكون بهذا النظم بعينه على ان المعتبر عند البعض في المتحدى به سورة من
الطوال او عشر من الاوساط ومنها ان فيه متشابهات يتمسك بها اهل الغواية كالمجسمة بمثل الرحمن
على العرش استوى ورد بانها لنيل المثوبة بالنظر والاجتهاد في طلب المراد والفوائد لا تحصى بالرجوع
الى الراسخين في العلم ومنها ان فيه عيب التكرار كاعادة قصة فرعون في عدة مواضع وكاعادة فباي
آلاء ربكما تكذبان وويل يومئذ للمكذبين في سورة الرحمن والمرسلات ورد بانه يكون من محاسن
الكلام على ما تقرر علماء البيان فيما وقع منه في القران ومنها ان فيه قوله لو كان من عند غير الله لوجدوا
فيه اختلافا كثيرا وانت تجد فيه من الاختلاف المسموع من اصحاب القراء ما ينيف على اثني عشر الفا ورد
بان المراد بالاختلاف المنفي هو التفاوت في مراتب البلاغة بحيث يكون بعضه قاصرا عن مرتبة الاعجاز
لا الفاظ [illegible] الطعن فاسد عن اصله لانه استدلال بثبوت اللازم على ثبوت الملزوم لانا نقول لا بل هو
مبني على ان كلمة لو في اللغة لنفي انتفاء الجزاء لانتفاء الشرط يعني عدم وجدان الاختلاف فيه بسبب
انه ليس من عند غير الله واما اذا جعلت كلمة لو لغرض الآية على ما هو قانون الاستدلال كما في قوله تعالى لو
كان فيهما آلهة الا الله لفسدتا فهو استدلال بنفي اللازم على نفي الملزوم اي لكن لم يوجد فيه الاختلاف
فلم يكن من عند غير الله وتمام تحقيق هذا المقام يطلب من شرحنا للتلخيص للمفتاح ومنها ان فيه التناقض
كقوله تعالى فيومئذ لا يسأل عن ذنبه انس ولا جان مع قوله فوربك لنسألنهم اجمعين عما كانوا يعملون وكقوله
ليس لهم طعام الا من ضريع مع قوله ولا طعام الا من غسلين الى غير ذلك من مواضع يتوهم فيها تناقض الكلام
ورد بمنع وجود شرائط التناقض وتفصيل ذلك على المفصل في كتب التفسير ومنها ان فيه اللاذلي المحض

كقوله تعالى ولقد خلقناكم ثم صورناكم ثم قلنا للملائكة اسجدوا لآدم للقطع بان الامر بالسجود لم يكن بعد خلقنا وتصويرنا
ورد بان المراد خلق ابينا آدم وتصويره ومنها ان فيه الشعر من كل بحر وقد قال وما علمناه الشعر
الشعر من الطويل فمن شاء فليؤمن ومن شاء فليكفر ومن المديد واصنع الفلك باعيننا ومن البسيط
ليقضي الله امرا كان مفعولا ومن الوافر ويخزهم وينصركم عليهم ويشف صدور قوم مؤمنين ومن
الكامل والله يهدي من يشاء الى صراط مستقيم ومن الهزج تالله لقد آثرك الله علينا ومن الرجز
دانية عليهم ظلالها وذللت قطوفها تذليلا ومن الرمل وجفان كالجواب وقدور راسيات ومن
السريع قال فما خطبك يا سامري ومن المنسرح انا خلقنا الانسان من نطفة ومن الخفيف
ارايت الذي يكذب بالدين فذلك الذي يدع اليتيم ومن المضارع يوم التناد يوم تولون مدبرين
ومن المقتضب في قلوبهم مرض ومن المجتث المطوعين من المؤمنين في الصدقات ومن المتقارب
واملي لهم ان كيدي متين ورد بان مجرد كون اللفظ على هذه الاوزان لا يكفي بل لا بد من تعمد الوزن
وعند البعض من التقفية على ان في كثير مما ذكر نوع تغيير ولو سلم فالتغليب باب واسع قوله
واما النوع الثاني من انواع المعجزات اخباره عن الغيوب الماضية والمستقبلة اما الماضية فكقصص موسى
وفرعون ويوسف وقصص ابراهيم ونوح ولوط عليهم السلام وغيرهم على تفاصيلها وطولها من غير سماع من
احد ولا تلقن من كتاب على ما اشير اليه ذلك من انباء الغيب نوحيها اليك ما كنت تعلمها انت ولا قومك
من قبل هذا واما المستقبلة فمنها ما في القرآن كقوله تعالى وعدكم الله مغانم كثيرة تأخذونها الم غلبت
الروم الى قوله وعد الله لا يخلف الله وعده سنلقي في قلوب الذين كفروا الرعب سيهزم الجمع ويولون
الدبر ستدعون الى قوم اولي باس شديد ليستخلفنهم في الارض لتدخلن المسجد الحرام ليظهره على الدين
كله لا ياتون بمثله فان لم تفعلوا ولن تفعلوا ان الذي فرض عليك القران لرادك الى معاد ومنها ما ليس فيه
كقوله عليه السلام لعلي رضي الله عنه تقاتل بعدي الناكثين والقاسطين والمارقين ولعمار تقتلك الفئة
الباغية وقوله عليه السلام زويت لي الارض فاريت مشارقها ومغاربها وسيبلغ ملك امتي ما زوي لي
منها وقوله الخلافة بعدي ثلثون سنة وكاخباره بهلاك كسرى وقيصر وزوال ملكهما وانفاق كنوزهما
في سبيل الله وما يستقبله الاتراك [illegible] الى غير ذلك كما ورد في صحاح الاحاديث وقد اقترنت بدعوى النبوة
يتميز عن الكرامات وطهارة النفس وصلاح الاعمال وترك المراجعة الى احوال الكواكب والنظر
في الاتها فتميز عن السحر والكهانة والنجوم وامثال ذلك قوله واما النوع الثالث من انواع المعجزات
افعال ظهرت منه عليه السلام على خلاف العادة تزيد على الف قد فصلت في دلائل النبوة بعضها ارهاصات
ظهرت قبل دعوى النبوة وبعضها بعدها وتلك ظهرت بعدها وتنقسم الى امور ثابتة في ذاته وامور متعلقة
بصفاته وامور خارجة عنهما فالاول كالنور الذي كان ينتقل من ابائه الى ان ولد وكونه ولد مختونا
مسرورا واضعا احدى يديه على عينيه والاخرى على سوأته وما كان من خاتم النبوة بين كتفيه وطول
قامته عند الطويل ووساطته عند الوسيط ورؤيته من خلفه كما كان يرى من قدامه والثاني كاستجماعه
للغاية القصوى من الصدق والامانة والعفاف والشجاعة والفصاحة والسماحة والزهد والتواضع
لاهل المسكنة والشفقة على الامة والمصابرة على متاعب الرسالة والمواظبة على مكارم الاخلاق
وكبلوغه النهاية في العلوم والمعارف الالهية وتمهيد المصالح الدينية والدنيوية وكونه مستجاب الدعوة
على ما دعا لابن عباس رضي الله عنه بقوله اللهم فقهه في الدين فصار امام المفسرين ودعا على عتبة بن ابي لهب
بقوله

وفي كتاب ارشيا النبي ... ان الله امره بان يقيم على المنظرة ... فقال ارى زوج الجمال حمار وراكب بعير واقبل احدهما ...
اوثانها المنحوتة ... بالمسيح راكب ومحمد صلى الله عليه وسلم راكب بعير

اللهم سلط عليه كلبا من كلابك فافترسه الاسد وعلى مضر بقوله اللهم اشدد وطاتك على مضر واجعل عليهم سنين كسني
يوسف فمنع الله القطر عنهم سنين وعلى من لحق من الكفار حين خرج من الغار بقوله يا ارض خذيه فساخت
قوائم فرسه والبالك: خرور الاوثان سجدا ليلة ولادته وسقوط شرف قصور الاكاسرة واطلال
النبي عليه كانشقاق القمر وانقلاع الشجر وتسليم الحجر ونبوع الماء من بين اصابعه الى ان رويت
الجنود ودوابهم وشبع الخلق الكثير من طعام اليسير وحنين الجذع في مسجد المدينة حين اشتغل منه
الى المنبر وشكاية النوق عن اصحابها او شهادة الشاة المشوية يوم خيبر بانها مسمومة ودرور
الضرع من الشاة اليابسة الجرباء لام معبد حين مسح عليها وخطاب الذئب وهتك الاوس بقوله
اتعجب من اخذي شاة وهذا محمد يدعو الى الحق فلا تجيبونه وتسبيح الحصى وغير ذلك مما لا تعد ولا تحصى
وقد يستدل بما سبق من العلماء على اثبات النبوة والزام الحجة على المجادل والمعاند وقد يذكر
وجوه اخر تقوية له وتتميما وارشادا للطالب الحق وتعليما | انه قد اجتمع فيه من الاخلاق الحميدة والاوصاف
الشريفة والسير المرضية والكمالات العلمية والعملية والمحاسن الراجعة الى النفس والبدن والنسب
والوطن ما يجزم العقل بانه لا يجتمع الا لنبي وتفاصيل ذلك تحتوي على مجلدات ب ان من نظر فيما اشتملت
عليه شريعته مما يتعلق بالاعتقادات والعبادات والمعاملات والسياسات والاداب وعلم ما فيها من
دقائق الحكم علم قطعا انها ليست الا وضعا الهيا ووحيا سماويا والمبعوث بها ليس الا نبيا ج انه انبعث
مع ضعفه وقلة اعوانه وانصاره جريئا لاهل الارض احادهم واواسطهم واكاسرتهم وجبابرتهم مضللا
اراءهم ومسفها احلامهم ومبطلا مللهم وهادما دولهم وظهر دينه على الاديان وزاد على مر الاعصار
والازمان وانتشر في الافاق والاقطار وشاع في المشارق والمغارب من غير ان تقدر الاعداء مع
كثرة عددهم وعددهم وشدة شوكتهم وسلطتهم وفرط حميتهم وعصبيتهم وبذلهم غاية الوسع في اطفاء
انواره وطمس اثاره على اخماد شرارة من ناره فهل يكون ذلك الا بعون الهي وتائيد سماوي د
انه ظهر احوج ما كان الناس الى من يهديهم الى الطريق المستقيم ويدعوهم الى الدين القويم وينظم الامر
وينضبط حال الجمهور لكونه زمان فترة من الرسل وتفرق للسبل وانحراف عن الملل واختلال للدول واستيلاء
للضلال واشتغال بالمحال فالعرب على عبادة الاوثان ووأد البنات والفرس على تعظيم النيران
ووطء الامهات والترك على تخريب البلاد وتعذيب العباد والهند على عبادة البقر وسجود الحجر والشجر
واليهود على الجحود والنصارى في حيارى يقولون بالولد ... وهكذا سائر الفرق في اودية
الضلال واخبية الخيال فالليق بحكمة الملك الحق المبين ان لا يرسل رحمة للعالمين ولا يبعث
من يجدد امر الدين ومحال ظهور احد يصلح لهذا الشان ويؤسس هذا البنيان غير محمد بن عبد الله بن عبد المطلب
بن هاشم بن عبد مناف بن قصي بن كلاب بن مرة بن كعب بن لؤي بن غالب بن فهر بن مالك بن النضر بن كنانة بن
خزيمة بن مدركة بن الياس بن مضر بن نزار بن معد بن عدنان عليه افضل الصلوات واكمل التحيات ٥
النصوص الواقعة في كتب الانبياء المتقدمين المنقولة الى العربية المشهورة فيما بينهم اشياء العودة منه
فمنها ما جاء في السفر الخامس ان جاء الله من طور سيناء واشرق من ساعير واستعلن من جبال فاران
يريد الاخبار عن انزال التوراة على موسى بطور سيناء والانجيل على عيسى بساعير فانه كان يسكن من
ساعير بقرية تسمى ناصرة وانزال القران على محمد بمكة فان فاران في طريق مكة قبل المعدن بليلة
ونصف وهو كان المنزل وقد بقي اليوم على يسار الطريق من العراق الى مكة وهذا ما ذكره الشيخ

ناصرة

ان اسماعيل اقام بتيه فاران يعني بادية العرب ومنها ما جاء في السفر الخامس من التوراة انه تعالى
قال لموسى عليه السلام اني مقيم لهم نبيا من بني اخوتهم مثلك واجري قولي في فيه ويقول لهم ما امره به والرجل
الذي لا يقبل قول النبي الذي يتكلم باسمي فانا انتقم منه والمراد بني اخوة اسرائيل بنو اسمعيل
على ما هو المتعارف فلا تصرف الى من بعد موسى من انبياء بني اسرائيل ولا الى عيسى لانهم لم
يكونوا من بني اخوتهم ولا مثل موسى في كونه صاحب شريعة مستقلة مع ان فيهما من ...
فتعين محمد عليه السلام ومنها ما جاء في السفر الاول من التوراة انه تعالى قال لابراهيم عليه السلام ان هاجر تلد
ويكون من ولدها من يده فوق الجميع ويد الجميع مبسوطة اليه بالخشوع واما في الانجيل فمنها ما ورد
في الاصحاح الرابع عشر انا اطلب لكم الى ابي حتى يمنحكم ويعطيكم فارقليطا ليكون معكم الى الابد
والفارقليط روح الحق واليقين وفي الخامس عشر فاما فارقليط روح القدس الذي يرسله
ابي باسمي هو يعلمكم ويمنحكم جميع الاشياء وهو يذكركم ما قلته لكم ثم قال واني قد اخبرتكم بهذا قبل
ان يكون حتى اذا كان ذلك تؤمنوا به وقوله باسمي يعني بالنبوة ومعنى الفارقليط كاشف الخفيات
وفي السادس عشر اقول لكم الان حقا يقينا ان انطلاقي عنكم خير لكم فان لم انطلق عنكم الى ابي
لم يأتكم الفارقليط وان انطلقت ارسلته اليكم فاذا جاء هو يفند اهل العالم ويدينهم و
يوبخهم ويوقفهم على الخطيئة والبر ثم قال اذا جاء روح القدس والنفس يرشدكم ويعلمكم ويدبركم
جميع الحق لانه ليس يتكلم بدعة من تلقاء نفسه واما في الزبور فقوله تقلد ايها الجبار السيف
فان ناموسك وشرائعك مقرونة بهيبة يمينك وسهامك مسنونة والامم يخرون تحتك وقوله
قال داود اللهم ابعث جاعل السنة حتى يعلم الناس انه بشر يعني ابعث محمدا حتى يعلم الناس
ان عيسى بشر وقال في ملخص المحصل وامثال هذا كثير في كتب الانبياء المتقدمين يذكرها المصنفون الواقفون
على كتبهم ولا تقدر الملل على جحودها او صرفها الى ملك او نبي آخر ولا على ان يكتموها وللفاضل ابو الحسن
البصري في كتاب الغرر الاولى ما عرفت من نصوص التوراة على صحة نبوة محمد عليه السلام قوله واما
المنكرون اي المشركون والنصارى والمجوس وبعض اليهود من نبوة محمد صلى الله عليه وسلم تعنتا منهم وحسدا
وعنادا ولذا امن غير منصف منهم والكر اليهود تمسكا بانه لو كان نبيا لزم نسخ دين موسى واللازم
باطل اما اولا فلبطلان النسخ مطلقا لوجهين لاحدهما انه ان لم يكن لمصلحة فعبث وان كان لمصلحة
فعلمها عند شرعية الحكم المنسوخ فجهل وان كان لمصلحة علمها واهملها اولا لزم ...
ان كان في شرعه الحكم المنسوخ مصلحة لم يعلم اشتمالها عند النسخ فجهل وان كان يعلمها فرأى رعايتها
اولا ثم اهملها ثانيا والجواب انه بمصلحة تحدث وجهة بعد ما لم يكن فان المصالح تختلف
باختلاف الازمان والاحوال فرب دواء يصلح في الصيف دون الشتاء ولزيد دون عمرو ولهذا
وفي التوراة ان ادم امر بتزويج بناته من بنيه ثم نسخ وفاقا وثانيهما ان الحكم اما موقت مثل صم
غدا فنفيه بعد ذلك لا يكون نسخا واما مؤبد مثل صم ابدا ونسخه مناقض لقوله فهو كقولك صم واحد
ابدا وليس بواجب واما مرسل لا توقيت ولا تأبيد وح فان علم الله استمراره ابدا فلا نسخ
للزوم الجهل او الى غاية فلا رفع بعدها فلا نسخ والجواب انه مرسل علم توقيته او يوصف
بتأبيده والمعلوم عند الله استمراره الى وقت الرفع ثم بعده وهو نسخه ولا تناقض في ذلك سواء
كان المواضعة موقتا او مؤبدا منزلة قولك صم الغد او الابد واحب حينا دون حين وانما الناسخ

الحق

اعمالها

في رفع الوجوب بعد ما ثبت كما اذا قيل الوجوب بانه اعلام بانه سيكون زمان لا وجوب فيه وبهذا الاعتبار يسمى
وهو المراد بقولهم ان النسخ بيان انتهاء مدة الحكم وعلى هذا معنى امتناع نسخ شريعتنا والفرق بين كون الناسخ
راجعا الى الواضع والى الوجوب مما يستحيل بالرجوع الى الاصل الذي مهدنا في بحث الرؤية وفي بحث
نفي الامور كلها الاسمائية على ان المحقق ان لا رفع ههنا وانما النسخ بيان لانتهاء فلم يشرع سوى
على الاطلاق واما ثانيا فلبطلان نسخ شريعة موسى عليه السلام لوجهين الاول تواتر النص من موسى عليه
تابيد ما مثل تمسكوا بالسبت ابدا وهذه شريعة مؤبدة ما دامت السموات والارض والجواب انه افتراء
على موسى عليه السلام ودعوى تواتره مكابرة ولو صح لما ظهرت المعجزات على عيسى ومحمد عليهما السلام ولما ظهرت
في زمانهما احتج بها عليهما ولو ظهرت لاشتهر لتوفر الدواعي على انه كثيرا ما يعبر بالتابيد والدوام عن
طول الزمان والثاني انه اما ان يكون دوام شريعته مقيدا بدوام او بانقطاعها فيلزم تواتره لكونه من الامور
العظام التي يتوفر الدواعي على نقلها ولم يتواتر او سكت عن الدوام والانقطاع فيلزم ان لا يتكرر
ولا يستمر بل اوان النسخ وقد تقرر والجواب انه صرح بانقطاعها بالناسخ ولم يتواتر لعدم توفر
الدواعي ولقلة الناقلين في بعض الطبقات او لم يبق من اليهود في زمان بخت نصر الا اقل من القليل
او سكت وقد تقرر وتكرر بناء على تكرر الاسباب والمحال او على ان الاصل في الثابت هو البقاء حتى يظهر
دليل العدم **ومن المبحث الخامس** انه مبعوث الى الثقلين لا الى العرب خاصة على ما زعم بعض
اليهود والنصارى زعما منهم ان الاحتياج الى النبي انما كان للعرب خاصة به دون اهل الكتابين وازد
ما لم يتم احتياج الكل الى من يحتاج امر الشريعة بل احتاج اليهود والنصارى اكثر لاختلال دينهم بالتحريف
وانواع الضلالات مع ادعائهم انه من عند الله تعالى والدليل على عموم بعثته وكونه خاتم النبيين لا
نبي بعده ولا نسخ لشريعته تواتر انه ادعى ذلك بحيث لا يحتمل التأويل واظهر المعجزة على وفقه وان كتابه المعجز
قد شهد بذلك قطعا كقوله تعالى وما ارسلناك الا كافة للناس قل يا ايها الناس اني رسول الله اليكم جميعا قل اوحي الي
انه استمع نفر من الجن الآيات ولكن رسول الله وخاتم النبيين ليظهره على الدين كله لا يقال نفي
القرآن ما دل على ان النبوة والاحكام على الناس من غير تعرض لنطق نوابع القرآن ولان تخصيص
هداية القرآن وبعثة محمد عليه السلام بعموم الدين مع العرب على ما شرح الله قوله وما ارسلنا من رسول الا
بلسان قومه لانا نقول ما هدى للناس قبل نزول القرآن او هدى لهم في الايمان بمحمد والاتباع
لشريعته فما فيهما الا البشارة ببعثته والانباء عن الاهتداء بحقيقته قال قيل المسيح عيسى عليه السلام
حي بعد ما رفع الى السماء وسينزل بلا انباء قلنا بلى ولكنه على شريعتنا لا يتبع الا انا
على ما قال عليه السلام في حق موسى عليه السلام انه لو كان حيا لما وسعه الا اتباعي فيصح انه خاتم الانبياء يعني
انه لا يبعث نبي بعده واجمع المسلمون على ان افضل الانبياء محمد عليه السلام لان امته خير الامم لقوله تعالى
كنتم خير امة اخرجت للناس وكذلك جعلناكم امة وسطا وبفضل الامة من حيث انها امة بفضل
الرسول الذي هم امته ولانه مبعوث الى الثقلين وخاتم الانبياء والرسل ومعجزته القائمة الباقية
باقية على وجه الزمان وشريعته ناسخة لجميع الاديان وشهادته مقبولة في القيامة على كافة الناس الى غير
ذلك من خصائص لا تعد كثرة ولا تحصى وقوله تعالى ورفع بعضهم فوق بعض درجات اشارة الى
ذلك والاحاديث الصحاح في هذا المعنى كثيرة منها قال عليه السلام انا اكرم الاولين والاخرين على الله
ولا فخر فاما قال عليه السلام لا تخيروني على موسى وما ينبغي لعبد ان يقول اني خير من يونس بن متى فتواضع

منه واصطفوا به الافضل بعد تفضيل آدم لكونه ابا البشر وفضل نوح لطول عبادته وفي نجاته وفضل ابراهيم
لزيادة توكله واطمئنانه وفضل موسى لكونه كليم الله ونجيه وفضل لكونه روح الله وصفيه وفضل النصارى
على الكل بانه كلمة القاها الله الى مريم وروح منه طاهر مقدس لم يخلق من نطفة وولدته سيدة نساء
العالمين المطهرة عن الادناس وتوفي في حجر الانبياء والاولياء وتكلم في المهد بعصمة نفسه وبنبوته
السلام لم يحز ذلك باتمام الشرع والشرايع ولم يلتفت الى زخارف الدنيا ولم يستمتع بلذاتها ولم يدخر قوت يوم
وما يشبع في هلاك نفس او شيئها واسر خاقانها والله ما اخذ مالا وولدا ولا ابدا الا وجد معجزاته من احياء
الموتى وابراء الاكمه والابرص آية المعجزات واشهرها ومن زمن الاحياء ونحوه مما اتفق عليها
ذوو الاراء واعترف به خاتم الانبياء والجواب ان البعض من ذلك محل ثنا وتشاهد بفضل نبينا كالولادة في
من المشركين والمشركات والترقي في حجورهم مع المواظبة على التوحيد والطاعات وكالاقبال على الجهاد
وقمع المشركين وقهر اعداء الدين وكالاهتمام بمصالح نظام العالم مع الاستغراق في التوجه الى جناب
القدس واما معجزاته فانما اشتهرت تلك الشهرة بالقاء وكتابه ومع ذلك فاين هي من معجزاته في
الكون متاع الارض انفع للامة من الكون في السماء حيث صارت الروضة المقدسة مهبطا
للبركات ومصعدا للدعوات وموطنا للاجتماعات على الطاعات الى غير ذلك من الخيرات ونبوة محمد صلى
الله عليه وسلم مما نطق به الصحاح وبها قامت الارض والسماء واعوج عليه من سبقه من الانبياء وخصائصهم مما
لا يضبطه العد والاحصاء وقد اشرقت الارض بنورها اشراق الشمس في كبد السماء نصاح الفصحاء
تبيان الكلمات اللعب القراء **ومنها** ومنها معراج النبي عليه السلام بالكتاب والسنة واجماع الامة
الا ان الخلاف في انه في المنام او في اليقظة وبالروح فقط او بالجسد والى المسجد الاقصى فقط او الى
السماء والحق انه في اليقظة بالجسد الى المسجد الاقصى بشهادة الكتاب واجماع القرن الثاني ومن بعدهم
ثم الى السماء بالاحاديث المشهورة والمنكر مبتدع ثم الى الجنة او العرش او طرف العالم على اختلاف
الاراء بخبر الواحد وقد اشتهر انه نعت لقريش المسجد الاقصى على ما هو عليه واخبرهم بحال عيرهم وكان
على ما اخبر وبما راى في السماء من العجائب وبما شاهد من احوال الانبياء على ما هو مذكور في كتب الحديث
لنا انه امر ممكن اخبر به الصادق ودليل الامكان تماثل الاجسام فيجوز الخرق على السماء كالارض
وعروج الانسان كغيره واما عدم دليل الامتناع وانه لا يلزم منه محذور وموضع حجج واظهر الوجوه
دعوى النبي عليه السلام المعراج في المنام او بالروح لما انكره الكفرة غاية الانكار ولم يرتد بعض من اسلم
ترددا منه في صدق النبي عليه السلام تمسك المخالف بما روي عن عائشة رضي الله عنها انها قالت والله ما فقد جسد
محمد رسول الله عليه السلام ومعاوية انها كانت رؤيا صالحة واجيب بانه على تقدير صحة روايته لا يصلح حجة في مقابلة
ما ورد من الاحاديث واقوال كبار الصحابة واجماع القرون اللاحقة **ومنها المبحث السادس** في عصمة الانبياء
قد سبق ان المعجز شهد بالصدق في دعوى النبوة وما يتعلق بها من التبليغ وشرعية الاحكام مما يوجب صدوره
عن الانبياء من القبائح اما ان يكون منافيا لما تقتضيه المعجزة كالكذب فيما يتعلق بالتبليغ
اولا والثاني اما ان يكون كفرا او معصية غيره وهي اما ان يكون كبيرة كالقتل والزنا او صغيرة
منفرة كسرقة لقمة والتطفيف بحبة او غير منفرة ككذبة وهم بمعصية كل ذلك اما عمدا او سهوا بعد
البعثة او قبلها والجمهور على وجوب عصمتهم عما ينافي مقتضى المعجزة وقد جوزه القاضي سهوا زعما منه انه
لا يدخل في التصديق المقصود بالمعجزة وعن الكفر وقد جوزه الازارقة من الخوارج بناء على تجويزهم الذنب

مع قولهم بان كل ذنب كفر وجوز الشيعة اظهاره تقية واحترازا عن القاء النفس في التهلكة وورد بان اولى
الاوقات بالتقية ابتداء الدعوة لضعف الداعي وشوكة المخالف وكذا عن تعمد الكبائر بعد البعثة فعندنا
ممتنع وعند المعتزلة عقلا وجوزه الحشوية اما لعدم دليل الامتناع واما لما سيجيء من شبه الوقوع وكذا
عن الصغائر المنفرة لاخلالها بالدعوة الى الاتباع والاتباع ذهب كثير من المعتزلة الى نفي الكبائر قبل البعثة
ايضا وبعض الشيعة الى نفي الصغائر ولو سهوا والمذهب عندنا منع الكبائر بعد البعثة مطلقا والصغائر
عمدا لا سهوا لكن لا يصرون ولا يقرون بل ينبهون فينتهون وجوز امام الحرمين منا وابو هاشم من
المعتزلة الى تجويز الصغائر عمدا لنا وجوه الاول انه لو صدر عنهم الذنب لزم امور كلها منتفية ا حرمة اتباعهم
لكنه واجب بالاجماع وبقوله تعالى قل ان كنتم تحبون الله فاتبعوني يحببكم الله ب رد شهادتهم لقوله تعالى ان
جاءكم فاسق فتبينوا الآية ولا قائل به لكنه منتفى بالاجماع للقطع بان من ترد شهادته في حبة من بقل كيف تقبل
الا في الامور الدينية الباقية الى يوم الدين ج وجوب منعهم وزجرهم لعموم ادلة الامر بالمعروف
والنهي عن المنكر لكنه منتفى لاستلزامه ايذاءهم المحرم بالاجماع وبقوله تعالى والذين يؤذون الله ورسوله الآية د
استحقاقهم العذاب والطعن واللوم واللعن والذم لدخولهم تحت قوله تعالى ومن يعص الله ورسوله فان له نار
جهنم وقوله الا لعنة الله على الظالمين وقوله لم تقولون ما لا تفعلون وقوله اتامرون الناس بالبر وتنسون
انفسكم لكن كل ذلك منتفى بالاجماع لكونه من اعظم المنفرات ه عدم نيلهم عهد النبوة لقوله تعالى لا ينال عهدي
الظالمين فان المراد به النبوة او الامامة التي دونها و كونهم غير مخلصين لان المذنب قد اغواه الشيطان
والمخلص ليس كذلك لقوله تعالى لاغوينهم اجمعين الا عبادك منهم المخلصين لكن اللازم منتفى بالاجماع
ز وبقوله تعالى في ابراهيم ويعقوب انا اخلصناهم بخالصة ذكرى الدار وفي يوسف انه من عبادنا المخلصين
كونهم من حزب الشيطان ومتبعيه واللازم قطعي البطلان ح عدم كونهم مسارعين في الخيرات معدودين
عند الله من المصطفين الاخيار ضرورة حصول المنافي على الوجوه كلها لكن لا وجوب للاتباع انما هو فيما
يتعلق بالشريع وتبليغ الاحكام وما يجاء الجملة وليس كذلك ولا يظهر ورد الشهادة انما يكون بكبيرة او اصرار على
صغيرة من غير انابة وزجرهم ولزوم الزجر واللوم والمنع واستحقاق العذاب انما هو على تقدير العمد وعدم
الانابة ومع ذلك فلا ما ذنب سوى الشيء بل ينبه وكونهم سهوا او صغيرة ولو عمدا لا يعد المرء من الظالمين
على الاطلاق ولا من الذين اغواهم الشيطان ولا من حزب الشيطان سيما مع الانابة وعلى تقدير كونه
الخيرات لعموم كل فعل وترك ومسارعة العفو البهي او كونهم من زمرة الاخيار لا ينافي صدور ذنب عن احد
سيما سهوا او مع التوبة وما بقي الا ان الوجوه المذكورة على نفي الكبيرة عمدا والصغيرة المنفرة
على ان ما مر المنازع تحمل نظر الحجج على الخلف ما نقل من الانبياء مما يشهد كتاب الله
بصدور المعصية والذنب الله وتوبتهم واستغفارهم واشباه ذلك والجواب عنه اجمالا انه ان
ما نقل احادا مردود وما نقل متواترا او منصوصا في الكتاب محمول على السهو والنسيان او ترك
الاولى او كونه قبل البعثة او غير ذلك من المحامل والتاويلات واما تفصيلا فمذكور في التفاسير
وفي الكتب المصنفة في هذا الباب اما آدم فقد علم انه ما عوقب له فيما ورد في التنزيل من انه عصى
وغوى وازله الشيطان وخالف النهي في اكل الشجرة واعترف بظلمه نفسه وعوتب قولا وفعلا وقولا
تعالى الم انهكما عن تلكما الشجرة ووبخ القاهر بالاخراج من الجنة ثم تاب عليه واجتباه والجواب انه
كان قبل النبوة لقوله ولم نكن له في الجنة امة اوكان عن نسيان لقوله تعالى فنسي ولم نجد له عزما اوكان

زلة وسهوا اصنف ظن ان النهي يتوجه بعضها وقد قرب فردا آخر من جنسها واما عوتب لترك التحفظ والتيقظ
لاجتماع المراد وقد يعتذر بانه وان كان عمدا لكن لم يكن الا صغيرة وعلى سبيل الظاهر الا ان فيه تسليما للخلاف
وثانيها قوله تعالى هو الذي خلقكم من نفس واحدة وجعل منها زوجها الى قوله جعلا له شركاء فيما اتاهما وكم
تعالى اخذت من الاشياء بالشرك يرى الله تعالى وهو ولو قبل البعثة فالجواب انه على حذف المضاف اي جعل اولادهما
له شركاء بدليل قوله تعالى فتعالى الله عما يشركون او المراد ما وقع له من الميل الى طاعة الشيطان وقبول
وسوسته او الخطاب لقريش والنفس الواحدة قصي وجعل منها زوجها من جنسها عربية قرشية
واشراكهما في ما اتاهما تسمية اولادهما بعبد مناف وعبد العزى وعبد الدار ونحو ذلك واما الشبه
في نوح عليه السلام فهو ان قوله تعالى يا نوح انه ليس من اهلك تكذيب لقوله ان ابني من اهلي والجواب
انه ليس للتكذيب بل للتنبيه على ان المراد بالاهل في الوعد هو الاهل الصالح او المعنى انه ليس من
اهل دينك او انه اجنبي عنك وان اضيف اليه لعدم الاختلاط بناء على ما روي من انه كان ابن امراته والحسن
انا يعد من الذنب ما كان له عمل صالح واما الشبه في حق ابراهيم عليه السلام فهو انه كذب في قوله
هذا ربي وبل فعله كبيرهم واني سقيم والجواب ان الاول على سبيل الفرض والتقدير كما يوضع الحكم
الذي يراد ابطاله او على الاستفهام او على انه كان في مقام النظر والاستدلال والثاني على تعليق المعنى و
والثالث على التوريض والاستهزاء والثالث على انه مريض القلب والحزن من عنادهم او الحمى
ما قيل واما الشبه في قصة يوسف من جهة يعقوب الافراط في المحبة والحزن والبكاء والجواب انه
لا معصية في ميل النفس سيما الى من يلوح عليه اثار الخير والصلاح وانواع الكمال ولا في بث الشكوى
والحزن الى الله تعالى ومصابرة من حيا العباد سيما وقد قال انه كان من خوف ان يموت يوسف على غير
دين الاسلام ومن جهة الاخوة فيما فعلوا بيوسف وما قالوا من الكذب والجواب انهم لم يكونوا انبياء
ومن جهة يوسف الهم المشار اليه بقوله ولقد همت به وهم بها وجعل السقاية في رحل اخيه والرضا
بسجود اخوته وابويه له والجواب ان ذلك قبل البعثة او المراد وهم بها لولا ان رأى برهان
ربه على ان يكون الجواب المحذوف ما دل عليه الكلام السابق ولا يكون التقدير لولا ان رأى
برهان ربه لخالطها او المراد الميلان المركوز في طبع البشر لا الهم بالمعصية والقصد اليها او هو
من باب المشاكلة وان سارع الى ان يهم بها فلما تجلى له برهان عزم على العزم والقصد الى المعصية
فضلا عما ذكره الحشوية من الخرافات والاكاذيب وعلاه الشاعر على يوسف ما ورد من غير
ان يشع عليه زلة او ذكر له استغفار او توبة واما جعل السقاية في رحل اخيه فقد كان باذنه
ورضاه بل باذن الله ونسبة السرقة الى الاخوة تورية عما كانوا فعلوا بيوسف جار مجرى السرقة
او هو قول المؤذن والسجدة كانت عندهم تحية وتكرمة كالقيام والمصافحة او كانت لله تعالى
ويوسف لا وضع جهة جبهته واما في قصة موسى فقتل القبطي وتوبته عنه واعترافه بكونه من
عمل الشيطان محمول على انه كان خطأ وقبل البعثة والقاء الالواح اظهار للتحير بعد ما الفوا ما انتم
ملقون ليس رضاء بالسحر بل العرض لابطاله او اظهار معجزته ولا اثم الا به وجعل لم يكن جزاء
والقاء الالواح كان عن فرط غضبه وتجلد شدة غضبه والاخذ براس هرون وجره اليه لم يكن على
سبيل الايذاء بل كان ليدنيه الى نفسه ليتفحص منه حقيقة الحال فخاف هرون ان يحمله بنوا اسرائيل
على الايذاء ويفضي الى شماتة الاعداء فلم تثبت بذلك ذنب له ولا لهرون فانه كان ينهاهم عن عبادة

العجل وقوله للخضر لقد جئت شيئا نكرا اي عجبا وما فعله الخضر كان باذن الله تعالى واما في قصة داود
عليه السلام فليس شيء سوى انه خطب امراة كان يخطبها اوريا فزوجها اولياؤها داود دون اوريا او
سال ان ينزل عنها فطلقها وكان ذلك عادة في عهده فكان زلة منه لاستغنائه بتسع وتسعين والخصمان
كانا ملكين ارسلهما الله تعالى اليه لينبهاه فلما تنبه استغفر ربه وخر راكعا واناب وسياق الآية يدل
على كرامته عند الله تعالى ونزاهته عما نسب اليه الحشوية الآية الآتية في التضرع والتحرز استعظاما للزلة
بالنظر الى ما هو من رفيع المنزلة وتعبيرا الملكين بمثل وتصوير للقضية لا اخبار بمضمون الكلام ليلزم الكذب
ويحتاج الى ما قيل ان المدعي صنفين كانا لصين دخلا عليه للسرقة فلما رآهما اخترعا الدعوى او كانا
راعيين غنم ظلم احدهما الآخر والكلام على حقيقته واما في قصة سليمان عليه السلام فامور احدها ما اخبر
الله تعالى به او عرض عليه بالعشي الصافنات الجياد الى آخره وذلك انه اشتغل باستعراض الافراس حتى
غربت الشمس وغفل عن العصر او عن ورد كان له وقت العشي فاغتم لذلك واسترد الافراس فعقرها
والجواب ان ذلك كان على سبيل السهو والنسيان وعقر الجياد وضرب اعناقها كان لاظهار الندم وقصد
التقرب الى الله تعالى وبهذا التصدق على الفقراء احتج بالاجماع على ان من المفسرين من قال المراد محبته
للجهاد واعلاء كلمة الله تعالى وحتى توارت الجياد لا الشمس واما طفق مسحا بالسوق والاعناق [illegible]
او امسحها او اظهارا ان صلاح آلة الجهاد نفسه وثانيها ما اخبر الله تعالى به ولقد فتنا سليمان الآية
فان كان ذلك ما روي انه ولد له ابن فكان يغذوه في السحابة خوفا ان تقتله الشياطين او تخبله فما راعه
الا ان القي على كرسيه ميتا فتنبه لخطائه في ترك التوكل فاستغفر [illegible] وهذا مما لا باس به وغايته ترك
الاولى او لما فيه التحفظ ومباشرة الاسباب ترك الامتثال لامر التوكل على ما قال عليه السلام اعقلها وتوكل
وكذا ما روي انه قال لاطوفن الليلة على سبعين امراة كل واحدة تأتي بفارس يجاهد في سبيل الله ولم يقل ان شاء
الله فلم يحمل الا امراة واحدة جاءت بشق ولد له عين واحدة ويد واحدة ورجل واحدة فالقته القابلة على
كرسيه واما ما روي من حديث الخاتم والشيطان وعبادة الوثن في بيته وجلوس الشيطان على كرسيه فعلى
تقدير صحته يجوز ان يكون اتخاذ التماثيل غير محرم في شريعته وعبادة التمثال في بيته بغير علم له وثالثها
ما يشعر به قوله تعالى وهب لي ملكا لا ينبغي لاحد من بعدي من الحسد وعدم ارادة الخير للغير والجواب ان
ذلك لم يكن حسدا بل طلبا للمعجزة [illegible] في زمانه ولائقا بحاله فانهم كانوا يتفاخرون في ذلك العهد
بالملك والجاه وهو كان ناشئا في بيت الملك والنبوة ووارثا لهما او اظهارا لامكان طاعة الله وعبادته
مع هذا الملك العظيم وقيل اراد ملكا لا يورث مني وهو ملك الدين لا الدنيا او ملكا لا اسلبه ولا يقوم
فيه غيري مقامي كما وقع [illegible] وقيل ملكا خفيا لا ينبغي للناس وهي القناعة وقيل ملكا عظيما فخاف
ان لا يقوم بحق شكره ولا يحافظ فيه على حدود الله واما في قصة يونس فما يشعر به قوله تعالى وذا النون
اذ ذهب مغاضبا فظن ان لن نقدر عليه والجواب ان المغاضبة على الكفار المعاندين لا على الله
ومعنى لن نقدر لن نضيق عليه كما في قوله تعالى ومن قدر عليه رزقه فلا يوجب شكا في القدرة ومعنى الظلم في
قوله تعالى اني كنت من الظالمين ترك الافضل وهو الصبر وهذا معنى قوله تعالى ولا تكن كصاحب الحوت
اي في ترك الصبر على معاندة الكفار واما في قصة نبينا عليه السلام فما يشعر بالزلة [illegible] الله على
النبي وليغفر لك الله ما تقدم من ذنبك محمول على ما فرط منه من الزلة وترك الافضل وقوله تعالى ووجدك
ضالا فهدى معناه فقدان الشرائع والاحكام وقيل انه ضل في صباه في بعض شعاب مكة فرده ابو جهل الى
عبد المطلب

[illegible] في طريق الشام حتى [illegible] ابو طالب وما يحكم [illegible] على العصيان والميل عن طريق الحق والآثار
ما ضل صاحبكم وما غوى وقوله ووضعنا عنك وزرك مثل بما كان يثقل عليه ويغتم من فرطاته قبل النبوة
او من جهله بالشرائع والاحكام او من همه بالحكم على اسلام اولي العناد وتلهفه وقوله عفا الله عنك لم
اذنت لهم ملطفة الخطاب وعتاب على ترك الافضل والارشاد الى الاحتياط في تدبير الحروب وقوله
ما كان لنبي ان يكون له اسرى الى قوله لولا كتاب من الله سبق لمسكم فيما اخذتم عذاب عظيم عتاب على ترك الافضل
وهو ان لا يرضى باختيار اصحابه الفداء وكذا الكلام في قوله لم تحرم ما احل الله لك وقوله عبس وتولى ان
جاءه الاعمى وما روي من انه قرأ بعد قوله افرأيتم اللات والعزى ومناة الثالثة الاخرى تلك الغرانيق
العلى وان شفاعتهن لترتجى فلما اخبره جبريل بما وقع منه حزن وخاف خوفا شديدا فنزل قوله تعالى وما ارسلنا
من قبلك من رسول ولا نبي الا اذا تمنى القى الشيطان في امنيته تسلية له فالجواب انه كان من القاء الشيطان لا
تعمدا منه وقيل بل الغرانيق هي الملائكة وكان هذا قرآنا فنسخ وقيل معنى تمنى النبي حدث النفس بما كان
الشيطان يوسوس اليه غير الذي ينبغي الله [illegible] ويهديه الى الصواب وقوله وتخفي في نفسك
ما الله مبديه وتخشى الناس والله احق ان تخشاه عتاب على انه اخفى في نفسه [illegible] تزوج زينب عند طلاق
زيد اياها خوفا من طعن المنافقين ولا خفاء في ان اخفاء امر [illegible] خوفا من اعداء الدين ليس من الصغائر
فضلا عن الكبائر بل غايته زلة وترك الاولى وكذا امثاله في العلم لو ثبت واما مثل قوله تعالى يا ايها النبي
اتق الله ولا تطرد الذين يدعون ربهم فلا تكونن من الممترين لئن اشركت ليحبطن عملك وان كنت في شك
مما انزلنا اليك فسال الذين يقرؤون الكتاب فالجواب ان الامر لا يقتضي سابق تركه ولا النهي سابق
فعله ولا الشرط وقوع مضمونه وما نقل [illegible] جواز الصغيرة [illegible] الانبياء [illegible] الاجتهاد الا ما قطع
فيها [illegible] فالجواب ما قال [illegible] زلة الانبياء [illegible] على وجه الزمان مع ان
الله تعالى [illegible] امرنا بالستر على من ارتكب [illegible] ليدل على صدق الانبياء وكون [illegible]
يشتغلون بالشيء بامر الله من غير اخفاء [illegible] كيف يفعلون [illegible] بعد الاطلاع
على زلاتهم وليعلموا ان الانبياء مع جلالة اقدارهم وكثرة طاعاتهم كيف التجأوا الى التضرع والاستغفار
في ادنى زلة وان الصغيرة ليست مما يقدح في الولاية والايمان [illegible] لا يحيط الاعمال
عليها ولا اعتقاد قوله حاتمة من شروط النبوة الذكورة وكمال العقل والذكاء والفطنة وقوة الرأي
ولو في الصبا كعيسى ويحيى عليهما السلام والسلامة عن كل ما ينفر عنه كدناءة الآباء وعهر الامهات والغلظة
والفظاظة والعيوب المنفرة كالبرص والجذام ونحو ذلك والامور المخلة بالمروءة كالاكل على الطريق والحرف
الدنية كالحجامة وكل ما يخل بحكمة البعثة من اداء الشرائع وقبول الامة قوله وقد ورد بيعني قد ذكر
في بعض الاحاديث بيان عدد الانبياء والرسل على ما روي عن ابي ذر الغفاري انه قال قلت لرسول الله
عليه السلام كم الانبياء فقال مائة الف واربعة وعشرون الفا قلت وكم الرسل فقال ثلاثمائة وثلاثة عشر جما غفيرا
لكن ذكر بعض العلماء ان الاولى ان لا يقتصر عدد معين لان خبر الواحد على تقدير اشتماله على جميع الشرائط لا
يفيد الا الظن ولا يعتبر الا في العمليات دون الاعتقادات ومنها حصر عددهم يخالف ظاهر قوله تعالى منهم من
قصصنا عليك ومنهم من لم نقصص ويحتمل ايضا مخالفة الواقع واثبات نبوة من ليس بنبي ان كان عددهم
في الواقع اقل مما ذكر ونفي النبوة عمن هو نبي ان كان اكثر فالاولى عدم التنصيص على عدد قوله
الملائكة عباد جمهور المسلمين على ان الملائكة اجسام لطيفة [illegible] تقوى على افعال شاقة هم
عباد مكرمون يواظبون على

الطاعة والعبادة ولا يوصفون بالذكورة ولا بالانوثة واستقر الخلاف من المسلمين في عصمتهم وفي تفضيلهم
على الانبياء ولا يقطع في احد الجانبين للمذكور كما قيل ليس في المقامين اما المقام الاول
اعني العصمة فتمسك المثبتون بمثل قوله تعالى وهم لا يستكبرون يخافون ربهم من فوقهم ويفعلون ما يؤمرون
وقوله تعالى بل عباد مكرمون لا يسبقونه بالقول وهم بامره يعملون الى قوله وهم من خشيته مشفقون وقوله
تعالى لا يستكبرون عن عبادته ولا يستحسرون يسبحون الليل والنهار لا يفترون والاعتراض ان امثال هذه
العمومات تفيد الظن وان لم تفد اليقين وما يقال انه لا عبرة بالظن في باب الاعتقادات فان
اريد انه لا يحصل منها الاعتقاد الجازم ولا يصح الحكم القطعي فلا نزاع فيه وان اريد انه لا يحصل الظن
بذلك الحكم فظاهر البطلان وتمسك النافون بوجوه أ ان ابليس مع كونه من الملائكة على ما يدل عليه امر
الملائكة بالسجود في قوله تعالى واذ قلنا للملائكة اسجدوا لآدم اباه ولذا عوتب بقوله تعالى ما منعك الا
تسجد اذ امرتك وبدليل صحة استثنائه منهم في قوله تعالى فسجدوا الا ابليس وفي قوله فسجد الملائكة كلهم اجمعون
الا ابليس ابى واستكبر وكان من الكافرين ورد بالمنع بل كان من الجن ففسق عن امر ربه وانما دخل
في الملائكة على سبيل التغليب لكونه جنيا واحدا مغمورا فيما بينهم لا يقال مع قوله كان من الجن صار
او كان من طائفة من الملائكة مسماة بالجن شأنهم الاستكبار لانا نقول هذا مع كونه كلاما على السند
خلاف الظاهر ٢ ان قوله تعالى حكاية اني جاعل في الارض خليفة اتجعل فيها من يفسد فيها ويسفك الدماء
ونحن نسبح بحمدك ونقدس لك اغتياب للخليفة واستبعاد لفعل الله تعالى بحيث يشبه صورة الانكار ينبغي
انه لا ينبغي ان يكون واتباع للظن ورجم بالغيب فيما لا يليق واعجاب بانفسهم وتزكية لها وامثال هذا الخلل
بالعصمة لا محالة والجواب ان الاغتياب انما يكون حيث الغرض اظهار منقصة الغير والبركة
الغرض اظهار منقصة النفس والمقصود كانه اسند الى علام الغيوب بل الغرض التعجب والاستفسار
عن حكمة استخلاف من يتصف بما لا يليق بذلك مع وجود الاولى والاليق وانما علموا ذلك باعلام الله تعالى
او من اللوح او مقايسة بين الجن والانس لمشاركتهما في الشهوة والغضب المفضيين الى
الفساد وسفك الدماء ج قوله تعالى انبئوني باسماء هؤلاء ان كنتم صادقين اي في ان الخليفة
من يتصف بما ذكرتم من كون ذلك متحققا معلوما لهم باعلام الله تعالى واخباره او عيانا بما في اللوح
لانا نقول المعنى ان كنتم صادقين في ان استخلاف من يتصف بذلك من غير حكمة ومصلحة وصفات
يلائم الاستخلاف اذ التعجب انما يكون عند ذلك والا ما في الرد عليهم اني اعلم ما لا تعلمون اشارة الى
تلك الحكم والمصالح لا تعالى فيه دلالة على نفي العصمة باثبات الكذب الجاء لانا نقول هذا القدر
من الخطاء والسهو لا ينافي العصمة ولا يوجب المعصية ٣ قصة هاروت وماروت حيث قيل بهما
لانه ارتكابهما السحر والكفر مع ارتكابهما العمل بالسحر واعتقاد تأثيره بل انزل الله تعالى عليهما السحر
ابتلاء للناس فمن تعلمه وعمل به فكافر ومن تجنبه او تعلمه ليتوقاه ولا يغتر به فمؤمن وهما كانا يعظان الناس
ويقولان انما نحن فتنة وابتلاء فلا تكفروا اي لا تعتقدوا ولا تعملوا فان ذلك كفر وتعذيبهما انما هو على
وجه المعاتبة كما يعاتب الانبياء على السهو والزلة من غير ارتكاب منهما الكبيرة فضلا عن كفر واعتقاد سحر
او عمل به والبيهوضهم الذين يزعمون ان الولد من الملك قد يرتكب الكبيرة فيعاقبه الله بالمسخ واما المقام
الثاني فذهب جمهور اصحابنا والشيعة الى ان الانبياء افضل من الملائكة خلافا للمعتزلة والقاضي
وابي عبد الله الحليمي منا وصرح بعض اصحابنا بان عوام البشر من المؤمنين افضل من عوام الملائكة

الملائكة

وخواص الملائكة افضل من عوام البشر اي غير الانبياء لنا وجوه نقلية وعقلية أ ان الله تعالى امر
بالسجود لآدم والحكيم لا يأمر بسجود الافضل للادنى وابى ابليس واستكباره وتعليله بانه خير من آدم
لكونه من نار وآدم من طين يدل على ان المأمور به كان سجود تكرمة وتعظيم لا سجود تحية وزيارة ولا سجود
الامر لله وان في ذلك اظهار حاله ورفعا لمرتبته وخفضا لنفوس الساجدين ب ان آدم انبأهم بالاسماء
بما علم الله من الخصائص والمعلم افضل من المتعلم وسوق الآية ينادي على ان الغرض اظهار ما
خفي عليهم من افضلية آدم ودفع ما توهموا فيه من النقصان ولذا قال تعالى الم اقل لكم اني اعلم غيب
السموات والارض ولهذا اندفع ما يقال انهم انما علموا حاجة اضعافا في العلم بالاسماء لما انهم لم يروا
من اللوح وحصلوا في الازمنة المتطاولة بالتجارب والانظار المتوالية ج قوله تعالى ان الله اصطفى
آدم ونوحا وآل ابراهيم وآل عمران على العالمين وقد خص من آل ابراهيم وآل عمران غير الانبياء بدليل
الاجماع فيكون آدم ونوح وجميع الانبياء مصطفين على العالمين الذين منهم الملائكة اذ لا مخصص للملائكة
من العالمين ولا جهة لتغيره بالتابعي المخلوقات ٤ ان للبشر شواغل عن الطاعات العلمية والعملية
كالشهوة والغضب وسائر الحاجات الشاغلة والموانع الخارجة والداخلة فالمواظبة على العبادات وتحصيل
الكمالات بالقهر والغلبة على ما يضاد القوة العاقلة يكون اشق وافضل وابلغ في استحقاق الثواب
ولا معنى للافضلية سوى زيادة استحقاق الثواب والكرامة ولا يقال لو سلم انتفاء الشهوة والغضب وسائر
الشواغل في حق الملائكة فالعبادة مع كثرة المتاعب والشواغل انما تكون اشق وافضل من الاخرى اذا استويا
في المقدار وباقي الصفات وعبادة الملائكة اكثر وادوم فانهم يسبحون الليل والنهار لا يفترون ولا طاقة
الذي في الصوام والقيام والنقص اللائي سواسواس والتقوى التي هي الثمرة فيهم اقوى واقوم لان
طريقهم العيان لا البيان والمشاهدة لا الدلائل لانا نقول انتفاء الشواغل في حقهم مما لم ينازع فيه احد
ووجود المشقة والالم في العبادة والعمل عند علم المانع والمضاد مما يعقل بلا ريب اوكثرة ثواب تكون بافي
الصفات في الانبياء اضعاف واديم فالاسيم ولا نقبل وقد يتمسك بان للملائكة عقلا بلا شهوة وللبهائم
شهوة بلا عقل وللانسان كليهما فاذا رجح شهوته على عقله يكون ادنى من البهائم لقوله تعالى بل هم اضل
فاذا رجح عقله على شهوته يجب ان يكون اعلى من الملائكة وهذا عائد الى ما سبق لان تمام تقريره ان
الكافر اتم انتقاصا مع التمكن من الكمال وكل من فعل كذا فهو اضل وارذل ممن ترك ايسره بدون التمكن
اما الاولى فمع وجود المضاد والمانع ارجح والمانع من اشارة هو علم ان يكون من اتم الكمال مع التمكن
من النقصان افضل واكمل ممن آتاه بدونه واما التمسك بقوله تعالى ولقد كرمنا بني آدم والتكريم
المطلق الاصالة كالمصالحة اشعر بفضل على ما مضعف لان التكريم لا يوجب التفضيل سيما مع قوله
تعالى وفضلناهم على كثير ممن خلقنا تفضيلا فانه يشعر بعدم التفضيل على القليل وليس غير الملائكة بالاجماع
كيف وقد وصف الملائكة ايضا بانهم عباد مكرمون ولهم وتمسك المخالفون
ايضا بوجوه نقلية وعقلية أ النقليات منها قوله تعالى ولله يسجد ما في السموات وما في الارض والملائكة وهم
لا يستكبرون يخافون ربهم من فوقهم ويفعلون ما يؤمرون وصفهم بالتواضع وترك الاستكبار في السجود
وفيه اشارة الى ان غيرهم ليس كذلك وان اسباب التكبر والتعظم حاصلة لهم ووصفهم باستمرار الخوف
وامتثال الاوامر ومن جملتها اجتناب المنهيات ومنها قوله تعالى ومن عنده لا يستكبرون عن عبادته ولا
يستحسرون يسبحون الليل والنهار لا يفترون وصفهم بالقرب والشرف عنده وبالتواضع والمواظبة

على الطاعة والتسبيح ومنها قوله تعالى بل عباد مكرمون لا يسبقونه بالقول وهم بامره يعملون الى قوله وهم
من خشيته مشفقون وصفهم بالكرامة المطلق والامتثال والخشية وهذه الامور اساس كل الخيرات والجواب
ان جميع ذلك انما يدل على فضلهم لا سيما على الانبياء ومنها قوله تعالى قل لا اقول لكم عندي خزائن الله
ولا اعلم الغيب ولا اقول انى ملك فان مثل هذا الكلام انما يحسن اذا كان الملك افضل والجواب انه
انما قال ذلك حين استعجلوا نزول العذاب الذي اوعدوا به بقوله تعالى والذين كذبوا باياتنا يمسهم العذاب
بما كانوا يفسقون والمعنى انى لست بملك حتى يكون لى القوة والقدرة على انزال العذاب باذن
الله كما كان لجبريل عليه السلام او يكون لى العلم بذلك الا باخبار من الله تعالى بلا واسطة ومنها قوله تعالى
ما نهاكما ربكما عن هذه الشجرة الا ان تكونا ملكين اى الا كراهة ان تكونا ملكين يعنى ان الملكية بالمرتبة
الاعلى وهى الاكل من الشجرة ارتقاء اليها والجواب ان ذلك تمويه من الشيطان ويحتمل ان يكون ما يتمنى
في الملك من حسن الصورة وعظم الخلق وكمال القوة يحصل باكل الشجرة ولو سلم فغايته التفضيل على آدم
قبل النبوة ومنها قوله تعالى علمه شديد القوى يعنى جبريل والمعلم افضل من المتعلم والجواب ان ذلك
طريق التبليغ وانما التعليم من الله تعالى ومنها قوله تعالى لن يستنكف المسيح ان يكون عبدا لله ولا الملائكة
المقربون اى لا يترفع عيسى عن العبودية ولا من هو ارفع منه درجة كقولك لا يستنكف من هذا الامر الوزير
ولا السلطان ولو عكست اختلت بشهادة علماء المعاني والبصراء باساليب الكلام وعليه قوله تعالى ولن
ترضى عنك اليهود ولا النصارى اى مع انهم اقرب مودة لاهل الاسلام ولهذا خص الملائكة بالمقربين
منهم لكونهم افضل والجواب ان الكلام سيق لرد مقالة النصارى وغلوهم في المسيح وادعائهم فيه مع
النبوة البنوة بل الالوهية والترفع عن العبودية لكونه روح الله ولد بلا اب ولكونه يبرئ الاكمه و
الابرص ويحيي الموتى لا يترفع عيسى عن العبودية ولا من هو فوقه في هذا المعنى وهم الملائكة الذين لا اب لهم
ولا ام ويقدرون على ما لا يقدر عليه عيسى ولا دلالة على الافضلية بمعنى كثرة الثواب وسائر الكمالات
الا ترى ان مثل ما ذكرت من المثال انما يقصد الزيادة والرفعة في الفضل والشرف والكمال لا فيما هو مظنة
الاستنكاف والترفع كالغلبة والاستيلاء والاستعلاء في السلطان ووزيره العلماء الفضلاء و
ومنها اطراد تقديم ذكر الملائكة على ذكر الانبياء والرسل ولا يعقل له جهة سوى الافضلية والجواب
انه يجوز ان يكون لتقدمهم في الوجود او قوة الايمان بهم والاهتمام به لانهم اخفى فالايمان بهم اقوى بالتحريض
عليه اجدى واما العقليات فمنها ان الملائكة روحانيات مجردة في ذواتها متعلقة بالهياكل العلوية مبرأة
عن ظلمة المادة وعن الشهوة والغضب اللذين هما مبدأ الشرور والقبائح متصفة بالكمالات العلمية والعملية
بالفعل من غير شوائب الجهل والنقص والخروج من القوة الى الفعل على التدريج ومن احتمال الغلط قوية
على الافعال العجيبة واحداث السحب والزلازل وامثال ذلك مطلعة على اسرار الغيب سابقة الى انواع
الخير ولا كذلك حال البشر والجواب ان مبنى ذلك على قواعد الفلسفة دون الملة ومنها ان عباداتهم
المستوجبة للمثوبات اكثر لطول زمانهم وادوم لعدم تخلل الشواغل واقوم لسلامتها عن تخلل المعاصي
المنقصة للثواب وعلومهم اكثر واكمل لكونهم نورانيين روحانيين يشاهدون اللوح المحفوظ المشتمل
بالكائنات والاسرار المغيبات والجواب ان هذا لا يمنع كون اعمال الانبياء وعلومهم افضل واكثر ثوابا لكونها
اشق لقهر المضاد والمنافي وتحمل المتاعب والمشاق ونحو ذلك على ما مر **قال المبحث الثامن** الولي هو العارف
بالله تعالى وصفاته المواظب على الطاعات المجتنب عن المعاصي المعرض عن الانهماك في اللذات والشهوات

وكرامته ظهور امر خارق للعادة من قبله غير مقارن لدعوى النبوة وبهذا يمتاز عن المعجزة وبمقارنة الاعتقاد والعمل الصالح
والتزام متابعة النبي عن الاستدراج وعن مؤكدات تكذيب الكذابين كما روى ان مسيلمة دعا لاعور ان يصير
عينه العوراء صحيحة فصارت عينه الصحيحة عوراء ويسمى هذا اهانة وقد يظهر الخوارق من قبل عوام المسلمين
تخليصا لهم من المحن والمكاره ويسمى معونة فلا جرم قالوا ان الخوارق انواع اربعة معجزة وكرامة ومعونة
واهانة وذهب جمهور المسلمين الى جواز كرامة الاولياء ومنع اكثر المعتزلة والاستاذ ابو اسحق
يميل الى قريب من مذهبهم كذا قال امام الحرمين ثم المجوزون ذهب بعضهم الى امتناع كون الكرامة
بقصد واختيار من الولي وبعضهم الى امتناع كونها على قضية الدعوى حتى لو ادعى الولي الولاية واعتضد
بخوارق العادات لم يجز ولم يقع بل ربما يسقط عن مرتبة الولاية وبعضهم الى امتناع كونها من جنس
ما وقع معجزة لنبي كانفلاق البحر وانقلاب العصا واحياء الموتى قالوا وبهذه الجهات تمتاز عن
المعجزات وقال الامام هذه الطرق غير سديدة والمرضي عندنا تجويز جملة خوارق العادات في معرض
الكرامات وانما تمتاز عن المعجزات بخلوها عن دعوى النبوة حتى لو ادعى الولي النبوة صار عدوا لله
لا يستحق الكرامة بل اللعنة والاهانة قال لنا على الجواز ما مر في الاعجاز اذ من شرطه عدم تمكن المعارض
الاتيان بالمثل بل حقيقته التكذيب الذي حصل بدعوى عند التحدي انه لا يأتي احد بمثل ما اتيت به قلنا
المنافي هو الاتيان بالمثل على سبيل المعارضة ودعوى النبي انه لا يأتي بمثل ما اتيت به احد من المتحدين
لا انه لا يظهر مثله كرامة لولي او معجزة لنبي آخر نعم قد يدعى في بعض المعجزات نص قاطع على ان احدا
لا يأتي بمثله اصلا كالقرآن وعمود علامات الحكيم بان كل ما وقع معجزة لنبي يجوز ان يقع كرامة لولي لنا
على الجواز ما مر في المعجزة من امكان الامر في نفسه وشمول قدرة الله تعالى وذلك كما يمكن تصديق رسوله
بعضه فلتبس عادة ثم يفعل مثل ذلك اكراما لبعض اوليائه وعلى الوقوع وجهان الاول ما ثبت
بالنص من قصة مريم عند ولادة عيسى وانه كلما دخل عليها زكريا المحراب وجد عندها رزقا قال يا مريم
انى لك هذا قالت هو من عند الله ومن قصة اصحاب الكهف ولبثهم في الكهف سنين بلا طعام ولا شراب
ومن قصة آصف واتيانه بعرش بلقيس قبل ارتداد الطرف قالوا كان الاول ارهاصا لنبوة عيسى
او معجزة لزكريا والثاني لم يكن نبيا في زمن اصحاب الكهف والثالث لسليمان عليه السلام قلنا سياق القصص
يدل على ان ذلك لم يكن لقصد تصديق في دعوى النبوة بل لم يكن لزكريا علم بذلك ولذا سأل وكذا لا دعوى
الاصحاب ... ظهور الخوارق من بعض الصالحين غير مقرونة بدعوى النبوة ولا مسوقة لتصديق
نبي ولا قريبا بسمته ارهاصا او معجزة لنبي بعيد على ان ما ذكرتم يرد على كثير من معجزات الانبياء لجواز
ان تكون معجزة لنبي آخر والثاني ما تواتر معناه وان كانت التفاصيل احادا من كرامات الصحابة و
التابعين ومن بعدهم من الصالحين كرؤية عمر رضي الله عنه على المنبر جيشه بنهاوند حتى قال يا سارية الجبل
الجبل وسمع سارية ذلك وكشرب خالد بن الوليد السم من غير ان يضره واجابة علي كرم الله وجهه ما اكثر من ان
يحصى وبالجملة فظهور كرامات الاولياء يكاد يلحق بظهور معجزات الانبياء وانكارها ليس بعجيب من
اهل البدع والاهواء اذ لم يشاهدوا ذلك من انفسهم قط ولم يسمعوا به من رؤسائهم الذين يزعمون
انهم على شيء مع اجتهادهم في امر العبادات واجتناب السيئات فوقعوا في اولياء الله اصحاب الكرامات
يمزقون اديمهم ويمضغون لحومهم لا يسمونهم الا باسم الجهلة المتصوفة ولا يعدونهم الا في عداد احاد المبتدعة
فاعلمن ... المثل لم ... سيئا واوحوا الا ابلدهم يعرفوا ان مبنى هذا الامر على صفاء العقيدة

ونقاء السريرة واقتفاء الطريقة واصطفاء الحقيقة وانما التعجب من بعض فقهاء اهل السنة حيث قال فيما روي
عن ابراهيم بن ادهم انهم رأوه بالبصرة يوم التروية ورأوه في ذلك اليوم بمكة ان من اعتقد جواز ذلك يكفر
والانصاف ما ذكره الامام النسفي حين سئل عما يحكى ان الكعبة تزور واحدا من الاولياء هل يجوز
القول به فقال نقض العادة على سبيل الكرامة لاهل الولاية جائز عند اهل السنة ولكنى الف وجوه
وهو العمدة انه لو ظهرت الخوارق من الولي لالتبس النبي بغيره اذ الفارق هو المعجزة ورد بما
من الفرق بين المعجزة والكرامة ٢ انها لو ظهرت الخوارق لكثرت بكثرة الاولياء وخرجت عن كونها
خارقة للعادة ونقض ورد بالمنع بل غايته استمرار العادة بنقض العادة ٣ لو ظهرت لا لغرض التصديق
لانسد باب اثبات النبوة بالمعجزة لجواز ان يكون ما ظهر من النبي لغرض آخر غير التصديق ورد
بما مر من انها عند مقارنة الدعوى تفيد التصديق قطعا ٤ ان مشاركة الاولياء للانبياء في ظهور الخوارق
تخل بعظم قدر الانبياء ووقعهم في النفوس ورد بالمنع بل تزيد في جلالة اقدارهم والرغبة في اتباعهم حيث
نالت اممهم واتباعهم مثل هذه الدرجة ببركة الاقتداء بهم والاستقامة على الفهم ٥ وهو من
الاعتراضات المعتبرة قوله تعالى عالم الغيب فلا يظهر على غيبه احدا الا من ارتضى من رسول خص الرسل
من بين المرتضين بالاطلاع على الغيب فلا يطلع عليه غيرهم وان كانوا اولياء مرتضين فضلا عن غيرهم
الكهنة والعرافين والجن والساحرين ومن اصحاب التعبير والنجوم يطلعون والاستدلالات ربما تقع وربما لا تقع
وليس من الاطلاع الذي فيه شيء والجواب ان الغيب هنا ليس للعموم بل مطلق او معين هو وقت
وقوع القيامة بقرينة السياق ولا يبعد ان يطلع عليه بعض الرسل من الملائكة او البشر فيصح الاستثناء
وان جعل منقطعا فلا اضراب بل الاتباع ح اي حين جعل الغيب للعموم لكونه اسم الجنس المضاف ومحلى
باللام سيما وقد كان في الاصل مصدرا او يكون الكلام لسلب العموم اي لا يطلع على كل غيبه احدا ويجوز
ان يطلع البعض على البعض وكذا لا اشكال ان خص الاطلاع بطريق الوحي وما يحصل بالاستدلال
مبني على ان الكلام لعموم السلب اي لا يطلع على شيء من غيبه احدا من الافراد نوعا من الاطلاع وذلك ليس
بلازم **قوله خاتمة** حكي عن بعض الكرامية ان الولي قد يبلغ درجة النبي بل اعلى وعن بعض الصوفية
ان الولاية افضل من النبوة لانها تنبئ عن القرب والكرامة كما هو شأن خواص الملك والمقربين منه
والنبوة عن الانباء والتبليغ كما هو حال من ارسله الملك الى الرعايا لتبليغ احكامه والا ان الولي قد يبلغ
درجة النبي لان النبوة لا تكون بدون الولاية وعن بعض الاباحية ان الولي اذا بلغ الغاية
في المحبة وصفاء القلب وكمال الاخلاص سقط عنه الامر والنهي ولم يضره الذنب ولا يدخل النار بارتكاب
الكبيرة والكل فاسد باجماع المسلمين والاول خاصة بان النبي مع ماله من شرف الولاية معصوم عن
المعاصي مأمون عن سوء العاقبة بحكم النصوص القاطعة مشرف بالوحي ومشاهدة الملك مبعوث
لاصلاح حال العالم ونظام امر المعاش والمعاد الى غير ذلك من الكمالات والثاني بان النبوة تنبئ
عن البعثة والتبليغ من الحق الى الخلق فيها ملاحظة للجانبين وتتضمن قرب الولاية وشرفها الى الكمالة
فلا تقصر عن رتبة ولاية غير الانبياء لانها لا تكون الا بعد غاية الكمال لان علامة ذلك نيل مرتبة النبوة
نعم قد يقع تردد في ان نبوة النبي افضل ام ولايته بعد ملاحظة الاول لمكان النبوة من معنى الوساطة بين
الجانبين والقيام بمصالح الطرفين وكونه في غاية الكمال الخلوع في الدارين مع شرف [illegible]
الملك وشرفه قائل بان ولاية النبي من معنى القرب والاختصاص الذي يكون هو النبي في غاية
الكمال

قائل

بخلاف ولاية غير النبي وفي كلام بعض العرفاء ان ما قيل الولاية افضل من النبوة لا يصح مطلقا وليس من
الادب اطلاق القول به بل لابد من التقييد وهو ان ولاية النبي افضل من نبوته لان نبوة التشريع
متعلق بمصلحة الوقت والولاية لا تعلق لها بوقت دون وقت بل قيام سلطانها الى قيام الساعة بخلاف
النبوة فلانها مختومة بمحمد صلى الله عليه وسلم من حيث ظاهرها الذي هو الانباء وان كانت دائمة من حيث
باطنها الذي هو الولاية اعني التصرف في الخلق بالحق فان الاولياء من امة محمد عليه السلام حملة تصرف وكرامة
بهم يتصرف في الخلق بالحق الى قيام الساعة ولهذا كانت علماء امته بمنزلة المتابعة او ليس الولي الا مظهر
تصرف النبي ومنها بطلان القول بسقوط الامر والنهي لعموم الخطابات ولان اكمل الناس
في المحبة والاخلاص هم الانبياء سيما حبيب الله مع ان التكاليف في حقهم اتم واكمل حتى قال تعالى
ما وزره بل يترك الافضل نعم حكي عن بعض الاولياء انه استعفى الله عن التكاليف وسأله الاعفاء
من ظواهر العبادات فاجابه الى ذلك بسلب ما يسلبه العقل الذي هو مناط التكليف ومع ذلك
كان يعلو في الرتبة على ما كان ولا يخفى ان العارف لا يسأم من العبادة ولا يفتر عن الطاعة ولا يسأل
الهبوط من اوج الكمال الى حضيض النقصان والنزول من معارج الملكية الى منازل الحيوان بل ربما
يحصل له بكمال الانجذاب الى عالم القدس والاستغراق في ملاحظة جناب الحق بحيث يذهل عن هذا
العالم ويخلو بالكلية عن تمييز [illegible] لكونه في حكم غير المكلف كالنائم وذلك لتحرج عن مراعاة الاوامر
وملاحظة الجوانب فربما يسأل دوام تلك الحالة وعدم العود الى عالم الظاهر وهذا الوصول للحق
الذي ربما يرجح على بعض العقول والمنعمون في المجمول من العقلاء ولهذا ظهر فضل الانبياء
على الاولياء بانهم مع استغراقهم لم يخلوا باحوال الظاهر ولا يذهلون عن هذا الجانب
ساعة لان هويتهم القدسية من الكمال بحيث لا يشغلها شاغل عن ذلك الجناب ولهذا ينبغي عليهم احرى ان لا
من منهج الصواب **المبحث التاسع** السحر اظهار امر خارق للعادة من نفس شريرة خبيثة بمباشرة اعمال
مخصوصة يجري فيها التعلم والتعليم وبهذين الاعتبارين يفارق المعجزة والكرامة وبانه لا يكون بحسب
اقتراح المقترحين وبانه يختص ببعض الازمنة او الامكنة او الشرائط وبانه قد يتصدى لمعارضته ويبذل
الجهد في الاتيان بمثله وبان صاحبه ربما يعلن بالفسق ويتصف بالرجس في الظاهر والباطن والخزي في
الدنيا والآخرة الى غير ذلك من وجوه المفارقة وهو عند اهل الحق جائز عقلا ثابت سمعا وكذلك الاصابة
بالعين وقالت المعتزلة هو مجرد اراءة ما لا حقيقة له بمنزلة الشعبذة التي سببها خفة حركات اليد او اخفاء
وجه الحيلة فيه لنا على الجواز ما مر من الامكان في الامر نفسه وشمول قدرة الله تعالى فانه هو الخالق
وانما الساحر فاعل وكاسب وايضا اجماع الفقهاء وانما اختلفوا في الحكم وعلى الوقوع وجوه منها
قوله تعالى يعلمون الناس السحر وما انزل على الملكين ببابل هاروت وماروت الى قوله فيتعلمون منهما
ما يفرقون به بين المرء وزوجه وما هم بضارين به من احد الا باذن الله وفيه اشعار بانه ثابت حقيقة ليس
بمجرد اراءة وتمويه وبان المؤثر والخالق هو الله تعالى وحده ومنها سورة الفلق فقد اتفق جمهور المسلمين
على انها نزلت فيما كان من سحر لبيد بن اعصم اليهودي لرسول الله عليه السلام حتى مرض ثلث ليال ومنها
ما روي ان جارية سحرت عائشة رضي الله عنها وانه سحر ابن عمر حتى تكوعت يده فان قيل لو صح السحر
لاضرت السحرة بجميع الانبياء والصالحين ولحصلوا لانفسهم الملك العظيم وكيف يصح ان يسحر النبي
عليه السلام وقد قال الله تعالى والله يعصمك من الناس ولا يفلح الساحر حيث اتى وكانت الكفرة يعيبون النبي عليه
السلام

بانه مسحور مع القطع بانهم كاذبون عليه السلام الساحر يوصف في كل عصر وزمان وبكل قطر ومكان بما لا يعقله حكم كل
اوان ولا له يد في كل شان والنبي معصوم من ان يهلكه الناس او يوقع خللا في نبوته لا ان يوصل ضررا
او الما ببدنه ومراد الكفار بكونه مسحورا انه مجنون ازيل عقله بالسحر حيث ترك دينهم واما قوله تعالى
في قصة موسى عليه السلام يخيل اليه من سحرهم انها تسعى فيدل على انه لا حقيقة للسحر وانما هو تخييل وتمويه قلنا
يجوز ان يكون سحرهم هو ايقاع ذلك التخييل وقد تحقق ولو سلم فكونه اثره في تلك الصورة هو التخييل
لا يدل على انه لا حقيقة له اصلا واما الاصابة بالعين وهو ان يكون لبعض النفوس خاصية انها اذا
استحسنت شيئا لحقته الآفة فثبوتها يكاد يجري مجرى المشاهدات التي لا تفتقر الى حجة وقد قال النبي عليه السلم
العين حق وقال العين تدخل الرجل القبر والجمل القدر وذهب كثير من المفسرين الى ان قوله تعالى
وان يكاد الذين كفروا ليزلقونك بابصارهم الآية نزل في ذلك وقالوا كان العين في بني اسد وكان
الرجل منهم يتجوع ثلاثة ايام فلا يمر به شيء يقول فيه لم ار كاليوم الا عانه فالتمس الكفار بعض من كانت له
هذه الصفة ان يقول في رسول الله عليه السلم ذلك فعصمه الله تعالى واعترض الجبائي بان القوم ما كانوا
ينظرون الى النبي عليه السلم نظر استحسان بل مقت وبغض والجواب انهم يستحسنون منه الفصاحة
وكثرة الصفات وان كانوا يبغضونه من حيث الدين ثم للقائلين بالسحر والعين اختلاف في جواز الاستعانة
بالرقى والعوذ وفي جواز تعليق التمائم وفي جواز النفث والمسح ولكل من الطرفين اخبار وآثار والجواز
هو الارجح والمسألة بالفقهيات اشبه والله اعلم

الفصل الثاني في المعاد

هو مصدر او مكان وحقيقة العود توجه الشيء الى ما كان عليه والمراد هاهنا الرجوع الى الوجود بعد
الفناء او رجوع اجزاء البدن الى الاجتماع بعد التفرق والى الحيوة بعد الموت والارواح الى
الابدان بعد المفارقة واما المعاد الروحاني المحض على ما يراه الفلاسفة فمعناه رجوع الارواح
الى ما كانت عليه من التجرد عن علاقة البدن واستعمال الآلات او التبري عما ابتليت به من الظلمات

المبحث الاول كثير من مباحث المتكلمين في الطبيعيات اجنبية عن العلم بالمعاد الا انه يعلم عند
تحقيق المقاصد الاصلية انها تنبني على امور لا بد في المعاد منها او وقع التشنيع عليهم بها وذلك كاعادة المعدوم
وحدوث الجزء والخلاء وصحة الفناء على العالم وجواز الخرق على الافلاك وعدم اشتراط الحيوة
بالبنية وعدم لزوم حاسة للقوى الجسمانية ونحو ذلك من اثبات الحشر والجزاء وعذاب القبر والخلود
في الجنة والنار وغير ذلك على اختلاف الآراء واما المشهور فبحث اعادة المعدوم حاصله الى هاهنا
لما فيها من زيادة الاختصاص بامر المعاد حيث لا يعتقد الا بها الا في اثبات المعاد بطريق الوجود بعد
الفناء واتفق جمهور المتكلمين على جوازها والحكماء على امتناعها واما المعتزلة فقد ذهب غير ابي الحسين
فجوزوا اعادة الجواهر لكن بناء على بقاء ذواتها في العدم حتى لو ثبت انتفاؤها لم يجوزوا اعادتها واختلفوا
في الاعراض فقال بعضهم بامتناع اعادتها مطلقا لان المعاد انما يعاد بمعنى فيلزم قيام المعنى بالمعنى والى
هذا ذهب بعض [illegible] وقال الاكثرون منهم بامتناع اعادة الاعراض التي لا تبقى كالاصوات
والارادات لاختصاصها عندهم بالاوقات وقسموا الباقية الى ما يكون مقدورا للعبد وحكموا بانه لا
يجوز اعادتها لا للعبد ولا للرب والى ما لا يكون مقدورا للعبد وجوزوا اعادتها للرب تعالى احتج القائلون
بالامتناع بوجوه والامتناع هو الامكان على ما قالت الحكماء ان كل ما قرع سمعك من الغرائب
فذره في بقعة الامكان ما لم يذدك عنه قائم البرهان عمدتها دعوى امتناع اعادة المعدوم فعلى الدليل

وايضا ان المعاد مثل المبتدأ بل عينه لان الكلام في اعادة المعدوم بعينه ويستحيل كون الشيء مثلا لنفسه
ممتنعا وقت للقطع بانه لا اثر للاوقات فيما هو بالذات وعلى تقدير التسليم فلا يقال ان العود
وهو الوجود ثانيا اخص من مطلق الوجود ولا يلزم من امكان الاعم امكان الاخص وقريب من هذا ما
يقال ان المعدوم الممكن قابل للوجود ضرورة فيستحيل الانقلاب فالوجود الاول ان اقتضى زيادة
استعداد لقبول الوجود على ما هو شان سائر القوابل بناء على اكتساب ملكة الاتصاف بالفعل
بعد صار قابلية الوجود ثانيا اقرب واعادته على الفاعل اهون ويشبه ان يكون هذا هو الحق والمراد
بقوله تعالى وهو الذي يبدأ الخلق ثم يعيده وهو اهون عليه وان لم تفد زيادة الاستعداد فمعلوم بالضرورة
انه لا ينقص عما هو عليه بالذات من قابلية الوجود في جميع الاوقات هذا ولكن الاوفق ان يحمل الاعادة
التي جعلت اهون على اعادة الاجزاء وما بقيت من المواد الى ما كانت عليه من الصور والهيئات على ما يشير
اليه قوله تعالى قل يحييها الذي انشأها اول مرة لا على اعادة المعدوم لانه لم يبق هناك القابل والمستعد
فضلا عن الاستعداد القابل وحاصل الكلام [illegible] كون الاعادة اهون على الله تعالى وجوازه حقيقة لا
تتفاوت المقدورات بالنسبة اليه تعالى بل الكلام في ان الفعل اهون تارة يكون من جهة الفاعل بزيادة شرائط
الفاعلية وتارة من جهة القابل بزيادة استعدادات القبول وهذا هو المراد هاهنا واما من جهة قدرة الفاعل
فالكل على السواء لا تفاوت غاية ما ذكرتم ان المعدوم ممكن الوجود في الزمان الثاني بالنظر الى مجرد
ذاته وهذا لا ينافي امتناعه بواسطة امر لازم له كامتناع الحكم عليه والاشارة اليه على ان الكلام ليس في
الوجود بل في اعادته التي هي الايجاد ثانيا للذات التي بعينه وامكان الوجود لا يستلزم امكانها بل انما يلزم
لو امتنع المعدوم لامر لازم له لامتنع وجوده اولا لانا نقول لو امتنع لذاته اذ امكان الوجود مسلم لامكان الايجاد
سيما بالنظر الى هذه الواحدة على ان المراد بالاعادة هاهنا كونه معادا وهو معنى الوجود ثانيا **قوله**
والمنكرون منهم من ادعى الضرورة وقال الحكم بان الموجود ثانيا ليس بعينه هو الموجود اولا ضروري لا يتردد
فيه العقل عند الخلوص عن شوائب التقليد والتعصب واستحسنه الامام في المباحث حيث قال ونعم ما قال
الشيخ [illegible] كل من رجع الى فطرته السليمة ورفض عن نفسه الميل والعصبية شهد عقله الصريح بان اعادة
المعدوم ممتنع ورد بالمنع كيف وقد قال بجوازه كثير من العقلاء وقام البرهان عليه ومنهم من تمسك بوجوه ١
لو اعيد المعدوم بعينه لزم تخلل العدم بين الشيء ونفسه واللازم باطل بالضرورة ورد بمنع [illegible]
بان معناه عند التحقيق تخلل العدم بين زماني وجوده بعينه واتصاف [illegible] الشيء [illegible]
واللاحق [illegible] لا ينافي الاعادة بالشخص ويكفي لصحته تخلل العدم تخلل الوجود بين العدم السابق
واللاحق وجعل صاحب المواقف هذا الوجه بناء على دعوى الضرورة وهو مخالف لكلام القوم والتحقيق
بان ضرورية مقدمة الدليل لا توجب ضرورية المدعى ٢ لو جاز اعادة المعدوم بعينه اي بجميع مشخصاته لجاز
اعادة وقته الاول لانه من جملتها ضرورة ان الموجود يتقيد كونه في هذا الوقت غير الموجود يتقيد كونه في وقت آخر
ولان الوقت ايضا معدوم يجوز اعادته لعدم التمايز او بطريق الالزام على من يقول بجواز اعادة الكل لكن اللازم
باطل لافضائه الى كون الشيء مبتدأ من حيث انه معاد اذ لا معنى للمبتدأ الا الموجود في وقته الاول ومن ههنا
يجيء هذا المحال من حيث صدق [illegible] زمان واحد [illegible] مبتدأ ومعاد [illegible]
لزوم كونه مبتدأ من جهة كونه معادا [illegible] لكونه معادا لانه الموجود في الوقت الثاني وهذا قد وجد في الوقت
الاول [illegible] والمعاد حيث لم يكن معادا الا من حيث كونه مبتدأ ولا اعتبار بينهما

الى م

بحسب العقل ضروري ولا يعقل هذا الوجه بلفظ او جوهر بحسب ما يلزم من العبادات والحساب اما الاول فلكون من الوقت
المحسوسات بانا قاطعون بان هذا الكتاب هو بعينه الذي كان بالامس حتى ان من زعم خلاف ذلك نسب
الى السفسطة ونفي الاعتقادات والاحكامات الثابتة في الوجود المتحققة بحسب الخارج ولو سلم فلا نم ان ما يوجد
في الوقت يكون مبتدأ البتة وانما يلزم لو لم يكن الوقت نفسه معادا او لم يكن مسبوقا بحدوث آخر وهذا ما قال
ان المبتدأ هو الواقع اولا لا الواقع في الزمان الاول والمعاد هو الواقع ثانيا لا الواقع في الزمان الثاني
وبهذا امكن ان يدفع ما يقال لو اعيد الزمان بعينه لزم التسلسل لانه لا مغايرة بين المبتدأ والمعاد بالماهية
ولا بالوجود ولا بشيء من العوارض والا لم يكن اعادة بعينه بل بالقبلية والبعدية بان يكون هذا في زمان سابق
وذاك في زمان لاحق فيكون للزمان زمان ثم ننقل الكلام الى اعادته بعد العدم ويتسلسل ٣ لو جاز ان يعاد المعدوم
بعينه لجاز ان يوجد ابتداء ما يماثله في الماهية وجميع العوارض المشخصة لان حكم الامثال واحد ولان التقدير
ان وجود فرد بهذه الصفات من جملة الممكنات واللازم باطل لعدم التميز حينئذ بين المعاد لان المعاد ما كان
في الماهية وجميع العوارض ورد بان عدم التميز في نفس الامر غير لازم كيف ولو تميز لم يكونا مثلين
وعند العقل غير مسلم الاستحالة او ربما يلتبس على العقل ما هو متميز في نفس الامر ولا يخاصيه لو صح
هذا الدليل لجار في موضع تخصيص مثل ما يلزم ابتداء بعين ما ذكرتم ويلزم عدم التميز وحاصله انه لا تعلق لهذا
باعادة المعدوم ٤ ان المعدوم ممتنع الاشارة اليه والحكم عليه لانه نفي صرف فيمتنع الحكم عليه بصحة العود لان الحكم
بثبوت شيء لشيء بعض تميزه وثبوته في الجملة والجواب عند المعتزلة القائلين بثبوت المعدوم وتمايزه ظاهر وعندنا
ان التميز والثبوت عند العقل كاف في صحة الحكم والاحتياج الى الثبوت العيني انما هو عند ثبوت الصفة له في الخارج
وما يقال ان المعدوم لا يكون موضوعا لقضية حقيقية ولا خارجية فلا يفيد الا صحة العود في الذهن ليس بشيء لانا
لا نقصد بالقضية الحقيقية ما يصدق عليه الوصف العنواني في الخارج يصدق عليه المحمول والمعنى ههنا ان ما
يصدق عليه انه معدوم في الخارج يصدق عليه انه يوجد في الخارج ولو سلم فالذهني معناه ان الموضوع الماخوذ في
الذهن محكوم عليه بالمحمول فالمعنى ههنا ان المعنى الذهني المعدوم في الخارج يصح ان يعاد ويوجد في الخارج
وبالجملة فهذا كما يقال المعدوم الممكن يجوز ان يوجد ويستحيل ان يعلم الى غير ذلك من الحكم على ما ليس بموجود
في الخارج حال الحكم وقد يجاب عن جميع الوجوه بانا نعني بالاعادة ان يوجد ذلك الشيء الذي فني بجميع اجزائه
وعوارضه بحيث يقطع كل من يراه بانه هو ذلك الشيء كما يقال اعاد كلامه اي تكلم بمثله [illegible] ولا
نقول هذا معادا او في زمان وذاك مبتدأ في زمان آخر ولا [illegible] ان هذا نفس الاول او مثله وهذا
القدر كاف في اثبات الحشر ولا يبطل شيء من الوجوه **قال المبحث الثاني** زعمت الفلاسفة الطبيعيون الذين
لا يعتد بهم في الملل ولا في الفلسفة انه لا معاد للانسان اصلا زعما منهم انه هذا الهيكل المخصوص مع ما له من المزاج و
القوى والاعراض وان ذلك يفنى بالموت وزوال الحيوة ولا يبقى الا المواد العنصرية المتفرقة وانه لا اعادة
للمعدوم وفي هذا تكذيب للعقل على ما رآه المحققون من اهل الفلسفة وللشرع على ما تقرره المحققون من
اهل الملل وتوقف جالينوس في امر المعاد لتردده في ان النفس هو المزاج فيفنى بالموت فلا يعاد ام جوهر باق
بعد الموت فيكون له المعاد واتفق المحققون من الفلاسفة والمليين على حقيقة المعاد واختلفوا في كيفيته فذهب
جمهور المسلمين الى انه جسماني فقط لان الروح عندهم جسم سار في البدن سريان النار في الفحم والماء في الورد
وذهبت الفلاسفة الى انه روحاني فقط لان البدن ينعدم بصوره واعراضه فلا يعاد والنفس جوهر مجرد باق
لا سبيل اليه للفناء فيعود الى عالم المجردات بقطع التعلقات وذهب كثير من علماء الاسلام كالامام الغزالي

والكعبي والحليمي والراغب والقاضي ابي زيد الدبوسي الى القول بالمعاد الروحاني والجسماني جميعا ذهابا الى ان النفس
جوهر مجرد يعود الى البدن وهذا راي كثير من الصوفية والشيعة والكرامية وبه يقول جمهور النصارى والتناسخية
قال الامام الرازي الا ان الفرق ان المسلمين يقولون بحدوث الارواح وردها الى الابدان لا في هذا العالم
بل في الآخرة والتناسخية بقدمها وردها اليها في هذا العالم وينكرون الآخرة والجنة والنار وانما نبهنا على
هذا الفرق لانه نقل على الطباع العامية ان هذا المذهب يجب ان يكون كفرا وضلالا لكونه مما ذهب اليه
التناسخية والنصارى ولا يعلمون ان التناسخية انما يكفرون لانكارهم القيامة والجنة والنار والنصارى
لقولهم بالتثليث واما القول بالنفوس المجردة فلا يرفع اصلا من اصول الدين بل ربما يؤيده ويبين
الطريق الى اثبات المعاد بحيث لا يقدح فيه شبه المنكرين كذا في نهاية العقول وقد بالغ الامام الغزالي
في تحقيق المعاد الروحاني وبيان انواع الثواب والعقاب بالنسبة الى الروح حتى سبق الى كثير من الاوهام ووقع
في السنة بعض العوام انه ينكر حشر الاجساد افتراء عليه كيف وقد صرح به في مواضع من كتاب الاحياء وغيره
وذهب الى ان انكاره كفر وانما لم يشرحه في كتبه كثير شرح لما قال انه ظاهر لا يحتاج الى زيادة بيان نعم ربما يميل كلامه
وكلام كثير من القائلين بالمعادين الى ان معنى ذلك ان يخلق الله تعالى من الاجزاء المتفرقة لذلك البدن بدنا فيعيد
اليه نفسه المجردة الباقية بعد خراب البدن ولا يضر كونه غير البدن الاول بحسب الشخص ولا امتناع
اعادة المعدوم بعينه وما شهد به النصوص من كون اهل الجنة جردا مردا وكون ضرس الكافر مثل جبل
احد يعضد ذلك وكذا قوله تعالى كلما نضجت جلودهم بدلناهم جلودا غيرها ولا يبعد ان يكون قوله تعالى اوليس
الذي خلق السموات والارض بقادر على ان يخلق مثلهم اشارة الى هذا **قال** وفيها يدرك المثاب
والمعاقب باللذات والآلام الجسمانية غير من عمل الطاعة وارتكب المعصية **قلنا** العبرة في ذلك بالادراك
وانما هو للروح ولو بواسطة الآلات وهو باق بعينه وكذا الاجزاء الاصلية من البدن ولهذا يقال للشخص
من الصبي الى الشيخ انه هو بعينه وان تبدلت الصور والهيئات بل كثير من الاعضاء والآلات ولا
يقال لمن جنى في الشباب فعوقب في المشيب انها عقوبة لغير الجاني لنا المعتمد في اثبات حشر الاجساد
دليل السمع والمفصح عنه غاية الافصاح بلا احتمال لانه من الاسلام ومن الكتب القرآن ومن الانبياء محمد عليه السلام
والمعتزلة يدعون ثبوته من وجوه بدليل العقل وتقريره انه يجب على الله تعالى ثواب المطيعين وعقاب العاصين
واعواض المستحقين ولا يتأتى ذلك الا باعادتهم باعيانهم فيجب لان ما لا يتأتى الواجب الا به واجب وربما
يتمسكون بهذا في وجوب الاعادة على تقدير الفناء وبناؤه على اصلهم الفاسد في الوجوب على الله تعالى وفي
كون ترك الجزاء ظلما لا يصح صدوره عن الله تعالى مع امكان المناقشة في ان الواجب لا يتم الا به وانه لا يكفي
المعاد الروحاني وقد يدفعون ذلك بان المطيع والعاصي هو جملة البدن او الاجزاء الاصلية لا الروح وحده
فلا يصل الجزاء الى المستحق الا باعادتهما **والجواب** انه ان اعتبر الامر بحسب الحقيقة فالمستحق هو الروح
لان مبنى الطاعة والعصيان على الادراكات والارادات والافعال والحركات وهو المبدأ للكل
وان اعتبر بحسب الظاهر يلزم ان يعاد جميع الاجزاء الكائنة من اول التكليف الى الممات ولا يقولون بذلك
فالاولى التمسك بدليل السمع وتقريره ان الحشر والاعادة امر ممكن اخبر به الصادق فيكون واقعا **اما**
الامكان فلان الكلام فيما عدم بعد الوجود او تفرق بعد الاجتماع ومات بعد الحيوة فيكون قابلا لذلك
والفاعل هو الله القادر على كل الممكنات العالم بجميع الكليات والجزئيات **واما** الاخبار فلما تواتر
من الانبياء سيما نبينا محمد عليه السلام انهم كانوا يقولون بذلك وبما ورد في القرآن من نصوص لا تحتمل اكثرها التأويل

مثل قوله تعالى قال من يحيي العظام وهي رميم قل يحييها الذي انشأها اول مرة فاذا هم من الاجداث الى ربهم ينسلون
فسيقولون من يعيدنا قل الذي فطركم اول مرة ايحسب الانسان ان لن نجمع عظامه بلى قادرين على ان نسوي
بنانه وقالوا لجلودهم لم شهدتم علينا قالوا انطقنا الله الذي انطق كل شيء كلما نضجت جلودهم بدلناهم
جلودا غيرها يوم تشقق الارض عنهم سراعا ذلك حشر علينا يسير افلا يعلم اذا بعثر ما في القبور الى غير ذلك
من الآيات وفي الاحاديث ايضا كثيرة وبالجملة فاثبات الحشر من ضروريات الدين وانكاره كفر يقينا قلنا
الآيات المشعرة بالمعاد الجسماني ليست اكثر واظهر من الآيات المشعرة بالتشبيه والجبر والقدر ونحو ذلك وقد وجب
تاويلها قطعا فلنصرف هذه ايضا الى بيان المعاد الروحاني واحوال سعادة النفوس وشقاوتها بعد
مفارقة الابدان على وجه يفهمه العوام فان الانبياء مبعوثون الى كافة الخلائق لارشادهم الى سبيل
الحق وتكميل نفوسهم بحسب القوة النظرية والعملية وتبقية النظام المفضي الى صلاح الكل وذلك بالترغيب
والترهيب بالوعد والوعيد والبشارة بما يعتقدونه لذة وكمالا والانذار عما يعتقدونه الما ونقصانا و
اكثرهم عوام تقصر عقولهم عن فهم الكمالات الحقيقية واللذات العقلية وتقتصر على ما الفوه من اللذات
والآلام الحسية وعرفوه من الكمالات والنقصانات البدنية فوجب ان يخاطبهم الانبياء بما هو مثال للمعاد
الحقيقي ترغيبا وترهيبا للعوام وتتميما لامر النظام وهذا ما قال ابو نصر الفارابي ان الكلام مثل وخيالات
للفلسفة قلنا انما يحمل على التاويل عند تعذر الظاهر ولا تعذر ههنا سيما على القول بكون البدن
المعاد مثل الاول لا عينه على ان كثيرا من حمل كلام الانبياء وبعض الكلمات على الاشارة الى حال المعاد
النفس والرجاء لمصلحة العامة نسبة الانبياء الى الكذب فيما يتعلق بالتبليغ والقصد الى تضليل اكثر الخلائق
والتعصب طول العمر لترويج الباطل واخفاء الحق لانهم لا يفهمون الا هذه الظواهر التي لا حقيقة لها
نعم لو قيل ان الظواهر مع ارادة ما يناسب من الكلام وهو بيان حسن الامر مثل المعاد الروحاني واللذات
والآلام العقلية وكذا اكثر ظواهر القرآن على ما ذكره المحققون من علماء الاسلام لكان حقا لا ريب فيه
احتج المنكرون بوجوه ١ ان المعاد الجسماني موقوف على اعادة المعدوم ولا اعتداد بمن منعه
وقد بان استحالتها وجه التوقف اما على تقدير كونها بالايجاد بعد الفناء فظ واما على تقدير كونها جمعا و
احياء بعد التفرق والموت فللقطع بفناء التأليف والمزاج والحيوة وكثير من الاعراض والهيئات والجواب
منع امتناع الاعادة وقد تكلمنا على ادلته وكون المراد اعادة الاجزاء التي كانت على مثل التأليف والحيوة
ونحو ذلك ولا يضرنا كون المعاد مثل المبتدا لا عينه ٢ لو اكل انسان انسانا وصار غذاء له جزءا من بدنه فالاجزاء
المأكولة اما ان يعاد في بدن الآكل او في بدن المأكول واياما كان لا يكون احدهما بعينه معادا بتمامه على
انه لا اولوية لجعلها جزءا من بدن احدهما دون الآخر ولا سبيل الى جعلها جزءا من كل منهما وايضا اذا كان
الآكل كافرا والمأكول مؤمنا يلزم تنعم الاجزاء العاصية او تعذيب الاجزاء المطيعة والجواب انا نعني بالحشر اعادة
الاجزاء الاصلية الباقية من اول العمر الى آخره لا الحاصلة بالتغذية فالمعاد من كل من الآكل والمأكول اجزاؤه
الاصلية الحاصلة في اول الفطرة من غير لزوم فساد فان قيل يجوز ان يصير تلك الاجزاء الغذائية الاصلية
في المأكول الفضل من الآكل نطفة واجزاء اصلية لبدن آخر ويعود المحذور قلنا الفساد انما هو في وقوع
ذلك لا في امكانه فلعل الله تعالى يحفظها من ان يصير جزءا لبدن آخر فضلا عن ان يصير جزءا اصليا وقد ذهب المعتزلة
انه يجب على الحكيم حفظها من ذلك ليتمكن من ايصال الجزاء الى مستحقه ونحن نقول لعله يحفظها عن التفرق فلا يحتاج
الا اعادة الجمع والتأليف بل انما يعاد الى الحيوة والشعور والهيات فان قيل الآيات الواردة في باب الحشر

العاصية

من مثل من يحيي العظام وهي رميم ءاذا متنا وكنا ترابا اذا مزقتم كل ممزق انكم لفي خلق جديد يشعر بان مشارع المحق
والمبطل بو معوارح الاثبات والنفي من اعادة الاجزاء باسرها الى الحيوة لا الاصلية وحدها ولا اعادة
المعدوم بعينه قلنا وفي الآيات ما هو مسوق لبعض الاعادة مثل وهو الذي يبدأ الخلق ثم يعيده
فسيقولون من يعيدنا قل الذي فطركم اول مرة وكان المنكرين استبعدوا احياء ما كانوا اشاهدوه
من الرميم والتراب فازيل استبعادهم بتذكير ابتداء الفطرة والتنبيه على كمال العلم والقدرة واما
بحث اعادة المعدوم والاجزاء الاصلية فلعلها لم تخطر ببالهم ٣ ان الاعادة لا لغرض عبث لا يليق بالحكيم
والغرض عائد الى الله تعالى نقص يجب تنزيهه عنه والغرض عائد الى العبد ايضا باطل لانه اما ايصال الم وهو لا يليق
بالحكيم واما ايصال لذة ولا لذة في الوجود الا يسيما في عالم الحس وكل ما يتخيل لذة فانما هو خلاص عن الم ولا الم
في العدم او الموت ليكون الخلاص عنه لذة مقصودة بالاعادة بل انما يتصور ذلك بان يوصل اليه الم ثم
يخلصه عنه فيكون الاعادة لايصال الم يعقبه خلاص وهو غير لائق بالحكمة والجواب منع لزوم الغرض
وقبح الخلو عنه في فعل الله تعالى ثم منع انحصار الغرض في ايصال اللذة والالم اذ يجوز ان يكون نفس ايصال
الجزاء الى مستحقه غرضا ثم منع كون اللذة دفعا للالم كيف واللذة والالم من الوجدانيات التي لا تشكل على
العاقل في كيفيتهما وقد سبق تحقيق ذلك ثم منع كون اللذات الاخروية على حسب الدنيوية بحسب الحقيقة ليلزم
كونها دفعا للالم وخلاصا عنه قوله تنبيه القائلون بالمعاد الروحاني فقط او به وبالجسماني جميعا هم
الذين يقولون بان النفوس الناطقة مجردة باقية لا تفنى بخراب البدن كما سبق من الدلائل ويشهد بذلك كثير
من الكتاب والسنة فلا حاجة للاولين الى زيادة بيان في اثبات المعاد لانه عبارة عن عود النفس الى ما كانت عليه
من التجرد او التبري من ظلمات التعلق وبقائها ملتذة بالكمال او متالمة بالنقصان واما الآخرين فعلى ما
هو الاجماع لان القول باحياء البدن مع تعلق نفس اخرى به مذهب التناسخ وبقاء النفس معطلة او متعلقة
ببدن آخر غير معقول عند العقل والمنقول في احاديث كيف ونفسها منكسة لذلك المزاج الغير ولم تفارقه الا
لانتفاء قابليته لتصرفها بالحس عارضت القابلية المتعلقة لا الى امر وقد قال الله تعالى فلا تعلم نفس ما اخفي
لهم من قرة اعين للذين احسنوا الحسنى وزيادة ورضوان من الله اكبر اشارة الى المعاد الروحاني وكذا الاحاديث
الواردة في حال ارواح المؤمنين وخصوصا الصديقين والشهداء والصالحين وانها في حواصل طيور خضر
وفي قناديل من نور معلقة تحت العرش وان كانت ظواهرها مشعرة بان الارواح من قبيل الاجسام على
ما قال امام الحرمين ان الاظهر عندنا ان الروح اجسام لطيفة مشابكة للاجسام المحسوسة اجرى الله تعالى
العادة باستمرار حيوة الاجساد ما استمرت مشابكتها لها فاذا فارقتها يعقب الموت الحيوة في استمرار العادة
ثم الروح يعرج به ويرفع في حواصل طيور خضر في الجنة ويهبط به الى سجين من الاشقياء كما وردت به الآثار والحيوة
عرض يحيى به الجوهر والروح بالحيوة تحيى بالحيوة ايضا ان قامت به الحيوة فهذا قوله في الروح كلامي الارشاد
قوله المبحث الثالث قد سبق في مباحث الجسم اشارة الى ان الاجسام باقية غير ازلية على ما يراه العظام وقابلة
للفناء غير واجبة البقاء على ما يراه الفلاسفة قولا بانها ابدية غير ازلية ولو وقعت ومنها وقع الفناء
واختلف القائلون بها في ان الفناء باعدام يعدمها او بحدوث ضد او بانتفاء شرط اما الاول فذهب
القاضي وبعض المعتزلة الى ان الله تعالى يعدم العالم بلا واسطة فيصير معدوما كما اوجده كذلك فصار
موجودا وذهب ابو الهذيل الى انه تعالى يقول له افن فيفنى كما قال له كن فكان واما الثاني فذهب ابن
الاخشيذ الى ان الفناء وان لم يكن متحيزا لكنه يكون حاصلا في جهة معينة فاذا احدثه الله تعالى فيها

ازلية ابدية والى ... وعند الكرامية ... بانها

جمهور المعتزلة الى ان فناء الجوهر يكون بضد هو الفناء ثم اختلفوا فذهب

عدمت الجواهر بأسرها أو بعضها ذهب أبو هاشم إلى أن الله تعالى يحدث في كل جوهر فناء ثم ذلك الفناء يقتضي عدم الجوهر في
الزمان الثاني وذهب أبو علي وأتباعه إلى أنه يخلق بعدد كل جوهر فناء لا في محل فيفنى الجواهر وقال أبو هاشم
وأتباعه يخلق فناء واحدا لا في محل فيفنى به الجواهر بأسرها وأما الثالث وهو أن فناء الجوهر بانقطاع
شرط وجوده فذهب بشر أن ذلك الشرط بقاء يخلقه الله تعالى لا في محل فإذا لم يخلقه عدم الجوهر وذهب
الأكثرون من أصحابنا والكعبي من المعتزلة إلى أنه بقاء [illegible] قائم به يخلقه الله تعالى حالا فحالا فإذا لم يخلقه الله
تعالى فيه انتفى الجوهر وقال إمام الحرمين إنها الأعراض التي يجب اتصاف الجسم بها فإذا لم يخلقها الله فيه
فني وقال القاضي في أحد قوليه هو الأكوان التي يخلقها الله في الجسم حالا فحالا فمتى لم يخلقها فيه انعدم
وقال النظام إنه ليس باقيا بل يخلق حالا فحالا فمتى لم يخلق فني وأكثر هذه الأقاويل من قبيل الأباطيل
سيما القول بكون الفناء أمرا محققا في الخارج ضد البقاء قائما بنفسه أو بالجوهر وكون البقاء موجودا
لا في محل ولعل وجه البطلان يغني عن البيان **في المبحث الرابع** بعد أن العالم يصح الفناء
ويمكن حشر الأجساد اختلفوا في أن ذلك بالإيجاد بعد الفناء أو بالجمع بعد تفرق الأجزاء والحق التوقف
وهو اختيار إمام الحرمين حيث قال يجوز عقلا أن تعدم الجواهر ثم تعاد وأن تبقى وتزول أعراضها المعهودة
ثم تعاد بنيتها ولم يدل قاطع سمعي على تعيين أحدهما فلا معنى لتعيين أجسام العباد على صفة أجسام التراب
ثم تعاد تركيبها إلى ما عهد ولا تحيل أن تعدم منها شيء ثم تعاد والله أعلم احتج الأولون بوجوه ١ الإجماع على ذلك
قبل ظهور المخالفين كبعض المتأخرين من المعتزلة وأهل السنة ورد بالمنع كيف وقد اختلف المعتزلة في أنه
على إطلاقه ثم كان من العلماء مجمعين على بقاء الجوهر فناء المطلق بمعنى هلاك الأشياء وموت الأحياء وتفرق
الأجزاء لا بمعنى انعدام الجواهر بالكلية لأن الظاهر أنهم لم يكونوا يخوضون في هذه التدقيقات ٢ قوله تعالى
هو الأول والآخر في الوجود ولا يتصور ذلك إلا بانعدام ما سواه وليس بعد القيامة وفاقا فيكون قبلها
وأجيب بأنه يجوز أن يكون المعنى هو مبدأ كل موجود وغاية كل مقصود أو هو المتوحد في الألوهية أو في
صفات الكمال كما إذا قيل لك [illegible] الأول والآخر وتريد أنه لا زائد سواه
أو هو الأول والآخر بالنسبة إلى الكل حتى يصح أنه يبقى بعد موت جميع الأحياء أو هو الأول خلقا والآخر رزقا
كما قال خلقكم ثم رزقكم وبالجملة فليس المراد أنه آخر كل شيء بحسب الزمان للاتفاق على أبدية الجنة ومن فيها ٣
قوله تعالى كل شيء هالك إلا وجهه فإن المراد به الانعدام لا الخروج عن كونه منتفعا به لأن الشيء بعد الموت
يبقى ويطلق على الصانع وذلك من أعظم المنافع وأجيب بأن المعنى أنه هالك في حد ذاته لكونه ممكنا لا يستحق الوجود
إلا بالنظر إلى العلة أو المراد بالهلاك الخروج عن الانتفاع المقصود اللائق بحاله كما يقال هلك الطعام إذا لم يبق
صالحا للأكل وإن صلح لمنفعة أخرى ومعلوم أن ليس مقصود البارئ تعالى من كل جوهر الدلالة عليه وإن صلح لذلك
كما أن من كتب كتابا ليس مقصوده بكل كلمة الدلالة على الكاتب أو المراد الموت كما في قوله إن امرؤ هلك
وقيل معناه كل عمل لم يقصد به وجه الله فهو هالك أي غير مثاب عليه ٤ قوله تعالى وهو الذي يبدأ الخلق ثم
يعيده كما بدأنا أول خلق نعيده كما بدأكم تعودون والبدء من العدم فكذا العود وأيضا إعادة الخلق بعد
ابتدائه لا يتصور بدون تخلل العدم وأجيب بأنا لا نسلم أن المراد بابتداء الخلق الإيجاد والإخراج عن العدم بل
الجمع والتركيب على ما يشعر به قوله تعالى وبدأ خلق الإنسان من طين وأنه الذي يوصف بكونه مرئيا كما في قوله تعالى
أولم يروا كيف يبدئ الله الخلق أولم يسيروا في الأرض فانظروا كيف بدأ الخلق وأما القول بأن الخلق
حقيقة في التركيب فيحتمل قوله تعالى خلقكم من تراب أي ركبكم وتخلقون إفكا أي تركبونه فلا يكون [illegible] الإيجاد

دفعا للاشتراك فضعيف لاتفاق أهل اللغة على أنه إخبار واحد [illegible] سواء كان عن مادة كما في خلقكم
من تراب أو بدونه كما في خلق الله تعالى العالم ٥ قوله تعالى كل من عليها فان والفناء هو العدم والجواب
بالمنع بل هو خروج الشيء عن الصفة التي ينتفع به عندها كما يقال فني زاد القوم وفني الطعام والشراب ولهذا
يستعمل في الموت مثل أفناهم الحرب ويدل عليه تخصيص الآية بمن على وجه الأرض من الأحياء ثم [illegible] قال
الإمام الرازي ولو سلم كون الهلاك والفناء بمعنى العدم فلا بد في الآيتين من التأويل إذ لو حملنا على ظاهرهما
لزم كون الكل هالكا فانيا في الحال وليس كذلك وليس التأويل بكونه آيلا إلى العدم على ما ذكرتم أولى
من التأويل بكونه قابلا له وبهذا أيضا إشارة إلى ما اتفق عليه أئمة العربية من كون اسم الفاعل ونحوه مجازا
في الاستقبال وأنه لا بد من الاتصاف بالمعنى المشتق منه وأما الخلاف في أنه هل يشترط بقاء ذلك المعنى وقد توهم
صاحب التلخيص أنه كالمضارع مشترك بين الحال والاستقبال فاعترض على من حمله على الاستقبال [illegible]
وصرفا عن الظاهر **قوله** احتج الآخرون وهم القائلون بأن حشر الأجساد إنما هو بالجمع بعد التفريق
لا بالإيجاد بعد الإعدام بوجوه ١ أنه لو عدمت الأجساد لما كان الجزاء واصلا إلى مستحقه واللازم باطل
سمعا وعقلا أما سمعا فللنصوص الدالة على أن الله تعالى لا يضيع أجر من أحسن عملا وأما عقلا فعند المعتزلة لما سبق
من وجوب ثواب المطيع وعقاب العاصي فلأن اللزوم أن المعاد لا يكون هو المبتدأ بل مثله لامتناع إعادة
المعدوم بعينه ورد بالمنع وقد مر بيان ضعف أدلته ولو سلم فلا نعلم على تقدير بقاء الروح أو
الأجزاء الأصلية وإعدام البواقي ثم إيجادها وإن لم يكن الآخر هو الأول بعينه بل مغايرا له من حيث الابتداء
والإعادة أو باعتبار آخر ولا نسلم أن العبرة في الاستحقاق هو الروح على ما مر وقد تقرر بأنها لو عدمت
لما علم اتصال الجزاء إلى المستحق لأنه لا يعلم أن ذلك المحشور هو الأول بعينه أم مثل له خلق على صفته
أما على تقدير الفناء بالكلية فظ وأما على تقدير بقاء الروح أو الأجزاء الأصلية فلانعدام التركيب والهيئات
والصفات التي بها يمتاز المثلان سيما على قول من يجعل الروح أيضا من قبيل الأجسام واللازم ضعيف
لأن الأدلة قائمة على وصول الجزاء إلى المستحق لا محالة فلعل الله تعالى يحفظ الروح والأجزاء الأصلية
عن التفرق والانحلال بل الحكمة تقتضي ذلك ليعلم وصول الحق إلى المستحق لا أنا نقول المقصود إبطال
رأي من قال بفناء الأجساد وجميع الأجزاء بل أجسام العالم بأسرها ثم الإيجاد وقد حصل ولو سلم فقد علمت
أن العبرة في الحشر هو الأجزاء الأصلية لا الفضلية وقد سلمتم أنها لا تفترق فضلا عن الانعدام بالكلية بل ذلك
أن المعلوم بالأدلة هو أن الله يوصل الجزاء إلى المستحق ولا دلالة على أنا نعلم ذلك عند الإيصال البتة
وكفى بالله عليما ولو سلم فلعل الله يخلق علما ضروريا أو طريقا جليا [illegible] ٢ وهو للمعتزلة أن فعل الحكيم
لا بد أن يكون لغرض لامتناع العبث عليه وهو لا يتصور له غرض في الإعدام إذ لا نفع فيه لأنه إنما يكون
مع الوجود بل الحياة وليس إيصالا إلى المستحق كالعذاب والسؤال والحساب ونحو ذلك وهذا ظ ورد بمنع
انحصار الغرض في النفع والجزاء فلعل لله تعالى في ذلك حكما ومصالح لا نعلمها على أن في الإخبار بالإعدام لطفا
للمكلفين وإظهارا للعظمة والاستغناء والتوحد بالدوام والبقاء ثم الإعدام [illegible] وتصديق
وقد يورد الوجهان على طريق تفرق الأجزاء أما الأول فظ وأما الثاني فلانعدام التأليف والهيئات التي بها
التمايز فإما أن يمتنع الإعادة أو يلتبس المعاد بالمثل ويجاب بأنه يجوز أن لا تنعدم الصفات التي بها التمايز
كاختصاص الجواهر بالأبعاد الثلاث مثلا ولو سلم فالمستحق هو تلك الجواهر الموصوفة الباقية لا مجموع الجواهر والصفات
والعضلات [illegible] سمين سليم الأعضاء واقتص منه حين صار مريضا نحيفا ساقط الأعضاء

الاعتبار

وعن الثاني بأن في النصوص منعه وإمكان الإعادة والإلهام على طريق الجزاء ٣ النصوص الدالة على كون النشور بالإحياء بعد الموت والجمع بعد التفرق لا الإيجاد بعد العدم كقوله تعالى وإذ قال إبراهيم رب أرني كيف تحيي الموتى الآية وكقوله تعالى أو كالذي مر على قرية وهي خاوية على عروشها قال أنى يحيي هذه الله بعد موتها إلى قوله وانظر إلى العظام كيف ننشزها ثم نكسوها لحما وكقوله تعالى وكذلك النشور وكذلك تخرجون وكما بدأكم تعودون بعد ما ذكر بدء الخلق من الطين وعلى وجه يرى ويشاهد مثلا أولم يروا كيف يبدئ الله الخلق وكقوله تعالى يوم يكون الناس كالفراش المبثوث وتكون الجبال كالعهن المنفوش إلى غير ذلك من الآيات المشعرة بالتفريق دون الإعدام والجواب أنها لا تنفي الإعدام وإن لم تدل عليه وإنما سيقت بيانا لكيفية الإحياء بعد الموت والجمع بعد التفريق لأن السؤال وقع عن ذلك ولأن إظهاره بادي النظر والشواهد عليه أكثر مع معارضتها بما سمعت من الآيات المشعرة بالإعدام والفناء. **قوله المبحث الخامس** جمهور المسلمين على أن الجنة والنار مخلوقتان الآن خلافا لأبي هاشم والقاضي عبد الجبار ومن يجري مجراهما من المعتزلة حيث زعموا أنهما إنما تخلقان يوم الجزاء لنا وجهان ١ قصة آدم وحواء وإسكانهما الجنة ثم إخراجهما عنها بأكل الشجرة وكونهما يخصفان عليهما من ورق الجنة على ما نطق به الكتاب والسنة وانعقد عليه الإجماع قبل ظهور المخالفين وحملها على بستان من بساتين الدنيا يجري مجرى التلاعب بالدين والمراغمة لإجماع المسلمين ثم لا قائل بخلق الجنة دون النار فثبوتها ثبوتها ٢ الآيات الصريحة في ذلك كقوله تعالى ولقد رآه نزلة أخرى عند سدرة المنتهى عندها جنة المأوى وكقوله تعالى في صفة الجنة أعدت للمتقين أعدت للذين آمنوا بالله ورسله وأزلفت الجنة للمتقين وفي صفة النار أعدت للكافرين وبرزت الجحيم للغاوين وحملها على التعبير عن المستقبل بلفظ الماضي مبالغة في تحققه مثل ونفخ في الصور ونادى أصحاب الجنة أصحاب النار خلاف الظاهر فلا يعدل إليه بدون قرينة تمسك المنكرون بوجوه ١ أن خلقهما قبل يوم الجزاء عبث لا يليق بالحكيم تعالى ط ٢ أنهما لو خلقتا لهلكتا لقوله تعالى كل شيء هالك إلا وجهه واللازم باطل للإجماع على دوامهما وللنصوص الشاهدة بدوام أكل الجنة وظلها والجواب تخصيصهما من آية الهلاك جمعا بين الأدلة وحمل الهلاك على غير الفناء كما في الدوام المجمع عليه معناه أنه لا انقطاع لبقائهما ولا انتهاء لوجودهما بحيث يبقيان على العدم زمانا يعتد به كما في دوام المأكول فإنه على التجدد والانقضاء قطعا وهذا لا ينافي فناء لحظة ٣ أنهما لو وجدتا الآن فإما في هذا العالم أو في عالم آخر وكلاهما باطل أما الأول فلأنه لا يتصور في أفلاكه لامتناع الخرق والالتئام عليها وحصول العنصريات فيها وهبوط آدم منها ولا في عنصرياته لأنها لا تسع جنة عرضها كعرض السماء والأرض ولأنه لا معنى للتناسخ إلا عود الأرواح إلى الأبدان مع بقائها في عالم العناصر وأما الثاني فلأنه يستلزم أن يكون ذلك العالم أيضا مشتملا على تحديد الجهات بالمحيط والمركز فيكون كريا فلا يلاقي هذا العالم الأنقطة فيلزم بين العالمين خلاء وقد تبين استحالته ولأنه يشتمل أيضا على عناصر لها أحياز طبعية فيكون لعنصر واحد حيزان طبعيان ويلزم سكون كل عنصر في حيزه الذي في ذلك العالم لكونه طبعيا له وحركته عنه إلى حيزه الذي في هذا العالم لكونه خارجا عنه واجتماع الحركة والسكون محال وإن لم يلزم الحركة والسكون بالفعل فلا أقل من لزوم الميل إليه وعنه وأنه محال ويكون أحد حيزيه بحيث يخرج هذا العالم والمحدد إلى جهة منه فيلزم تحدد الجهة قبل المحدد مع لزوم الترجيح بلا مرجح لاستواء الجهات والجواب أن مبنى ذلك على أصول الفلسفة غير مسلمة عندنا كما سبق في نفي الخلاء وامتناع الخرق والالتئام ونفي القادر المختار ولزوم الكرية وإرادته تحدد الجهات وترجيح المتساويات إلى غير ذلك من المقدمات على أنا لا نعلم أن اتحاد المحيط والمركز إنما هو بجهة العلو والسفل لا غير ولو سلم بناء على امتناع الخرق إنما هو في المحدد لا غير وكون العالمين في محيط بهما غير تداويرهما في ثخن فلك لا يستلزم الخلاء ولا يمتنع كون عناصر العالمين مختلفة الطبائع ولا يكون حيزها

في أحد العالمين غير طبعي وتمسك القائل بالتناسخ عود الأرواح إلى أبدانها بل تعلقها ببدن آخر في هذا العالم لا في عالم آخر هذا الدليل لا يليق بالقائلين بوجود الجنة والنار يوم الجزاء لأنه على تقدير تمامه ينفي وجود جنة يدخلها الناس ويوجد فيها العنصريات لا شتراك ذلك على خرق الأفلاك لأنا نقول على تقدير إفناء هذا العالم بالكلية وإيجاد عالم آخر فيه الجنة والنار والأرواح والأبدان وسائر العنصريات لا يلزم الخرق ولا غيره من المحالات فلا يصح هذا الدليل لنفي الجنة والنار مع وجود هذا العالم **قوله خاتمة** لم يرد نص صريح في تعيين مكان الجنة والنار والأكثرون على أن الجنة فوق السماوات السبع وتحت العرش تشبثا بقوله تعالى عند سدرة المنتهى عندها جنة المأوى وقوله عليه السلام سقف الجنة عرش الرحمن والنار تحت الأرضين السبع والحق تفويض ذلك إلى علم العليم الخبير **قوله المبحث السادس** في سؤال القبر وعذابه اتفق الإسلاميون على حقية سؤال منكر ونكير في القبر وعذاب الكفار وبعض العصاة فيه ونسب خلافه إلى بعض المعتزلة قال بعض المتأخرين منهم حكي إنكار ذلك عن ضرار بن عمرو وإنما نسب إلى المعتزلة وهم براء منه لمخالطة ضرار إياهم وتبعه قوم من السفهاء المعاندين للحق لنا الآيات كقوله تعالى في آل فرعون النار يعرضون عليها غدوا وعشيا أي صباحا ومساء وذلك في القبر بدليل قوله تعالى ويوم تقوم الساعة أدخلوا آل فرعون أشد العذاب وكقوله تعالى في قوم نوح أغرقوا فأدخلوا نارا والفاء للتعقيب وكقوله تعالى ربنا أمتنا اثنتين وأحييتنا اثنتين وإحدى الحياتين ليست إلا في القبر ولا يكون إلا للنموذج ثوابا أو عقابا بالاتفاق وكقوله تعالى ولا تحسبن الذين قتلوا في سبيل الله أمواتا بل أحياء عند ربهم يرزقون فرحين بما آتاهم الله والأحاديث المتواترة المعنى كقوله عليه السلام القبر روضة من رياض الجنة أو حفرة من حفر النيران وكما روي أنه مر بقبرين فقال إنهما ليعذبان الحديث وكالحديث المعروف في الملكين اللذين يدخلان القبر ومعهما مرزبتان فيسألان الميت عن ربه وعن دينه وعن نبيه إلى غير ذلك من الأخبار والآثار المسطورة في الكتب المشهورة وقد تواتر أن النبي عليه السلام كان يستعيذ من عذاب القبر واستفاض ذلك من الأدعية المأثورة تمسك المنكرون بالسمع والعقل أما السمع فقوله تعالى لا يذوقون فيها الموت إلا الموتة الأولى ولو كان في القبر حياة ولا محالة بعدها الموت لذاقوا الموت أو لا خلاف في إحياء الحشر لكان لهم قبل دخول الجنة موتتان لا موتة واحدة فقط قال ما معنى هذا الاستثناء ومعلوم أن لا موت في الجنة أصلا ولو فرض فلا يتصور ذوق الموتة الأولى فيها قلنا هو منقطع أي لكن ذاقوا الموتة الأولى أو متصل على قصد المبالغة في عدم انقطاع نعيم الجنة بالموت منزلة تعليق بالمحال أي لو أمكنت فيها موتة لكانت الموتة الأولى التي مضت وانقضت لكن ذلك محال فإن قبل ذوق الموتة الأولى شيء لكونه ماضيا وليست الأبعد إحياء القبر فيكون الآية حجة على المتمسك لا له قلنا المراد بالأولى بالنسبة إلى ما سيتوهم في الجنة وتقصد نفيها قال قيل يجوز أن لا يراد بالواحد بالعدد بل الجنس المتحقق في الأفراد المتوهم على ما يتناول موتة الدنيا وموتة القبر قلنا إذا يأباه بناء المرة وتاء الوحدة وكقوله تعالى وكنتم أمواتا فأحياكم ثم يميتكم ثم يحييكم وربنا أمتنا اثنتين وأحييتنا اثنتين ولو كان في القبر إحياء لكانت الإحياءات ثلاثة في الدنيا وفي القبر وفي الحشر وقوله تعالى وما أنت بمسمع من في القبور ولو كان في القبر إحياء لقلع إسماع والجواب أن إثبات الواحد والاثنين لا ينفي وجود الآخر أو الثالث على أن التعليق يحتمل أن يكون في المقالع وإماتة الإماتة والإحياء بقوله ثم يميتكم ثم يحييكم لكن حمله على جميع ما يقع بعد حياة الدنيا من الإماتة والإحياء في الدنيا وفي القبر وفي الحشر أقرب لأنه للفعل على المرة لكن ربما يقال إن في العطف بثم إشعارا بنبوة عن ذلك ثم الظاهر أن المراد الإماتة في الدنيا والإحياء في الآخرة ولم يتعرض لما في القبر لخفاء أمره وضعف أثره على ما يجيء كلامه وكذا في بعض الأدلة على ثبوته الآن وحمله وقرب الإيمان والتعجب من الكفر ولما كان قولهم أمتنا اثنتين

واحييتنا اثنتين بالاماتتين من الدنيا وفي القبر وكذا الاحيا آن ويرى ما في الآخرة لانه معاين وقيل بالعكس
القبر وبالبعث للحشر لان المراد احياء يعقبه معرفة ضرورية بالله واعتراف صحيح بالذنوب واما قوله تعالى وما انت
بمسمع من في القبور فتمثيل لحال الكفرة بحال الموتى ولا نزاع في ان الميت لا يسمع واما العقل فلان الالم واللذة
والايلام والتكلم ونحو ذلك لا يتصور بدون العلم والحيوة ولا يصح مع فساد البنية وبطلان المزاج ولو سلم فانا نرى
الميت او المقتول او المصلوب يبقى مدة من غير تحرك وتكلم ولا اثر يلتذ او تالم وربما يدفن في صندوق او لحد ضيق
لا يتصور فيه جلوسه على ما ورد في الخبر وربما يذر على صدره كف من الذرة فيرى باقيا في مكانه وربما تاكله السباع
او يحرقه النار فيصير رمادا تذروه الرياح في المشارق والمغارب فكيف يعقل حيوته وعذابه وسؤاله وضغطه وتجويز
ذلك سفسطة وليس ابعد من تجويز حيوة سرير الميت وكلامه وتعذيب جثة المصلوب واحراقها ونحن نراها
على حالها والجواب اجمالا ان جميع ما ذكرتم استبعادات لا تنفي الامكان كسائر خوارق العادات واذا اخبر
الصادق بها لزم التصديق وتفصيلا انا لا نسلم اشتراط الحيوة بالبنية ولو سلم فيجوز ان يبقى من الاجزاء الاصلية
بقية والعذاب للمسائل يجوز ان يكون للروح الذي هو جسم لطيف او للاجزاء الاصلية الباقية فلا يمتنع ان لا يشاهد
الناظر الا ان يخفيه الله تعالى عن الانس والجن لحكمة لا اطلاع لنا عليها ولا ان يجمع مع كون الميت في بطون
السباع وفي قوله ما هو في الحجارة المحمي الممتد لا يستبعد توسيع اللحد والصندوق ولا حفظ الذرة على التقدير
المحكى ثم القول بان تجويز امثال ذلك يفضي الى السفسطة انما يصح فيما لم يثبت علمه بالدليل ولم يخبر به الصادق
واما ما يقول به الفلاسفة والكرامية من جواز التعذيب بدون الحيوة لان الحيوة ليست شرطا للادراك وان الروح يدرك
وان الحيوة موجودة في كل ميت لان الموت ليس ضد الحيوة بل عوارض كلية ممنوع عن الافعال الاختيارية
للعلم فبطل لا يوافق قول اهل الحق **قوله احيانه** اتفق اهل الحق على ان الله تعالى يعيد الى الميت في القبر
نوع حيوة قدر ما يتالم ويتلذذ ويشهد بذلك الكتاب والاخبار والآثار لكن توقفوا في انه هل يعاد الروح ام
لا وما يتوهم من امتناع الحيوة بدون الروح ممنوع وانما ذلك في الحيوة الكاملة التي يكون معها القدرة والافعال
الاختيارية وقد اتفقوا على ان الله تعالى لم يخلق في الميت القدرة والافعال الاختيارية فلهذا لا يعرف حيوته كمن
اصابته سكتة ويشكل بما جواب منكر ونكير على ما ورد في الحديث **قوله المبحث السابع** في سائر السمعيات
المتعلقة بامر المعاد وجملة الامر انها امور ممكنة نطق بها الكتاب والسنة وانعقد عليها اجماع الامة فيكون القول
بها حقا والتصديق بها واجبا منها الحساب المشار اليها بقوله تعالى ان الله سريع الحساب وقوله عليه السلام
حاسبوا انفسكم قبل ان تحاسبوا وآخرها يوم الوقوف قيل الف سنة وقيل خمسون الفا وقيل اقل والحق
اكثر والله اعلم قال الله تعالى وقفوهم انهم مسؤولون يوم يقوم الروح والملائكة صفا لا يتكلمون الا من اذن
له الرحمن ومنها تطاير الكتب قال الله تعالى واما من اوتي كتابه بيمينه فسوف يحاسب حسابا يسيرا وقال وكل
انسان الزمناه طائره في عنقه ونخرج له يوم القيامة كتابا يلقاه منشورا ومنها المسائلة وقفوهم انهم مسؤولون
فوربك لنسألنهم اجمعين ومنها شهادة الشهود العدول الالسنة والايدي والارجل والسمع والابصار
والجلود والارض والليل والنهار والحفظة الكرام قال تعالى يوم تشهد عليهم السنتهم وايديهم وارجلهم بما كانوا
يعملون وقال تعالى شهد عليهم سمعهم وابصارهم وجلودهم وقال عليه السلام ما من يوم وليلة ياتي على ابن آدم الا قال
انا خلق جديد وانا فيما تعمل فيّ شهيد وكذا قال في الليل وقال تعالى وجاءت كل نفس معها سائق وشهيد ومنها
تغير الالوان قال تعالى يوم تبيض وجوه وتسود وجوه وقال وجوه يومئذ مسفرة ضاحكة مستبشرة ووجوه
يومئذ عليها غبرة ترهقها قترة ومنها المناداة بالسعادة والشقاوة قال عليه السلام يكون عند كل كفة

الميزان ملك فاذا رجح كفة الخير نادى الا ان فلانا سعد سعادة لا شقاوة بعدها ابدا واذا رجح الكفة الاخرى
نادى الملك الا ان فلانا شقي شقاوة لا سعادة بعدها والحكمة في هذه المحاسبة والاحوال مع ان الله تعالى عليم خبير
والعالم بصير ظهور مراتب ارباب الكمال وفضائح اصحاب النقصان على رؤوس الاشهاد زيادة في لذات
هؤلاء ومسراتهم وآلام اولئك واحزانهم مع ما في هذا من ترغيب الحسنات وزجر عن السيئات وهل يظهر اثر
هذه الاحوال في الانبياء والاولياء وسائر الصلحاء والاتقياء فيه تردد والظاهر انه يتنزل عليهم الملائكة
ان لا تخافوا ولا تحزنوا الا ان اولياء الله لا خوف عليهم ولا هم يحزنون ومنها الصراط وهو جسر ممدود
على متن جهنم يرده الاولون والآخرون ادق من الشعر واحد من السيف على ما ورد في الحديث الصحيح
ويشبه ان يكون المرور عليه هو المراد بورود كل احد النار على ما قال تعالى وان منكم الا واردها وانكره
القاضي عبد الجبار وكثير من المعتزلة زعما منهم انه لا يمكن الخطور عليه ولو امكن ففيه تعذيب ولا عذاب على المؤمنين
والصلحاء يوم القيامة قلنا بل المراد طريق الجنة المشار اليه بقوله تعالى سيهديهم ويصلح بالهم وطريق النار
المشار اليه بقوله فاهدوهم الى صراط الجحيم ويتفاوت المرور بحسب الاحوال الواضحة ونحو العبادات كالصلوة و
الزكوة ونحوهما ومنها الاعمال الموزونة التي يسأل عنها ويؤاخذ بها كما يخبر عليها ويطول المرور بكثرتها وينقص
بقلتها والجواب ان امكان العبور ظاهر كالمشي على الماء والطيران في الهواء غايته مخالفة العادة ثم الله تعالى يسهل
الطريق على من اراد كما جاء في الحديث ان منهم من هو كالبرق الخاطف ومنهم من هو كالريح الهابة ومنهم من هو كالجواد
ومنهم من تجوز رجلاه وتعلق يداه ومنهم من يخر على وجهه ومنها الميزان قال الله تعالى ونضع الموازين القسط
ليوم القيامة وقال فاما من ثقلت موازينه فهو في عيشة راضية واما من خفت موازينه فامه هاوية وذهب اكثر
المفسرين الى انه ميزان له كفتان ولسان وساقان عملا بالحقيقة لامكانها وقد ورد في الحديث تفسيره
بذلك وانكره بعض المعتزلة ذهابا الى ان الاعمال اعراض لا يمكن وزنها فكيف اذا زالت وتلاشت بل
المراد به العدل الثابت في كل شيء ولذا ذكر بلفظ الجمع والا فالميزان المشهور واحد وعند بعضهم الا ان لكل
ميزان الالوان البصر والاصوات السمع والطعوم الذوق وكذا سائر الحواس وميزان المعقولات المنطق
والعقل والجواب انه توزن صحائف الاعمال وقيل بل تجعل الحسنات اجساما نورانية والسيئات اجساما
ظلمانية واما لفظ الجمع فللاستعظام وقيل لكل مكلف ميزان وانما الميزان الكبير واحد اظهارا لجلاله وعظم
المقام ومنها الحوض قال تعالى انا اعطيناك الكوثر وفي الحديث حوضي مسيرة شهر وزواياه سواء ماؤه ابيض
من اللبن وريحه اطيب من المسك وكيزانه كنجوم السماء من شرب منها فلا يظمأ ابدا وقال الصحابة له عليه السلام
اين نطلبك يوم الحشر فقال على الصراط فان لم تجدوا فعلى الميزان فان لم تجدوا فعلى الحوض **قوله**
المبحث الثامن في تحرير مذهب الحكماء في الجنة والنار والثواب والعقاب اما القائلون بعالم المثل فيقولون
بالجنة والنار وسائر ما ورد به الشرع من التفاصيل لكن في عالم المثل لا من جنس المحسوسات المحضة على ما يقول به
الاسلاميون واما الاكثرون فيجعلون ذلك من قبيل اللذات والآلام العقلية وذلك ان النفوس البشرية
سواء جعلت ازلية كما هو رأي افلاطون او لا كما هو رأي ارسطو فهي ابدية عندهم لا تفنى بخراب البدن بل
تبقى ملتذة بكمالاتها مبتهجة بادراكاتها وذلك سعادتها وثوابها وجنتها على اختلاف المراتب وتفاوت
الاحوال او متالمة بفقد الكمالات وفساد الاعتقادات وذلك شقاوتها وعقابها ونيرانها على ما لها من
اختلاف التفاصيل وانما لم تتنبه لذلك في هذا العالم لاستغراقها في تدبير البدن وانغماسها في كدورات عالم الطبيعة
وتألمها بما لها من العلائق والعوائق الزائلة بمفارقة البدن فما ورد في لسان الشرع من تفاصيل الثواب والعقاب

وما يتعلق بذلك من البعديات ليس كمالات وعبارات عن تفاصيل احوال الانسان في السعادة والشقاوة واصلها في
احوال الانسان في اللذات والآلام والتدرج فيها من دركات الشقاوة الى درجات السعادة فان السعادة
السرمدية انما هي بالجهل المركب الراسخ والشرارة المضادة للملكة الفاضلة لا الجهل البسيط والاخلاق الخالية
عن غايتي الفضل والشرارة فان سعادتها منقطعة بل زوالها سبب السعادة اصلا وتفصيل ذلك ان نقصانات
كمالات النفس يكون اما لامر عدمي كنقصان غريزة العقل او وجودي كوجود الامور المضادة للكمالات
وهي اما راسخة او غير راسخة وكل واحد من الاقسام الثلثة انما يكون بحسب القوة النظرية او العملية فيصير ستة
فالذي بحسب نقصان الغريزة في القوتين معا فهو غير محسوس به بعد الموت ولا عذاب بسببه اصلا والذي
بسبب مضاد راسخ في القوة النظرية كالجهل المركب الذي صار صورة للنفس غير مفارقة عنه فغير محسوس [illegible]
لكن عذابه دائم واما الثلثة الباقية اعني النظرية غير الراسخة كاعتقادات العوام والمقلدة والعملية الراسخة
وغير الراسخة كالاخلاق والملكات الردية المستحكمة وغير المستحكمة فيزول بعد الموت لعدم رسوخها
او لكونها هيئات مستفادة من الافعال والامزجة فيزول بزوالها لكنها تختلف في شدة الرداءة وضعفها
وفي سرعة الزوال وبطوه فيختلف العذاب بها في الكم والكيف بحسب الاختلافين وههنا اعترض بان النفس
ان لها كمالا فاتيا اما لان اكتساب الكمال او لاشتغالها بما صرفها عن اكتساب الكمال او لكثافتها
في اقتناء الكمال وعدم اشتغالها بشيء من العلوم واما النفوس الساذجة الخالية عن الكمال وعن مضاداته وعن
الشوق الى الكمال فيسع في سعة من رحمة الله تعالى خالصة من البدن الى سعادة [illegible] لا بالاعتبار
الآلاء ثم ذهب بعض العلماء الى انها لا يجوز ان يكون معطلة عن الادراك فلا بد ان يتعلق باجسام اخر
لما انها لا تدرك الا بالآلات جسمانية وح اما ان يصير مبادي صور لها ويكون نفوسا لها وهذا هو القول بالتناسخ
واما ان لا يصير وهذا هو الذي قال الشيخ ابو نصر والفارابي انها تتعلق باجرام سماوية لا على ان يكون نفوسا
لها او مدبرة لامورها بل على ان يستعملها لامكان التخيل ثم يتخيل الصور التي كانت معتقدة عندها وفي
وهمها فيشاهد الخيرات الاخروية على حسب ما تخيلها قالوا ويجوز ان يكون هذا الجرم متولدا من الهواء
والادخنة من غير ان يقارن مزاجا يقتضي فيضان نفس انسانية ثم ان الحكماء وان لم يثبتوا المعاد الجسماني
والثواب والعقاب المحسوس فلم ينكروه ولم يبادروا الى انكاره بل جعلوه من الممكنات لا على وجه اعادة المعدوم
وجوزوا حمل الآيات الواردة فيها على ظواهرها وصرحوا بان ذلك ليس مخالفا للاصول الحكمية والقواعد
الفلسفية ولا مستبعد الوقوع في الحكمة الالهية لان للتبشير والانذار نفعا ظاهرا في امر نظام المعاش
وصلاح المعاد ثم الايفاء بذلك التبشير والانذار بثواب المطيع وعقاب العاصي تأكيد لذلك ووجب
لازدياد النفع فيكون خيرا بالقياس الى الاكثرين وان كان شرا في حق المعذب فيكون من جملة الخير الكثير
الذي يلزمه شر قليل [illegible] لصلاح البدن المبحث التاسع الثواب فضل من الله تعالى
والعقاب عدل منه من غير وجوب عليه ولا استحقاق من العبد خلافا للمعتزلة الا ان الخلف في الوعد نقص لا
يجوز ان ينسب الى الله تعالى فيثيب المطيع البتة انجازا للوعد بخلاف الخلف في الوعيد فانه فضل وكرم يجوز
اسناده الى الله تعالى فيجوز ان لا يعاقب العاصي وافقهم في ذلك البصريون من المعتزلة وكثير من البغداديين
ومعنى كون الثواب والعقاب غير مستحق انه ليس حقا لازما يقبح تركه واما الاستحقاق بمعنى ترتبهما
على الافعال والتروك وملاءمة اضافتهما اليها في مجاري العادات فمما لا نزاع فيه كيف وقد ورد بذلك الكتاب
والسنة في مواضع لا تحصى واجمع السلف على ان كلا من فعل الواجب والمندوب [illegible] سببا للثواب [illegible] فعل
الحرام وترك الواجب

العقول ومن

سببا للعقاب وسوا امر الترغيب في اكتساب الحسنات واجتناب السيئات على اعادتهما الثواب والعقاب لبعض
وجوه ا وهو العمدة ما قرره انه لا يجب على الله تعالى شيء لا الثواب على الطاعة ولا العقاب على المعصية ب ان
طاعات العبد وان كثرت لا تفي بشكر بعض ما انعم الله تعالى عليه فكيف يتصور استحقاق عوض عليها ولو استحق
العبد بشكر الواجب عوضا لاستحق الرب على ما يوليه من الثواب عوضا وكذا العبد على خدمته لسيده
الذي يقوم بمؤنته وازاحة علله والولد على خدمته لابيه الذي يربيه ويعطي مراعاته ويتوخى مرضاته لا يقال
لا يجوز ان يكون الطاعة شكرا للنعمة لان العقلاء يستقبحون الاحسان الى الغير ليكلفه الشكر ولان
الشكر يتصور بدون تكليف الشاق والمضار كشكر اهل الجنة فلا بد للتكليف الشاق من عوض ليخرج عن
العبث لانا نقول بعد تسليم قاعدة الحسن والقبح ولزوم الغرض ومنع الاحسان ليكلف الشكر جوازان يكون الاحسان
لغيره لكون الاحسان لاجله حتى يقبح وكون تكليف الشاق لغرض لا يوجب كونه لعوض ولو سلم فلم لا يجوز
التفضل عليه عوضا ج انه لو وجب الثواب والعقاب بطريق الاستحقاق وترتب المسبب على السبب لزم ان
يثاب من واظب طول عمره على الطاعات وارتد نعوذ بالله في اخر عمره وان يعاقب من اصر دهرا
على الكفر واخلص الايمان في اخر عمره ضرورة تحقق الوجوب والاستحقاق واللازم باطل بالاتفاق لا يقال
يجوز ان يكون المطيع على الطاعة والعاصي على المعصية بشرط استحقاق الثواب والعقاب على طريق
الموافاة لانا نقول لو كان كذلك لم يتحقق الاستحقاق اصلا لعدم الشرط عند تحقق الفعل وانتفاء الفعل
عند تحقق الشرط احتج المخالف بوجوه ا ان الزام الشاق من غير نفع موفيه يعلم انه يكون ظلما والله
تعالى منزه عن الظلم وذلك النفع هو الثواب ثم ان الفعل لا يجب عقلا الا لتحصيل النفع والا لوجب الثواب
وانا لا نجد لدفع الضرر فلزم استحقاق العقاب بتركه لتحسن ايجابه والجواب بعد تسليم لزوم الغرض انه يجوز ان
يكون شكر النعم السابقة او يكون الغرض امرا آخر كحصول السرور بالمدح على اداء الواجب واحتمال
الشاق من طاعة الخالق على انه يجوز ان يكون ايجاب الواجبات بناء على ان لها وجوها وصفات تقتضيها
ومما يعارض بانه لو كان كذلك لوجب على الله تعالى ان لا يجعلها شاقة علينا بان يزيد في قوانا لان وجوبها لو كان
لا يتوقف على كونها شاقة كرد الوديعة وترك الظلم مثلا سواء كان شاقا او لا فلعله يشق لجواز ان يكون
وجوبها لهذا الوجه ولان الوجوب وان لم يتوقف على كونها شاقة لكن لم يكن منافيا لم لا يجوز ان يجعل
شاقة لغرض اخر ب انه لو لم يجب الثواب والعقاب لافضى ذلك الى التواني في الطاعات والاجتراء على
المعاصي لان الطاعات شاق ومخالفات للهوى لا يميل اليها النفس الا بعد القطع بالثواب ومصالح
يترتب عليها والمعاصي شهوات ومستلذات لا ينزجر عنها النفس الا مع القطع بالآلام ومضار يترتب عليها
والجواب ان حصول الوعد والوعيد للكل وغلبة ظن الوفاء بهما وكثرة الاخبار والآثار في ذلك كاف في
الترغيب والترهيب بل مجرد جواز الترك غير قادح ج الآيات والاحاديث الدالة على تحقق الثواب والعقاب
لزوم الجزاء فلو لم يجب وجاز العدم لزم الخلف والكذب والجواب ان غايته الوقوع البتة ومن اين يلزم الوجوب
على الله تعالى والاستحقاق من العبد على ما هو المتنازع [illegible] جواز الخلف في الوعيد بل انما لا ينفع العذاب
[illegible] الاشكال ويتكلم عليه في بحث العفو فوائد ٢ في تفريع للمعتزلة على استحقاق الثواب
والعقاب منها انهم بعد الاتفاق على انه يستحق الثواب والمدح بفعل الواجب والمندوب وبفعل ضد
القبيح شرطوا ان يكون فعل الواجب لوجوبه كالواجب المعين او لوجه وجوبه كالواجب المخير وفعل المندوب
لندبه او لوجه ندبه وفعل ضد القبيح لكونه تركا للقبيح بان يفعل المباح لكونه تركا للحرام ويستحق العقاب والذم

وجوان الشكر على الاحسان

بفعل القبيح احتجوا بانه لا يستحق المدح والثواب بالاخلال بالقبيح لكونه اخلالا به والذم والعقاب على الاخلال بالواجب فقال المتقدمون لا بل انما يستحق المدح والثواب بفعل عند الاخلال بالقبيح هو ترك القبيح والذم والعقاب على فعل عند الاخلال بالواجب هو ترك الواجب لان الاخلال عدمي لا يصلح علة للاستحقاق الوجودي ولان كل احد يخلو كل لحظة عما لا يتناهى من القبائح وقال المتأخرون كابي هاشم وابي الحسين وعبد الجبار نعم للتفصي عن الحرج ان يعلل العقاب بعدم الايمان بالواجب لقوله تعالى خذوه فغلوه الى قوله انه كان لا يؤمن بالله العظيم ولا يحض على طعام المسكين وكقوله تعالى حكاية ما سلككم في سقر قالوا لم نك من المصلين ولم نك نطعم المسكين

ومنها انه يجب اقتران الثواب بالتعظيم والعقاب بالاهانة للعلم الضروري باستحقاقهما وقبح لانه يحسن التفضل بالمنافع العظيمة ابتداء فلو لم يكن اقتران المشاق والمضار لاجلها يكون عبثا بخلاف التعظيم فانه لا يحسن التفضل به ابتداء من غير استحقاق كتعظيم البهائم والصبيان ومنها انه يجب دوامهما لكونه لطفا اذ فيه ترغيب للمكلف في الطاعة وتبعيد عن المعصية ولان التفضل بالمنافع الدائمة حسن اجماعا فلا يحسن التكليف للثواب المنقطع الذي هو ادنى حالا ومنها انه يجب خلوصهما عن الشوب لكونه ادخل في الترغيب والترهيب ولانه واجب العوض مع كونه ادنى حالا من الثواب لخلوه عن التعظيم فاولى ان يكون الثواب كذلك فان قيل اهل الجنة يشوبه يشوب كل من مرتبه الى ما فوقها وبشهوة وحسرة بترك القبيح وترك الفعل وعقاب اهل النار يشوبه ثواب ترك القبائح قلنا اصحاب كل درجة من الجنة يكونون فرحين بما عندهم لا يطلبون الاعلى ويعتقدون انه لا لذة وسرور الا كذلك ويكون في شغل شاغل عن القبائح وذكرها والتألم بتركها واهل النار لا يثابون لكونهم مضطرين الى ترك القبائح

ومنها اختلافهم في وقت استحقاق الثواب والعقاب فعند البصرية حالة الطاعة والمعصية وعند البغدادية في الاخرة وعند البعض حالة الاخترام وقيل وقت الفعل بشرط الموافاة وهو ان لا يحبط الطاعة والمعصية الى الموت ونحو ذلك مما لا طائل تحته وبعض ما يعول عليه قولهم بان المدح والذم يستحقان حال الفعل فكذا الثواب والعقاب لكونهما من موجبات الفعل مثلهما وانما يحسن تاخيرهما لان الثواب الى دار الاخرة لمانع وهو لزوم الجمع بين المتنافيين فان من شرط الثواب الخلوص عن شوب المشاق وهي من لوازم التكليف المشوب بها وتمسك الاخرون بالنصوص المقتضية لتاخيرها الى الاخرة وبلزوم الجمع بين المتنافيين كما ذكر ولا خفاء في ان ذلك لا ينافي ثبوت الاستحقاق حال التكليف والظاهر ان مراد الاولين ثبوت اصل الاستحقاق ومراد الاخرين وجوب الاداء وقال بعضهم الحق ان التكليف لا يمنع كل اجزاء الثواب بل لا يمنع البعض كتعظيم المؤمن ونصرته على الاعداء وكالحدود فانه يجامع التكليف فلم يجب تاخيره

قال المبحث العاشر اجمع المسلمون على خلود اهل الجنة في الجنة وخلود الكفار في النار فان قيل القوى الجسمانية متناهية فلا يعقل خلود الحيوة وايضا الرطوبة التي هي مادة الحيوة تفنى بالحرارة سيما حرارة نار الجحيم فيفضي الى الفناء ضرورة وايضا دوام الاحراق مع بقاء الحيوة خروج عن قضية العقل قلنا هذه قواعد فلسفية غير مسلمة عند المليين ولا صحيحة عند القائلين بسناد الحوادث الى القادر المختار وعلى تقدير تناهي القوى وزوال الحيوة يجوز ان يخلق الله البدل فيدوم الثواب والعقاب قال الله تعالى كلما نضجت جلودهم بدلناهم جلودا غيرها ليذوقوا العذاب هذا حكم الكافر الجاهل والمعاند وكذا من بالغ في الطلب والنظر واستفرغ المجهود ولم ينل المقصود خلافا للجاحظ والعنبري حيث زعما انه يعذر وان الله تعالى بحكمه الحكيم ان يعذبه مع بذله المجهود والطاقة من غير جرم وتقصير كيف وقد قال الله تعالى ما جعل عليكم في الدين من حرج ليس على الاعمى حرج ولا على المريض حرج ولا شك ان عجز المتحير اشد وهذا الفرق خرق للاجماع وترك للنصوص الواردة في عذاب الكفار من غير

عنادا او اعتقادا واما الكفار كاطفال المشركين فكذلك عند الاكثرين لدخولهم في العمومات ولما روي ان خديجة رضي الله عنها سألت النبي عليه السلام عن اطفالها الذين ماتوا في الجاهلية فقال هم في النار وقالت المعتزلة ومن تبعهم لا يعذبون بل هم خدم اهل الجنة على ما ورد في الحديث لان تعذيب من لا جرم له ظلم ولقوله تعالى ولا تزر وازرة وزر اخرى ولا تجزون الا ما كنتم تعملون ونحو ذلك وقيل من علم الله تعالى منه الايمان والطاعة على تقدير البلوغ ففي الجنة ومن علم منه الكفر والعصيان ففي النار واختلف اهل الاسلام فيمن ارتكب كبيرة من المؤمنين ومات قبل التوبة فالمذهب عندنا عدم القطع بالعفو ولا بالعقاب بل كلاهما في مشيئة الله تعالى لكن على تقدير التعذيب نقطع بانه لا يخلد في النار بل يخرج البتة لا بطريق الوجوب على الله تعالى بل بمقتضى ما سبق من الوعد وثبت بالدليل كتخليد اهل الجنة وعند المعتزلة القطع بالعذاب الدائم من غير عفو ولا اخراج من النار ويعبر عن هذا بمسألة وعيد الفساق وعفو العصاة وانقطاع عذاب اهل الكبائر وكون ذلك ليس من باب الاستحقاق ووجوب العقاب غني عن ذلك لان التخليد امر زائد على التعذيب ولان مسألة العفو لا تتوقف على الاستحقاق دون القطع ولانه شايع في ترك العقاب بالكلية وهذا متعلق بالخروج بعد الدخول وما وقع في كلام البعض من ان صاحب الكبيرة عند المعتزلة ليس في الجنة ولا في النار فغلط نشأ من قولهم ان له المنزلة بين المنزلتين اي حالة غير الايمان والكفر واما ما نسب الى مقاتل بن سليمان وبعض المرجئة من ان عصاة المؤمنين لا يعذبون اصلا وانما النار للكفار تمسكا بالايات الدالة على اختصاص العذاب بالكفار مثل قد اوحي الينا ان العذاب على من كذب وتولى ان الخزي اليوم والسوء على الكافرين فجوابه تخصيص ذلك العذاب بما يكون على سبيل الخلود واما تمسكهم بمثل قوله عليه السلام من قال لا اله الا الله دخل الجنة وان زنى وان سرق فضعيف لانه انما ينفي الخلود لا الدخول لنا وجوه ا

وهو العمدة الايات والاحاديث الدالة على ان المؤمنين يدخلون الجنة البتة وليس ذلك قبل دخول النار وفاقا فتعين ان يكون بعده وهو مسألة انقطاع العذاب او بدونه وهو مسألة العفو التام قال الله تعالى فمن يعمل مثقال ذرة خيرا يره من عمل صالحا من ذكر او انثى وهو مؤمن فاولئك يدخلون الجنة وقال النبي عليه السلام من قال لا اله الا الله دخل الجنة وقال من مات لا يشرك بالله شيئا دخل الجنة وان زنى وان سرق ب النصوص المشعرة بالخروج من النار كقوله تعالى النار مثواكم خالدين فيها الا ما شاء الله فمن زحزح عن النار وادخل الجنة فقد فاز وكقول النبي عليه السلام يخرج من النار قوم بعد ما امتحشوا وصاروا فحما وحمما فينبتون كما تنبت الحبة في حميل السيل وهذا الواحد وان لم يكن حجة في الاصول لكن يفيد التأييد والتاكيد بتعاضد النصوص ج وهو على قاعدة الاعتزال ان من واظب على الايمان والعمل الصالح مائة سنة وصدر عنه في اثناء ذلك او بعده جريمة واحدة كشرب جرعة من الخمر فلا يحسن ان يعذب على ذلك ابد الاباد ولو لم يكن هذا ظلما فلا ظلم اذ لم يستحق بهذا ذما فلا ذم د ان المعصية متناهية زمانا وهو ظاهر وقدرا لما يوجد من معصية اشد منها جزاء وجزاء فيجب ان يكون متناهيا تحقيقا لقاعدة العدل بخلاف الكفر فانه لا يتناهى قدرا وان تناهى زمانا واما التمسك بان الخلود في النار اشد العذاب وقد جعل جزاء لاشد الجنايات وهو الكفر فلا يقع جعله جزاء لما هو دونه كالمعاصي فربما يدفع بتفاوت مراتب العذاب الشديد وان تساوت في عدم الانقطاع ه انه يستحق الثواب بالايمان والطاعات على الله تعالى بحكم وعده ولا يزول ذلك الاستحقاق بارتكاب الكبيرة لما سيجيء فيكون لزوم ايصال الثواب اليه بحاله وما ذاك الا بالخروج من النار والدخول في الجنة وهو المطلوب احتجت المعتزلة بوجوه ا الايات

بقيل

الا الا على الخلود المتناول للكافر وغيره كقوله تعالى ومن يعص الله ورسوله فان له نار جهنم خالدين فيها ابدا وقوله ومن يقتل
مؤمنا متعمدا فجزاؤه جهنم خالدا فيها وقوله واما الذين فسقوا فماويهم النار كلما ارادوا ان يخرجوا منها اعيدوا
فيها وقيل بعد احسوق للتابيد ونفي الخروج وقوله ان الفجار لفي جحيم يصلونها يوم الدين وما هم
عنها بغائبين وعدم الغيبة عن النار خلود فيها وقوله ومن يعص الله ورسوله ويتعد حدوده يدخله
نارا خالدا فيها وليس المراد تعدي جميع الحدود بارتكاب الكبائر كلها وكذا وايضا فانه محتمل لما بين
البعض التضاد كالتهود والتنصر والتمجس فيحمل على مورد الآية من حدود المواريث وقوله
بلى من كسب سيئة واحاطت به خطيئته فاولئك اصحاب النار هم فيها خالدون والجواب بعد تسليم كون
الصيغ للعموم ان العموم غير مراد في الآية الاولى للقطع بخروج التائب واصحاب الصغائر وصاحب
الكبيرة الغير المقصود اذا اتى بعدها بطاعات يربى ثوابها على عقوبتها فليكن خروج الكبيرة من المؤمنين
ايضا خارجا بما سبق من الآيات والادلة وبالجملة فالعام المخصوص منه البعض لا يفيد القطع وما قيل
ولو سلم فلا يلزم ما بعد الاستحقاق بل هو مغيا بعدم ادلة الوعيد لقوله تعالى حتى اذا راوا ما يوعدون
ولو سلم فغايته الا الدلالة على استحقاق العذاب المؤبد لا على الوقوع كما هو المتنازع لجواز الخروج بالعفو
وما قال من انا لا نسلم كون حتى للغاية بل هي ابتدائية ولو سلم فغايته لقوله يكونون عليه ابدا او المحذوف
اي يكونون على ما هم عليه حتى يروا الخارج عن ما نحن التوجيه وكذا ما يقال انه لما ثبت الاستحقاق للخلود
فيها وهو مختلف فيه حصل الزام الخصم ولم يثبت العفو والخروج بالشك وعن الثالثة بان معنى متعمدا
مستحلا للقتل على ما ذكره ابن عباس رضي الله عنه اذا التعمد على الحقيقة انما يكون من المستحل او بان التعليق
بالوصف يشعر بالحيثية فيختص بمن يقتل المؤمن لايمانه او بان الخلود وان كان ظاهرا في الدوام فالمراد
منها المكث الطويل جمعا بين الادلة والاعمال لكنا نجد تنقيح في التابيد لما جاء اللهم الا ان يقال وما
جعلنا لبشر من قبلك الخلد فانه لو كان يلفظ التابيد مثل خالدين فيها ابدا او تاكيد الشيء بقوة لها الدلالة ولان
العمومات المعروفة بالخلود مساوية للكفار والمراد من جهنم التابيد وفاقا فكذا في حق الفساق لئلا
يلزم ارادة معنى المشترك او المعنى الحقيقي والمجازي معا والجواب لا كلام في ان المتبادر
الى الفهم عند الاطلاق هو الشائع في الاستعمال هو الدوام لكن قد يستعمل المكث الطويل المنقطع بحيث
محلا موقتا يكون محتملا فيجب ان يحمل على مطلق المكث الطويل نفيا للمجاز والاشتراك فيكون اوكل
ثم ان المكث الطويل سواء حصل معنى حقيقيا او مجازيا اعم من ان يكون مع دوام كما في حق الكفار او انقطاع
كما في حق الفساق فلا يلزم من ارادته جمعا وجه الملائم ان التابيد تاكيد للتعدد ولو سلم فالمراد انه تاكيد
لطول المكث او قد يقال حبس مؤبد ووقف مؤبد وعن الثالثة بانها في حق الكافرين المنكرين للحشر بقرينة قوله
ذوقوا عذاب النار الذي كنتم بها تكذبون مع ما في دلالتها على الخلود من المناقشة الظاهرة لجواز ان يخرجوا
عند علم ارادتهم الخروج بالياس او الذهول او بحو ذلك وعن الرابعة بعد تسليم افادتها النفي عن كل فرد
ودلالتها على دوام عدم الغيبة انها تخص بالكفار جمعا بين الادلة وكذا الخامسة والسادسة محمولة على حدود
حدود الاسلام ولا فاطية الخطيئة على غلبتها بحيث لا يبقى معها الايمان بعد ما في الخلود من الاحتمال
٢ ان الفاسق لو دخل الجنة لكان باستحقاق لامتناع دخول غير المستحق كالكافر والاتم مستحقا للعذاب
الاستحقاق بالاحباط او الموازنة على ما سيجيء وقد منع المقدمتين بل انما يدخل بفضل الله وعفوه
ووعده ومغفرته وتستكلم على الاحباط والموازنة ٣ لو انقطع عذاب الفاسق لانقطع عذاب الكافر قياسا

على امع ماسي المعصية وقد منع علة التماس ومنع ماسي الكفر فيوا وامنع اعتبار الفارق في مقابل النص وقع
الاعتقادات ٤ ان الوعيد بالعقاب الدائم لطف بالعباد لكونه ازجر عن المعاصي فان منهم من لا يكترث
بالعذاب المنقطع عند الميل الى المستلذات ثم لا يجوز خلف الوعيد بعد تعالى الخبر وصونا للعقول عن
التبديل وقد يمنع وجوب اللطف ومنع انحصاره في الدوام فان من لا يكترث باللبث في الجحيم احقابا
تكاد يسكن الخلود فيها عقابا وابدا فان كان كل وعيد لطفا ولا شيء من الوعيد لطفا للكل فليكن لطف
الخلود في النار مختصا بالكفار ولم يكن بوعيد النيران بل وعد الجنان لطفا وحرم في اجل الايمان ولو
وجب ما هو الغاية في اللطف الزجر لما صح الاكتفاء بوعيد الخلود في النار لامكان المزيد قوله

المبحث الثاني عشر لا خلاف في ان من آمن بعد الكفر والمعاصي فهو من اهل الجنة بمنزلة من لا معصية له ومن
كفر نعوذ بالله بعد الايمان والعمل الصالح فهو من اهل النار بمنزلة من لا حسنة له وانما الكلام فيمن آمن وعمل
عملا صالحا وآخر سيئا واستمر على الطاعات والكبائر كما يشاهد من الناس فعندنا ماله الجنة ولو بعد النار
واستحقاقه للثواب والعقاب بمقتضى الوعد والوعيد ثابت من غير حبوط والمشهور من مذهب المعتزلة انه من اهل
الخلود في النار اذا مات قبل التوبة فاشكل عليهم الامر في ايمانه وطاعاته وما ثبت من استحقاقاته ابن طارت
وكيف زالت فقالوا بحبوط الطاعات وقالوا بالان السيئات يذهبن الحسنات حتى ذهب الجمهور منهم
الى ان الكبيرة الواحدة تحبط ثواب جميع العبادات وفساده ظاهر اما سمعا فللنصوص الدالة على ان
الله تعالى لا يضيع اجر من احسن عملا وعلى ان صالحا واما عقلا فللقطع بانه لا يحسن من الحكيم الكريم ابطال
ثواب ايمان العبد ومواظبته على الطاعات طول العمر بتناول لقمة من الربوا او جرعة من الخمر بمنزلة من خدم الكريما
مائة سنة حق الخدمة ثم تورث منه ما في امر من اوامر لم يحسن رفض حقوق تلك الخدمات وتقويم عهد
وعدم الحسنات وتعذيبه عذاب من راقب مدة الحياة على التوالي والمعاداة وايضا استحقاق الثواب على
الطاعة عندهم انما هو لكونها حسنة واستقلالا امرا الايمان دوما استحق مع الكبيرة فتحقق اثره وايضا لو كانت
الكبيرة تحبط ثواب الطاعة لكانت مساوية لضدها بمنزلة الردة قالوا استحقاق الثواب والعقاب مشروط بان
لا يحصل لان الثواب منفعة خالصة دائمة مع التعظيم والعقاب مضرة خالصة دائمة مع الاهانة قلنا لا نم
لزوم قيد الخلوص والدوام سيما في جانب العقاب وجه الاجتماع الثواب والعقاب فان يعاقب حينا ثم يثاب
ولو سلم فلا يلزم منافي الاستحقاق بان يسقط المنفعة الدائمة من جهة الطاعة والمضرة الدائمة من جهة المعصية ولو سلم
فليس ابطال الحسنة بالسيئة اولى من العكس كيف وقد قال الله تعالى ان الحسنات يذهبن السيئات وحكم
ان السيئة لا تجزى الا مثلها والحسنة تجزى بعشر امثالها الى سبعمائة واكثر قالوا الاحباط مصرح في التنزيل
لقوله تعالى ولا تجهروا له بالقول كجهر بعضكم لبعض ان تحبط اعمالكم فاولئك حبطت اعمالهم ولا تبطلوا صدقاتكم
بالمن والاذى قلنا لا بالمعنى الذي قصدتم بل بمعنى ان من عمل صالحا عملا استحق الذم وكان يمكنه ان يعمل
على وجه يستحق المدح والثواب يقال انه احبط عمله كالصدقة مع المن والاذى وبدونهما واما احباط الطاعات
بالكفر بمعنى انه لا يثاب عليها البتة فليس من المتنازع في شيء وحين تنبه لفساد هذا الرأي رجع من اتباعهم بعض
الموضع فقال ان المعاصي انما تحبط الطاعات اذا اربت عليها وان اربت الطاعات احبطت المعاصي
ثم ليس النظر الى اعداد الطاعات والمعاصي بل الى مقادير الاوزار والاجور فرب كبيرة تغلب وزرها
اجر طاعات كثيرة ولا سبيل الى ضبط ذلك بل هو مفوض الى علم الله تعالى ثم افترقوا فزعم ابو علي ان الاقل يسقط
ولا يسقط من الاكثر شيئا وسقوط الاقل يكون عقابا اذا كان ان تطوعا وثوابا اذا كان الا قط

عقابا وهذا هو الاحباط المحض وقال ابو هاشم الاقل يسقط ويسقط من الاكثر ما يقابله مثلا من له مائة جزء من الثواب [illegible]
العقاب فكسب الف جزء من الثواب فانه يسقط منه العقاب ومائة جزء من الثواب بمقابله ويبقى له تسعمائة جزء
من الثواب ومن له مائة جزء من الثواب واكتسب الفا من العقاب سقط ثوابه ومائة جزء من عقابه وهذا هو القول
بالموازنة لا ما قال في المواقف انه توازن بين الطاعات والمعاصي فايهما رجح احبط الآخر واختلفت كلمتهم في
ان الاحباط والموازنة بين الفعلين اعني الطاعة والمعصية او المستحقين اعني الثواب والعقاب او الاستحقاقين
فقال الجبائي بالاول وابو هاشم بالثاني وهو المختار عند الاكثرين ومما يحتج به الاكثرون على بطلان القول بما ذهبا اليه
من الاحباط والموازنة انه لا يصح الا بنص من الشارع صريح ونقل صحيح واستدل الامام الرازي على بطلانه بان
الاكثر اذا احبط الاقل فان لم ينحبط منه شيء كما هو رأي ابي علي صار شرط الطاعة ان يقع لغوا محضا لا يجلب نفعا ولا
يدفع ضرا وهو باطل اما عقلا فلكونه ظلما واما نقلا فلانه ليس انتفاء الباقي بطريان الحادث اولى من اندفاع الحادث بوجود
الباقي واما سمعا فلقوله تعالى فمن يعمل مثقال ذرة خيرا يره وغير ذلك وان انحبط من الاكثر ما يوازن الاقل كما هو
رأي ابي هاشم فبطلانه اما اولا فلانهما لما كانا متنافيين كان طريان الحادث مشروطا بزوال السابق فلو
كان زوال السابق بطريان الحادث لزم الدور واما ثانيا فلان تاثير كل من الاستحقاق القليل في بعض اجزاء الكثير
ليس اولى من تاثيره في الباقي لكون الاجزاء متساوية [illegible] فيلزم ان ينتفي بذلك القليل كل ذلك الكثير وهو باطل وفاقا
وهذا ما قال في المحصل انه اذا استحق بالطاعة عشرة اجزاء من الثواب وبالمعصية خمسة اجزاء من العقاب فليس
انتفاء استحقاق احدى الخمستين اولى من انتفاء استحقاق الخمسة الاخرى لتساوي اجزاء الثواب في استحقاقها
واما ثالثا فلان زوال كل من الاستحقاقين بالاخر اما ان يكون دفعة وهو محال لانه اذا كان عدم كل منهما بوجود
الاخر فلو عدما دفعة لوجدا دفعة لكن العلة موجودة حال حدوث المعلول فيلزم كونهما موجودين حال كونهما معدومين
واما ان لا يكون دفعة وهو ايضا باطل لانه اذا كان سبب زوال الاول حدوث الثاني [illegible] لا يزول
الاول واذا وجد الآخر وزال الاول استحال زوال الآخر لانه لا مزيل له لان المعدوم [illegible] كلا منهما انما يزول بالآخر
وهذا ما يقال ان الثاني [illegible] الغلبة حين ما لم يكن مغلوبا فكيف اذا صار مغلوبا والجواب من وجوه ١ ان
الطاري اقوى من الباقي او لكونه مقارنا لمؤثره الذي يوجده بخلاف السابق فانه وان كان موجودا لكن لم
يبق معه مؤثره [illegible] فاذا جوز على الاحباط ان ينفي السابق بالطاري [illegible] وعلى الموازنة ان ينتفي من
الطاري ما يقابل السابق ثم ينتفي السابق بما بقي من الطاري والجواب المنع بل الباقي اولى بالاستمرار ووجوده [illegible]
على [illegible] والطاري لقربه من العدم وعدم تحقق [illegible] بالعدم اولى على ان الدفع اهون من
الرفع ثم [illegible] على تقدير صحته انما يتاتى فيما اذا كان الاكثر طاريا بخلاف ما اذا استحق بالطاعة ثوابا كثيرا او بالمعصية
عقابا قليلا او بالعكس ٢ انه يجوز ان يكون التوقف بمعنى طريان الحادث وزوال السابق توقف معية لا تقدم
فيلزم الدور المحال والجواب ان الكلام انما هو على تقدير حصول طريان الحادث [illegible] زوال السابق [illegible] بالذات
ضرورة [illegible] ٣ ان الاستحقاقات ليست امورا [illegible]
بمنزلة ما اذا كان لك على احد خمسمائة [illegible] او يملك بل بحسب [illegible] ما اذا كان [illegible]
خمسمائة دينارا فلا يكون [illegible] او الابراء عنها او مقاصصتها [illegible]
حمل كلام المحصل على ما [illegible] العقول [illegible] الامام [illegible]
الاستحقاقات لما كانت متساوية [illegible] الاستحقاق القليل [illegible] من الكثير كذلك [illegible] الباقي [illegible]
[illegible] بل الاعتراض ان تساوي الاستحقاقات لا يوجب [illegible] زوال الكل بما يزول

به البعض ٤ ان الطاعات والمعاصي متقابلة عند الحفظة [illegible] بالطاعات استحقاق العقاب بالمعاصي (والمعاصي)
فيبطل استحقاق الثواب بالطاعات من غير لزوم محذور والجواب ان المقصود بيان امتناع زوال احد الاستحقاقين
او المستحقين اعني الثواب والعقاب بالاخر على ما هو المذهب في الاحباط والموازنة [illegible] ٥
[illegible] انه يجوز ان لا يوثر احدهما في عدم الآخر [illegible] ٦ انه يجوز ان يوثر
الطاري في عدم السابق [illegible] يسقط من الطاري مثل السابق من غير لزوم محذور والجواب انه يعود الكلام
في سقوط ذلك القدر من الطاري ويلزم المحذور نعم يتجه على الوجه الاخير انه لو جعل زوال كل من الاستحقاقين بالاخر
بان يزول جزء من هذا جزء من ذاك وبالعكس الى ان يفنى الاقل بالكلية ويبقى من الاكثر القدر الزائد لم يلزم شيء من
المحالات لانه يكون مزيلا للجزء الاخير من الاقل الا ان الامام انما اورد هذا البيان فيما اذا استحق المكلف
عشرة اجزاء من الثواب ثم فعل معصية استحق بها خمسة اجزاء من العقاب فلا يرد عليه هذا لكن يتجه ان الساقط
[illegible] الاستحقاقان [illegible] المعتزلة اضطربوا [illegible] وزعم ابو هاشم انه لا يجوز [illegible] المكلف اما
في الجنة او في النار [illegible] يجوز ان يرجح جانب الثواب [illegible] الله تعالى [illegible] الكرامة [illegible] دار المقامة
او يجمع بين الثواب والعقاب من غير خلوص احدهما [illegible] ويكون من اصحاب الاعراف على ما
ورد في الحديث ويمكن دفع استدلال الامام بان الاستحقاق [illegible]
[illegible] معنى احباط الطاعة [illegible] استحقاق الثواب ان الله تعالى لا يثيب عليها ومعنى الموازنة انه لا [illegible]
[illegible] على المعصية [illegible] استحقاقان [illegible]
والعقاب [illegible] الاجماع [illegible]
والاجر [illegible] الامام الحرمين انه ليس [illegible] معرفة الله كبيرة [illegible]
جميع الكبائر [illegible] الاعمال [illegible]
عندهم بين ان يكون المعاصي طارئة على الطاعات او سابقة عليها او متخللة بينها [illegible]
من اختصاص الحكم بما اذا كانت الكبيرة طارئة ليس بشيء

المبحث الثاني عشر

اتفقت الامة [illegible]
الكتاب والسنة بان الله تعالى عفو غفور يعفو عن الصغائر مطلقا وعن الكبائر بعد التوبة ولا يعفو عن الكفر قطعا
وان جاز عقلا ومنع بعضهم الجواز العقلي [illegible] التفرقة بين من احسن غاية الاحسان [illegible]
غاية الاساءة وضعفه ظاهر واختلفوا في العفو عن الكبائر بدون التوبة فجوزه الاصحاب [illegible] خلافا للمعتزلة
حيث منعوه سمعا وان جاز عقلا عند الكثيرين منهم حتى صرح بعض المتأخرين منهم بان القول بعدم حسن العفو
عن المستحق للعقاب عقلا [illegible] ابي القاسم الكعبي [illegible] على الجواز ان العقاب حقه [illegible] اسقاطه مع ان فيه
نفعا للعبد من غير ضرر لاحد وعلى الوقوع الآيات والاحاديث الناطقة بالعفو والغفران وهو الذي يقبل
التوبة عن عباده ويعفو عن السيئات [illegible] ويعفو عن كثير ان الله يغفر الذنوب جميعا ان
الله لا يغفر ان يشرك به ويغفر ما دون ذلك لمن يشاء ان ربك لذو مغفرة للناس على ظلمهم [illegible] الاحاديث كثيرة
ومعنى العفو والغفران ترك عقوبة المجرم والستر عليه بعدم المؤاخذة [illegible] يجوز حمل النصوص على
العفو عن الصغائر او عن الكبائر بعد التوبة او على تاخير العقوبات المستحقة او على عدم شرع الحدود في عامة
المعاصي او على ترك وضع الآصار عليهم من التكاليف [illegible] على الامم السالفة او على ترك ما فعل ببعض
الامم من المسخ وكتبة الاثام على الجباه ونحو ذلك مما يفضحهم في الدنيا [illegible] لكونه عدولا عن
الظاهر بلا دليل وتقييدا للاطلاق بلا قرينة وتخصيصا للعام بلا مخصص [illegible] بعد من المفسر

بالضرورة ونزيفها من الآيات والاحاديث الصحاح الصريحة في هذا المعنى فلا نطيل فان قيل كما لا يصح في بعض الآيات كقوله تعالى
ان الله لا يغفر ان يشرك به الآية فان المغفرة بالتوبة تعم الشرك وما دونه فلا يصح التفرقة بانما لما دونه وكذا
تعم كل احد من العصاة فلا يلائم التعليق بمشيئة المفيد للبعضية وكذا مغفرة الصغائر على ان يخصصها
اخلال بالمقصود اعني تهويل شأن الشرك ببلوغه النهاية في القبح بحيث لا يغفر وتغفر جميع ما سواه ولو كبيرة في
الغاية واما ما في العفو المذكور فقد يكون في الشرك اقول ما لا يخفى فلا معنى للنفي والمشهور من اطلاق عدم
المغفرة بعد التوبة ان قبول التوبة وترك العقاب بعدها واجب عندهم فلا تعلق بالمشيئة واعترض على ترك
العقاب على الكبيرة بعد التوبة ليس واجبا كثواب المطيع بل مقتضى الوعد بمعنى انه واجب ان يكون كما هو المذهب
عندكم ووعد تبارك وتعالى فيما وعد هو المغفرة والعفو ولكونه تفضل الله تعالى وان كان واجبا عليه يكون
بمشيئته والاختيار فيصح تعليقها بها والجواب ان المذهب عندهم على ما صرحوا في كتبهم هو ان العقاب بعد التوبة
ظلم يجب على الله تركه ولا يجوز فعله ثم الواجب وان كان فعله بالارادة والمشيئة لكن في الاطلاق وتعليقه بالمشيئة كقضاء
الدين والوفاء بالنذر انما يحسن فيما يكون له الخيرة في الفعل والترك على ان الحمقات ليس مجرد تعليق
بالمشيئة بل لو كان يغفر ما دونه ان شاء بل يغفر للمغفور لمن له ولا يغفر لمن يشاء دون من لا يشاء وهذا لا يكون
في الواجب البتة بل في المتفضل به كقولك الامير يخلع على من يشاء بمعنى انه يفعل ذلك لكل بل النسبة الى البعض دون
البعض وبهذا يندفع اشكال آخر وهو ان المغفرة معلقة بالمشيئة فلا يدل على الوقوع لعدم العلم بوقوع المشيئة
بل على مجرد الجواز وليس من المتنازع وقد يدفع بانه لا بد من وقوع المشيئة ليتحقق الفرق بين الشرك وما دونه
على ما هو مقصود سوق الآية وهذا الدفع انما يتم على راي من يجعل المعرفة بها بوقوع العفو ولا وقوعه ويجعل
العفو عن الكفر غير واقع وعليه الاشاعرة وكثير من المتكلمين قوله لما تعين عقلا تمسك الوعيدية
القائلون بعدم جواز العفو عن الكبائر عقلا وهم الثلجي واتباعه بانه اغراء على القبيح لان المكلف يتكل على
العفو فيرتكب القبائح وهو قبيح يمتنع عقلا اسناده الى الله تعالى واجيب بعد تسليم قاعدة الحسن والقبح العقليين
بان مجرد احتمال العقوبة يصلح زاجرا للعاقل عن ارتكاب الباطل فكيف مع الآيات القاطعة بالعذاب في الوعيدات
الا يرى من ذلك الباب فكيف يكون احتمال تركها بل وقوعه من الحكم والنسبة الى من لا يعلمه الا الله مظنة للاغراء
ومفضيا الى الاجتراء الا ترى ان قبول التوبة مع وجوبه عندكم وعزم كل احد عليها غالبا لا يصلح اغراء والتردد
في نيل توفيقها لا يرتب على التردد في نيل كرامة العفو فان قيل ترك العفو ادعى الى الطاعة فيكون لطفا
فيجب منع العفو قلنا منقوض بقبول التوبة وتاخير العقوبة وان ادعى وجه منقدح في تركها منعنا انتفاءه
في ترك العفو فان في العفو لطفا بالعبد من ناحية وتطيع مزيدا للثناء على الله تعالى بالعفو والكرم والرافة قوله
وسمعا تمسك القائلون بجواز العفو عقلا وامتناعه سمعا وهم البصريون من المعتزلة وبعض البغداديين بالنصوص
الواردة في وعيد الفساق واصحاب الكبائر اما بالخصوص كقوله تعالى في اكل اموال الناس ومن يفعل ذلك
عدوانا وظلما فسوف نصليه نارا ومن التولي عن الزحف فقد باء بغضب من الله ومأواه جهنم وبئس المصير ومن تعدى حدود المواريث
يدخله نارا خالدا فيها واما بالدخول في العمومات المذكورة في بحث الخلود واذا كمن الوعيد فلو كفى العفو
وترك العقوبة بالنار لزم الخلف في الوعيد والكذب في الاخبار واللازم باطل فكذا الملزوم واجيب بانهم انما
بالعمومات الوعد بالثواب ودخول الجنة على ما مر والخلف في الوعد لؤم لا يليق بالكريم وفاقا بخلاف الخلف في الوعيد
فانه ربما يعد كرما والقول بالاحباط وبطلان استحقاق الثواب بالمعصية فاسد كما مر فكيف كان من يرى عقابهم
بالنار خلفا مذموما ولم يكن ترك ثوابهم بالجنة كذلك والدفع بانه لو صح ان يخلف الوعيد لصح ان يتبع خلفا اليسر

لان كثيرا من افعاله بهذه الحكمة اعني لا يصح اطلاق اسم الفاعل منها عليه لايهام النقص كما انه يتكلم بالمجاز ولا يسمى
متجوزا وكذا لا يسمى ماكرا ومستهزئا ونحو ذلك بل مع انه تنجز وعد الثواب لا يسمى منجزا ثم لزوم الكذب في اخبار
الله تعالى مع الاجماع على بطلانه ولزوم تبديل القول مع النص الدال على انتفائه مشكل فالحق ان الخلف الواقع
تحقق العفو في حقه يكون خارجا عن عموم اللفظ بمنزلة التائب فان قيل صيغ العموم المتعرية عن دليل الخصوص
بل على الاستغراق ثم يرد عليها واللفظ بمنزلة المخصص عليه باسم الخاص فاخراج البعض بدليل متراخ
يكون نسخا وهو لا يجري في الخبر للزوم الكذب وانما المخصص هو الدال على ان المخصوص غير داخل في
العموم ولا يكون ذلك الا بدليل متصل قلنا ممنوع بل الدال على الخصوص على العام والتقييد من المطلق
شائع من غير دليل متصل ثم دليل المخصص والتقييد بعد ذلك وان كان متراخيا فانه لا نسخ وهو ابعد الخبر
عند الفقهاء ان بعض الاوائل من الحنفية وكانوا يسمون القول بخلاف ذلك الا المعتزلة فان المتاخرين
منهم يعدون ذلك نسخا ويخصون التخصيص بما يكون دليله متصلا ويجوزون الخلف في الوعد ويقولون الكذب
يكون في الماضي دون المستقبل وهذا غلط فان الاخبار بالشيء على خلاف ما هو به كذب سواء كان
في الماضي او في المستقبل قال الله تعالى الم تر الى الذين نافقوا يقولون لاخوانهم الذين كفروا من اهل الكتاب
لئن اخرجتم لنخرجن معكم ولا نطيع فيكم احدا ابدا وان قوتلتم لننصرنكم ثم قال والله يشهد انهم لكاذبون لئن
اخرجوا لا يخرجون معهم ولئن قوتلوا لا ينصرونهم ثم على ان المذهب عندنا ان اخبار الله تعالى ازلي لا يتعلق بالزمان
ولا يتغير بتغير المخبر به عن الكلام فان قيل يحمل ما ذكرتم يكون حكم العام هو التوقف حتى يظهر دليل الخصوص
قلنا لا بل يجري على عمومه في حق العمل لا في حق وجوب اعتقاد العموم دون فرضيته وهذا البحث مستوفى
في اصول الفقه وقد بسط الكلام فيه صاحب التبصرة بعض البسط وللامام الرازي ههنا جواب الزامي وهو ان اطلاق
كلامه لما كان عندنا ازليا امتنع كذبه لان حاجته قديمة امتنع عدمه واما عندكم فانما امتنع كذبه لكونه قبيحا وهو قبح
ان هذا الكذب قبيح ولا توقف عليه العفو الذي هو غاية الكرم وهو الحق ان شيئا يغفل عنه ظاهر في العفو انما
يكون الحسن قبيحا وهو بط وانما ترك قبيحا وهو الحق لكنه لا يوجد الا عند وجود الكذب والا لوجد الحسن الا عند
وجوده حسن قطعا فهذا الكذب حسن قطعا ويمكن دفعه بان الكذب في اخبار الله تعالى قبيح وان تضمن وجوها من
المصلحة وتوقف عليه انواع من الحسن لما فيه من مفاسد لا تخفى ومطاعن في الاسلام لا تحصى ومنها مقال الفلاسفة
في المعاد وميل الملاحدة في العناد ومنها بطلان ما وقع عليه الاجماع من القطع بخلود الكفار في النار فان
غاية الامر شهادة النصوص القاطعة بذلك واذا جاز الخلف لم يبق القطع الا عند من لا يجوزون العفو عنهم
في الحكمة على ما يشعر به قوله تعالى افنجعل المسلمين كالمجرمين ما لكم كيف تحكمون وغير ذلك من الآيات ووجه الفرق ان العاقل
قلما يخلو عن خوف عقاب ورجاء رحمة وغير ذلك من خيرات تعاملين حال ارتكاب المعصية اتباعا للهوى بخلاف
الكافر واعلم ان الكفر مذهب والمذهب يعتقد للابد وحرمته لا تحتمل الارتفاع اصلا فكذلك عقوبته بخلاف
المعصية فانها لوقت الهوى والشهوة واما من جوز العفو عقلا والكذب في الوعيد انما قالوا بجواز الكذب
المتضمن لفعل الحسن او بانه لا كذب بالنسبة الى المستقبل فمع صريح اخبار الله تعالى بانه لا يعفو عن الكافر ويخلده
في النار يجوز الخلف وعلم وقوع مضمون هذا الخبر محتمل ولما كان هذا باطلا قطعا علم ان القول بجواز الكذب
في اخبار الله تعالى باطل قطعا قوله خاتمة قد اشتهر من مذهب المعتزلة ان صاحب الكبيرة بدون التوبة مخلد
في النار وان عاش على الايمان والطاعة مائة سنة ولم يفرقوا بين ان يكون الكبيرة واحدة او كثيرة واقعة
قبل الطاعات او بعدها او بينها وجعلوا عدم القطع بالعقاب وتفويض الامر الى الله تعالى يغفر ان شاء

او الثواب

وبعد انا نشاهد ما هو مذهب اهل الحق ارجاء بمعنى انه تاخير للامر وعدم جزم بالعقاب او الثواب وبهذا الاعتبار
جعل ابو حنيفة رضي الله عنه من المرجئة وقد قيل له اين اخذت الارجاء فقال من الملائكة عليهم السلام قالوا لا علم لنا الا ما علمتنا
وانما المرجئة الخالصة الباطلة هم الذين يحكمون بان صاحب الكبيرة لا يعذب اصلا وانما العذاب والنار للكفار وهؤلاء
تفريط كما ان قول الوعيدية افراط والتفويض الى الله وسط بينهما كالكسب بين الجبر والقدر ولكن نقول معنى ان يكون
ما اشتهر منهم مذهب بعضهم والمختار خلافه لان مذهب الجبائي وابي هاشم واكثر المحققين وهو اختيار المتاخرين
ان الكبائر انما تسقط الطاعات وتوجب دخول النار اذا زاد عقابها على ثوابها والعلم بذلك مفوض الى الله تعالى
فمن خلط الحسنات ولم يعلم غلبة الاوزار لم يحكم بدخوله النار بل اذا زاد الثواب يحكم بانه لا يدخل النار اصلا واما
فيما اذا تساوى الثواب والعقاب وصرحوا بان هذا بحسب السمع واما بحسب العقل فيجوز العفو عن الكبائر كلها
الا عند الكعبي وذكر امام الحرمين في الارشاد ان مذهب البصريين وبعض البغداديين جواز العفو عقلا وشرعا ولقد
تشبث هذا على المعتزلة ان ادركوا ولكنا لم نر منهجا سلكوا والا فمن لهم بعصمة تنجي او توبة ترتجى قوله

المبحث الثالث عشر في الشفاعة يدل على ثبوتها النص والاجماع الا ان المعتزلة خصوها بالمطيعين والتائبين
لرفع الدرجات وزيادة المثوبات وعندنا يكون لاهل الكبائر ايضا في حط السيئات اما في العرصات واما بعد
دخول النار لما سبق من دلائل العفو عن الكبيرة ولما اشتهر بل تواتر معنى من ان الشفاعة لاهل الكبائر كقوله
عليه السلام ادخرت شفاعتي لاهل الكبائر من امتي وترك العقاب بعد التوبة واجب عندهم فلا يحتاج للعفو والشفاعة
كثير معنى وقد يستدل بقوله تعالى واستغفر لذنبك وللمؤمنين اي لذنوب المؤمنين بترك الكبائر وبقوله تعالى في حق
الكفار فما تنفعهم شفاعة الشافعين فان مثل هذا الكلام انما يساق حيث يقع الشفاعة لغيرهم فيقصد تقبيح حال
الكفرة وتخييب رجائهم بانهم ليسوا كالمؤمنين الذين تنفعهم الشفاعة اذ الكلام كان في تخصيصهم بزيادة تخييب وتوبيخ لهم
لكنه مع هذا التكلف لا يفيد الا ثبوت اصل الشفاعة ولا نزاع فيه نعم لو تم ما ذكره بعض اصحابنا من ان الشفاعة لا يجوز
ان تكون حقيقة لزيادة المنافع بل لاسقاط المضار فقط والصغائر مكفرة عندكم باجتناب الكبائر فتعين ان
تكون لاسقاط الكبائر لكان من اثبات اصل الشفاعة اثبات المطلوب الا ان غاية تمسكهم في ذلك هو ان الشفاعة
لو كانت حقيقة في زيادة المنافع لكنا شافعين في النبي عليه السلام حين نسال الله تعالى زيادة كرامته واللازم باطل قطعا
واعترض بانه يجوز ان يعتبر فيها زيادة قيد كون الشفيع اعلى حالا من المشفوع له او كون زيادة المنافع مجهولة
لسؤاله وطلبه واجيب بان الشفيع قد يشفع لنفسه فلا يكون اعلى وقد يكون غير مطاع فلا تقع المسؤول فضلا ان
يكون لاجل سؤاله وبان صحة اطلاق الشفاعة على طلب المنافع مما لا سبيل الى انكاره كقول الحاتمي فذاك فتى ان تاته في صنيعة
الى ماله لا تاته بشفيع وكما في منشور دار الخلافة للسلطان محمود وليناك كورة خراسان ولقبناك يمين الدولة وامين
الملة بشفاعة ابي حامد الاسفرايني قلنا نعم لكن لو كان حقيقة لاطرد فيما ذكرنا احتجت المعتزلة بوجوه ١ الاول الآيات
الدالة على نفي الشفاعة بالكلية مخصص بالمطيع والتائب بالاجماع فيبقى حجة فيما وراء ذلك مثل قوله تعالى واتقوا يوما لا
تجزي نفس عن نفس شيئا الآية فالضمير في لا يقبل منها شفاعة ولا تنفعها شفاعة للنفس المبهمة العامة وكقوله تعالى
من قبل ان ياتي يوم لا بيع فيه ولا خلة ولا شفاعة وكقوله تعالى ما للظالمين من حميم ولا شفيع يطاع اي يجاب نفيا
للشفاعة اصلا على طريقة قوله ولا ترى الضب بها ينجحر وكقوله تعالى ما للظالمين من انصار ٢ ما يشعر بنفي الشفاعة لصاحب
الكبيرة خصوصا كقوله تعالى ولا يشفعون الا لمن ارتضى فانه ليس بمرتضى او مفهوما كقوله تعالى حكاية عن حملة العرش
ويستغفرون للذين آمنوا ربنا وسعت كل شيء فاغفر للذين تابوا واتبعوا سبيلك ولا فارق بين شفاعة الملائكة
والانبياء ٣ ما سبق من الآيات المشعرة بخلود الفساق ولو كانت شفاعة لما كان خلود ٤ الاجماع على

الدعاء بقولنا اللهم اجعلنا من اهل شفاعة محمد عليه السلام ولو وجبت الشفاعة باهل الكبائر لكان ذلك دعاء بجعلنا منهم والجواب
عن الاول بعد تسليم العموم في الازمان والاحوال انها تخص بالكفار جمعا بين الادلة على ان الظالم على الاطلاق
هو الكافر وان نفي النصير لا يستلزم نفي الشفاعة لانها طلب على خضوع والنصرة ربما تنبئ عن مدافعة ومغالبة
هذا بعد تسليم كون الكلام لعموم السلب لا لسلب العموم وقد سبق مثل ذلك وعن الثاني انا لا نسلم ان المرتضى
لا يتناول الفاسق فانه مرتضى من جهة الايمان والعمل الصالح وان كان مبغوضا من جهة المعصية بخلاف
الكافر المتصف بمثل العدل او الجود فانه ليس بمرتضى عند الله اصلا لفوات اصل الحسنات واساس
الكمالات ولا نسلم ان الذين تابوا لا يتناول الفاسق فان المراد عن الشرك اذ لا معنى لطلب المغفرة لمن تاب
عن المعاصي وعمل صالحا عندكم لكونه عبثا او طلبا لترك الظلم فيستحق حتى هذا بعد تسليم دلالة التخصيص
بالوصف على نفي الحكم عما عداه وعن الثالث ما سبق في بحث انقطاع عذاب صاحب الكبيرة وعن الرابع ان
المراد اجعلنا من اهل الشفاعة على تقدير المعاصي كما في قولنا اجعلنا من اهل العفو واهل التوبة وتخصيص الكلام
بالصفات اذا اختص بكرامة منشاها بعض تلك الصفات دون البعض فلكن استدعاء اهليته لتلك الكرامة الا
استدعاء الصفة التي هي مناطها كما ان الكرامة التي هي المعالجة وان لم تكن الا للمريض لكن قولك اللهم اجعلني من اهل
العلاج ليس طلبا للمرض بل لقوة المزاج فكذلك ههنا الشفاعة وان اختصت باهل الكبائر لكن نفعها وثمرة (?) الاعمال
ونقص الحسنات التي يستحب بالرضى الشفيع عنه وسيلة اليه وبهذا يخرج الجواب عما قالوا ان من حلف بالطلاق
ان يعمل ما يجعله اهلا للشفاعة انه يؤمر بالطاعات لا المعاصي **فائدة** ظاهر قوله تعالى ان تجتنبوا
كبائر ما تنهون عنه نكفر عنكم سيئاتكم يدل على ان الكبائر متميزة عن الصغائر بالذات لكن قيل ان كل معصية
بالنسبة الى ما فوقها صغيرة وبالنسبة الى ما دونها كبيرة لانه لا يتصور اجتناب الكبائر الا بترك جميع المنهيات
سوى واحدة هي دون الكل وانى للبشر ذلك ثم ههنا ذهب بعضهم الى تفسير الكبيرة بانها التي تشعر بقلة
الاكتراث بالدين او التي توعد عليها الشارع بخصوصها وبعضهم الى تعيين الكبائر فعن رواية ابن عمر انها الشرك
بالله وقتل النفس بغير حق وقذف المحصنة والزنا والفرار من الزحف والسحر واكل مال اليتيم وعقوق الوالدين
المسلمين والالحاد في الحرم وزاد في رواية ابي هريرة رضي الله عنه اكل الربوا وفي رواية علي كرم الله وجهه السرقة و
شرب الخمر **المبحث الرابع عشر** التوبة في اللغة الرجوع يقال تاب وثاب واناب اذا رجع فاذا اسند
الى العبد اريد رجوعه عن الزلة الى الندم واذا اسند الى الله تعالى اريد رجوع نعمه والطافه الى عباده وفي
الشرع هي الندم على المعصية لكونها معصية وقيد بذلك لان الندم على المعصية لاضرارها ببدنه او اخلالها
بعرضه او ماله او نحو ذلك لا يكون توبة واما الندم لخوف النار او طمع الجنة فهل يكون توبة فيه تردد على ان
ذلك هل يكون ندما عليها لقبحها ولكونها معصية ام لا وكذا في الندم عليها لقبحها مع غرض اخر والحق ان جهة القبح
ان كانت بحيث لو انفردت لتحقق الندم فتوبة والا فلا كما اذا كان الغرض مجموع الامرين لا كل واحد منهما وكذا
في التوبة عند المرض بخوف بناء على ان ذلك الندم هل يكون لقبح المعصية ام لا بل للخوف كما في الندم عند معاينة
النار فيكون بمنزلة ايمان الياس والظاهر من كلام النبي عليه السلام قبول التوبة ما لم تظهر علامات الموت ويتحقق
الندم بتحزن وتوجع على ان فعل وتمني كونه لم يفعل ولا بد من قيد العقل بان مجرد الترك كالماجن اذا تمنى (?)
فعله بمجونه فاستروح الى بعض المباحات ليس بتوبة وقوله عليه السلام الندم توبة وقد يزاد قيد العزم على
ترك المعاودة في المستقبل واعترض بان فعل المعصية في المستقبل قد لا يخطر بالبال لذهول او جنون
او موت او نحو ذلك وقد لا يقدر عليه لعارض آفة كخرس في القذف وشلل او جب في الزنا فلا يتصور

العزم على الترك لما فيه من الاشعار بالقدرة والاختيار بحسب الحال ان المراد العزم على الترك على تقدير الخطور والاقتدار
حتى لو سلبت القدرة لم يشترط العزم على الترك بهذا يشعر كلام امام الحرمين حيث قال ان العزم على ترك المعاودة
انما يقارن التوبة في بعض الاحوال ولا يطرد في كل حال اذ العزم انما يصح ممن يتمكن من مثل ما قدمه والا فلا يصح
من المجبوب العزم على ترك الزنا ولا من الاخرس العزم على ترك القذف فما ذكر في المواقف من
ان قولنا اذا قدر لان من سلب القدرة على الزنا وانقطع طمعه عن عود القدرة اذا عزم على تركه لم يكن
ذلك توبة منه ليس على ما ينبغي لاشعاره بان العزم على الترك يصح مع عدم القدرة على الفعل وبان
الندم على الفعل مع العزم على الترك لا يكفي في التوبة بل لا بد من ان يكون مع بقاء القدرة وكلام
الامام وغيره ان عند عدم القدرة لا يشترط في التوبة العزم بل لا يصح ويكفي مجرد الندم لا يقال
مراد المواقف ان مجرد العزم بدون الندم ليس بتوبة لانا نقول كما لا يخفى الكلام لا يساعد لما فيه
التقييد بالقدرة وقد يتوهم ان تقدير القدرة قيد للترك لا للعزم اي يجب العزم على ان لا يفعل على تقدير
القدرة حتى يجب على من عرض له الآفة ان يعزم على ان لا يفعل لو فرض وجود القدرة وهذا يشعر ما قال
في المواقف ان الزاني المجبوب اذا ندم وعزم ان لا يعود على تقدير القدرة فهو توبة عندنا خلافا لابي هاشم
ثم المحقق لما ذكر العزم اما هو للتقرير والبيان لا التقييد والاحتراز اذ النادم على المعصية لقبحها لا ينفك
عن ذلك العزم البتة على تقدير الخطور والاقتدار [illegible] ولا نزاع في عرف العوام اطلاق اسم التوبة على الاستغفار
واظهار العزم على ترك المعصية في المستقبل وليس بتوبة [illegible] امام المحققين الندم والاسف على ما مضى
وعلامته طول الحسرة والحزن وانسكاب الدمع ومن نظر في باب التوبة من كتاب الاحياء للامام حجة الاسلام
ونظر فيما يروى من قصة استغفار داود علم [illegible] صعوبة امر التوبة والمعتزلة لما خصصوا الكبيرة عن
الايمان وجزموا بالدخول بل الخلود في النيران [illegible] هونوا امر التوبة حتى اعتقدوا انه يكفي
مجرد قول العاصي تبت ورجعت [illegible] انه يكفي ان يعتقد انه اساء وانه لو امكنه المعصية لردها
ولا حاجة الى الاسف والحزن لان اهل الجنة يندمون على تقصيرهم ولا حزن واما الخوف لتوقع الضرر ولا
ضرر مع الندم ولان العاصي مكلف بالتوبة في كل وقت ولا يمكنه تحصيل الغم والحزن فيلزم تكليف ما لا يطاق
قوله ومن واجبة لا نزاع في وجوب التوبة اما عندنا فسمعا لقوله تعالى توبوا الى الله جميعا توبوا
الى الله توبة نصوحا ونحو ذلك واما عند المعتزلة فعقلا لما فيها من دفع ضرر العقاب ولما ان الندم
على القبيح من مقتضيات العقل الصحيح وهذا يتناول الصغائر ايضا فيكون حجة على البهشمية العاملين بوجوب
التوبة عن الصغائر سمعا لا عقلا لسقوط عقابها بالكبائر [illegible] كلام المعتزلة ان وجوب التوبة على الفور
حتى يلزم بتأخيرها ساعة اثم اخر يجب التوبة عنه [illegible] ذكروا ان من اخر التوبة عن الكبيرة ساعة واحدة
يكون له كبيرتان المعصية وترك التوبة عنها وساعتين اربع الاولتان وترك التوبة عن كل منهما وثلاث
ساعات ثمان وهكذا واما قبول التوبة فلا يجب عندنا اذ لا يجب على الله شيء بل هو تفضل منه [illegible]
امام الحرمين نعم بدليل ظني اذ لم يثبت في ذلك نص قاطع لا يحتمل التأويل وعند المعتزلة يجب حتى قالوا
ان العقاب بعد التوبة ظلم لكن بمقتضى الجود على رأي البغدادية وبمقتضى العدل والحكمة على رأي الجمهور
واحتجوا بان العاصي قد بذل وسعه في التلافي فيسقط عقابه كمن بالغ في الاعتذار الى من اساء اليه يسقط
ذمه بالضرورة وبان المكلف باق وهو معرض للثواب ولا يتصور الا بسقوط العقاب فوجب ان
يكون له مخلص من العقاب وليس غير التوبة فتعين ان يكون مخلصا [illegible]

وانتهك

القطع بان من اساء الى غيره ومثّل بحرمه ثم جاء معتذرا لا يحكم العقل بقبول اعتذاره بل الخيرة اليه ان شاء العفو
ان شاء صفح وان شاء جازاه واما احتج اصحابنا بالاجماع على الابتهال الى الله تعالى في قبول التوبة وعلى
شكرها فلو كان واجبا [illegible] بان المسئول هو استجماعها الشرائط المقبول فان الامر فيه خطير ووجوب القبول
لا ينافي وجوب الشكر لكونه احسانا في نفسه كثيرا من الوالد لولده يجب شكره [illegible] اختلفوا في سقوط
العقوبة فعند اكثر المعتزلة بنفس التوبة وعند بعضهم بكثرة ثوابها اذ لو كان بنفس التوبة لسقط بتوبة الملجا
وتندم العاصي عند معاينة النار ورد بمنع الندم في صورة الالجاء ومنع كونه للقبح في صورة المعاينة
واحتج الاكثرون بانه لو كان بكثرة الثواب لما اختصت التوبة عن معصية معينة بسقوط عقابها دون اخرى
لان نسبة كثرة الثواب الى الكل على السوية ولما بقي فرق بين التوبة المتقدمة على المعصية والمتاخرة عنها
في اسقاط عقابها كسائر الطاعات التي تسقط العقوبات بكثرة ثوابها واللازم باطل للقطع بان من تاب
عن المعاصي كلها ثم شرب الخمر لا يسقط عنه عقاب الشرب واما عندنا فهو بمحض عفو الله تعالى وكرمه وتوبته
الصحيحة عبادة يثاب عليها تفضلا ولا يبطل بمعاودة الذنب ثم اذا تاب عنه فانما يكون بعبادة اخرى
فان قيل فما حكم المؤمن المواظب على الطاعات المعصوم عن المعاصي والمؤمن المصر على المعاصي
طول عمره من غير عبادة اصلا والمؤمن الجامع بين الطاعات والمعاصي من غير توبة والمؤمن التائب عن المعاصي
واحدة وهو المسمى [illegible] من غير قطع بالثواب او العقاب بل راجيا من الطاعة والتوبة
الخوف من المعصية والاصرار ومادة جهالة جاهلة ومكابرة ثابتة قلنا حكم الكل واحد في انه لا يجب
على الله في حقهم شيء لكن ثبت المطيع والتائب البتة بمقتضى الوعد على تفاوت درجات ويعاقب العاصي المصر
بمقتضى الوعيد على اختلاف دركات لكن مع احتمال العفو احتمالا مرجوحا فان الشفاعة واستيلاء الخوف
والرجاء نعم خوفا لا ينتهي الى حد اليأس والقنوط اذ لا ييأس من روح الله الا القوم الكافرون ثم
اختلفت المعتزلة في انه اذا سقط استحقاق عقاب المعصية بالتوبة فهل يعود استحقاق ثواب الطاعة
الذي ابطلته تلك المعصية فقال ابو علي وابو هاشم لا لان الطاعة تنعدم في الحال وانما بقي استحقاق الثواب
وهو سقط والساقط لا يعود وقال الكعبي نعم لان الكعبي لا يزيل الطاعة وانما يمنع حكمها وهو المدح
والتعظيم فلا يزيل ثمرتها فاذا جاءت التوبة كان لم يكن فظهرت ثمرة الطاعة كنور الشمس اذا زال الغيم
وقال بعضهم وهو اختيار المتأخرين لا يعود ثوابها لكن يعود طاعته السالفة موثرة في استحقاق
ثمراتها وهو المدح والثواب في المستقبل بمنزلة شجرة احترقت بالنار اغصانها وثمارها ثم انطفأت النار فانه
يعود اصل الشجرة وعروقها الى خضرتها وثمرتها قوله ولا يلزم تجديد الندم كلما ذكر المعصية لانه
اتى بما كلف به وخرج عن عهدته خلافا للقاضي منا وابي هاشم من المعتزلة زعما منهما انه لو لم يندم كلما ذكرها
لكان مشتهيا لها فرحا بها وذلك ابطال للندم ورجوع الى الاصرار والجواب المنع اذ ربما يعرض
عنها صفحا من غير ندم عليها ولا اشتهاء لها وابتهاج بها ولو كان الامر كما ذكر لزم ان لا يكون التوبة
السابقة صحيحة وقد يقال العاصي انه ان لم يجدد ندما كان ذلك معصية جديدة يجب الندم عليها والتوبة
الاولى مضت على صحتها اذ العبادة الماضية لا ينقضها شيء بعد ثبوتها قوله ولا يمتنع ليصح المرتد
انه يصح التوبة عن بعض المعاصي مع الاصرار على البعض خلافا لابي هاشم لنا الاجماع على ان الكافر
اذا اسلم وتاب عن كفره مع اصراره بعض المعاصي صحت توبته واسلامه ولم يعاقب الا عقوبة تلك المعصية
وايضا فقسمة التوبة عن تلك المعاصي الا الرجوع عنها والندم عليها والعزم على ان لا يعاودها وجد وجاز

وسهلها اي ثم ان الندم عليها يجب ان يكون لقبحها ومتوسطا على المعاصي كلها والا يتحقق الندم على القبيح لا للاصلح على قبيح واجيب بان الشامل للكل هو القبح لا قبحها والتحقيق على ما ذكره صاحب التجريد من ان الدواعي للندم عن القبايح وان اشتركت كون الندم على القبيح لقبحه لكن يجوز ان يترجح بعض الدواعي بامور تنضم اليه كعظم المعصية او قلة غلبة الهوى فيها فيبعثه ذلك الترجيح على الندم عن هذا البعض خاصة دون البعض الآخر لا تقصار ترجيح الدليل بالنسبة اليه ولا يلزم من ذلك ان يكون الندم على البعض الذي يحقق معه الترجيح لا لقبحه او الاخرة الداعي بهذا الترجيح عن الاشتراك في كونه داعيا الى الندم على القبيح لقبحه وبهذا الكلام الدواعي الى الفعل الحسن بعد ترجيح البعض بتخصيص بعض الافعال الحسنة بالوقوع ولا يلزم من ترك البعض الآخر كون ايقاع هذا البعض الحسن لغرض غير ما في الباب انه حصل للداعي الى هذا الفعل الحسن رجحان لم يحصل للداعي الى الفعل الآخر وهذا ما قال ابو هاشم انه كما يجوز الايمان بواجب الحسنة مع ترك واجب آخر يجوز ترك قبيح لقبحه مع الاصرار على قبيح آخر قوله ويكفي الاجمال يعني يكفي في التوبة عن المعاصي كلها الاجمال وان علمت مفصلا لحصول الندم والعزم وذهب بعض المعتزلة الى انه لا بد في الندم تفصيلا فيما علم مفصلا وزعم انه مكلف بالتوبة عن كل معصية مع امتناع اجتماع الذنوب الكثيرة في وقت واحد فلو لم يكف الاجمال لزم تكليف ما لا يطاق قالوا ثم ان كانت المعصية في خالص حق الله تعالى فقد يكفي الندم كما في ارتكاب الفرار من الزحف وترك الامر بالمعروف وقد يفتقر الى امر زائد كتسليم النفس للحد في الشرب وتسليم ما وجب في ترك الزكوة ومثله في ترك الصلوة وان تعلقت بحقوق العباد لزم مع الندم والعزم ايصال حق العبد او بدله اليه ان كان الذنب ظلما كما في الغصب والقتل العمد ولزم ارشاده ان كان الذنب اضلالا له والاعتذار اليه ان كان ايذاء كما في الغيبة ولا يلزم تفصيل ما اغتابه به الا اذا بلغه على وجه الخشونة والتحقيق ان هذا الزايد واجب آخر خارج عن التوبة على ما قال امام الحرمين رحمه الله ان القاتل اذا ندم من غير تسليم نفسه للقصاص صحت توبته في حق الله تعالى وكان منع القصاص منه معصية مجددة تستدعي توبة ولا تقدح في التوبة عن القتل ثم قال وربما لا تصح التوبة بدون الخروج عن حق العبد كما في الغصب فانه لا يصح الندم عليه مع ادامة اليد على المغصوب بخلاف القتل والغصب قوله المبحث الخامس عشر في الامر بالمعروف والنهي عن المنكر قد جرت عادة المتكلمين بايرادهما في علم الكلام مع انهما بالفروع اشبه وكانهما شبيهان بالتوبة في الزجر عن ارتكاب المعصية والاخلال بالواجب والمراد بالمعروف الواجب وبالمنكر الحرام ولهذا يثبتوا القول بانهما واجبان مع القطع بان الامر بالمعروف المندوب ليس بواجب بل مندوب والدليل على وجوبهما من غير توقف على ظهور الامام كما يزعم الروافض الكتاب والسنة والاجماع اما الكتاب فقوله تعالى ولتكن منكم امة يدعون الى الخير ويامرون بالمعروف وينهون عن المنكر وقوله تعالى وامر بالمعروف وانه عن المنكر واما السنة فقوله عليه السلام مروا بالمعروف وانهوا عن المنكر واصبر على ما اصابك وقوله عليه السلام لتامرن بالمعروف ولتنهون عن المنكر او ليسلطن الله عليكم شراركم ثم يدعو خياركم فلا يستجاب لكم وقوله عليه السلام من راى منكم منكرا فليغيره بيده فان لم يستطع فبلسانه فان لم يستطع فبقلبه وذلك اضعف الايمان واما الاجماع فهو ان المسلمين في الصدر الاول وبعده كانوا يتواصون بذلك ويوبخون تاركه مع الاقتدار عليه فان قيل في الوجوب قوله تعالى يا ايها الذين آمنوا عليكم انفسكم لا يضركم من ضل اذا اهتديتم وقوله تعالى لا اكراه في الدين وما روي عن عائشة رضي الله عنها انها قالت قلنا يا رسول الله متى لا نامر بالمعروف ولا ننهى عن المنكر قال اذا كان البخل في خياركم واذا كان الحكم في رذالكم واذا كان الادهان في كباركم واذا

كان الملك في صغاركم اجيب بان المعنى اصلحوا انفسكم باداء الواجبات وترك المعاصي ومن الامر بالمعروف والنهي عن المنكر لا يضركم بعد النهي عناد من اصر منهم على المعصية او لا يضر المهتدي اذا نهى ضلال الضال وقوله لا اكراه منسوخ بآيات القتال على انه ربما يناقش في كون الامر والنهي اكراها واما الحديث فلا يدل الا على نفي الوجوب عند فوات الشرط بلزوم المفسدة او انتفاء الفائدة فان من شرائط وجوب الامر بالمعروف والنهي عن المنكر علم الفاعل بوجههما انهما على واحد معين او مخير مضيقا او موسع عينا او كفاية وكذا في النهي وان الحكم العلم بما يختلف باختلاف حال الآمر والناهي ليقعا على ما ينبغي ومنها تجويز التاثير بان لا يعلم عدم التاثير قطعا لئلا يكون عبثا واشتغالا بما لا يعني فان قيل يجب ان لم يؤثر اعزاز الدين قلنا انما يكون ذلك اذا لا وجه له اعتبار في الفرع ويتنازع اكثر من وقوع المنكر او مثله ونحو على ما في هذا الوجوب دون الجواز حتى قالوا يجوز وان ظن انه يقتل ولا ينكي نكاية نفسه ويكون لكن يرخص له السكوت بخلاف من حمل وحده على المشركين وظن انه يقتل فانه انما يجوز اذا غلب على ظنه انه ينكي فيهم بقتل او جرح او هزيمة قوله ولا يختص بالولاة فان المسلمين في الصدر الاول وبعده يأمرون الولاة بالمعروف وينهونهم عن المنكر من غير نكير من احد ولا توقف على اذن فعلم انه لا يختص بالولاة بل يجوز للاحاد الرعية بالقول والفعل لكن اذا انتهى الامر الى نصب القتال وشهر السلاح ربط بالسلطان حذرا عن الفتنة كذا ذكره امام الحرمين وقال ان الحكم الشرعي اذا استوى في ادراكه الخاص والعام ففيه للعالم وغير العالم الامر بالمعروف والنهي عن المنكر واذا اختص بدركه بالاجتهاد فليس للعوام فيه امر ونهي بل الامر فيه موكول الى اهل الاجتهاد ثم ليس لمجتهد ان يعترض بالردع والزجر على مجتهد آخر في موضع الخلاف اذ كل مجتهد مصيب في الفروع عندنا ومن قال ان المصيب واحد فهو غير متعين عنده وذكر في محيط الحنفية ان المختار ان يحتسب على ان معتقد في اكل الضبع ومتروك التسمية عمدا والى معنى ان يحتسب على الحنفي في شرب المثلث والنكاح بلا ولي ثم لا يختص وجوب الامر بالمعروف والنهي عن المنكر بمكلف دون مكلف ورعا كان او فاسقا بل من رأى منكرا او تركه شيئا فعليه ان ينهى لان ترك النهي عن منكر ونهيه عنه فرضان متمايزان ليس لمن ترك احدهما ان يترك الآخر ثم هو فرض كفاية اذا قام به في كل صقع من فيه غناء سقط الفرض عن الباقين وحالا لا يسقط القول بانه فرض للكل الا ان المسلمين فرض الكفاية يجب على الكل ويسقط بفعل البعض نعم اذا انتصب لذلك احد تعين عليه فيحتسب فيما يتعلق بحقوق الله تعالى من غير تجسس وتجسس وفيما يتعلق بحقوق العباد لا على وجه العموم كمطل المديون الموسر وتعدي الجار في جدار الحار فيحتسب اذا استعداه صاحب الحق وعلى العموم كتعطيل شرب البلد وانهدام سوره وترك اهله رعاية ابناء السبيل المحتاجين مع علام المال في بيت المال فيحتسب ويامر على الاطلاق وينكر على من يغير هيئات العبادات كالجهر في الصلوة السرية وبالعكس وعلى من يتربص في الاوقات الى الوقت ويعلن ويعطي المكانه بالاقتا او التدريس او الوعظ وهو ليس من اهله وعلى القضاة اذا احتجبوا الخصوم او قصروا في النظر في الخصومات وعلى ائمة المساجد المطروقة اذا طولوا في الصلوات وبهذا يعلم ان الامر بالمعروف والنهي عن المنكر لا يقتصر على الواجب والحرام وينبغي ان يحتسب برفق ويكون متدرجا الى الاغلظ فالاغلظ بحسب حال المنكر ذكر في المحيط للحنفية ان من راى غيره مكشوف الركبة ينكر عليه برفق ولا ينازعه ان لج وفي الفخذ ينكر عليه بعنف ولا يضربه ان لج وفي السوءة ادبه وان لج قتل الفصل الثاني في الاسماء والاحكام هذه الترجمة شايعة في كلام المتقدمين ويعنون بالاسماء اسامي المكلفين في المدح مثل المؤمن والمسلم والمتقي والصالح وفي الذم مثل الكافر والفاسق والمنافق وبالاحكام ما لكل منهم في الآخرة من الثواب والعقاب وكيفيتهما قوله المبحث الاول الايمان في اللغة التصديق افعال من الامن للصيرورة

قطعا

شهر السيف سيما عن الغمد ٦٢

ونحو

او التعبد بحسب الاصل كان المصدق صار ذا امن من ان يكون مكذوبا او جعل الغير آمنا من التكذيب والمخالفة ويعدى
بالباء لاعتبار معنى الاقرار والاعتراف كقوله تعالى آمن الرسول بما انزل اليه وباللام لاعتبار معنى الاذعان
والقبول كقوله تعالى حكاية وما انت بمؤمن لنا ولو كنا صادقين ولا انه في التحقيق عايد الى اخذ الشي صادقا
والتصديق بما يوصف المتكلم والكلام والحكم يقع تعلقه بالشي باعتبارات مختلفة مثل آمنت بالله اي بانه واحد
متصف بما يليق منزه عما لا يليق وآمنت بالرسول اي بانه مبعوث من الله صادق فيما جاء به وآمنت بالملائكة
اي بانهم عباده المكرمون المطيعون المعصومون لا يتصفون بذكورة ولا انوثة ليسوا بنات الله ولا
شركاءه وآمنت بكتبه وكلامه اي بانها منزلة من عند الله صادقة فيما تضمنته من الاحكام وآمنت باليوم الآخر
اي بانه كائن البتة وآمنت بالقدر اي بان الخير والشر بتقدير الله ومشيته ومرجع الكل الى القبول والاعتراف
واما في الشرع فاختلفت الاراء في كمية اركانه وفي كونه اسما لفعل القلب فقط او لفعل اللسان فقط
او لفعلهما جميعا وحدهما او مع سائر الجوارح وهذه طرق اربع فعلى الاول قد جعل اسما للتصديق اعني
تصديق النبي فيما علم مجيئه به بالضرورة اي فيما اشتهر كونه من الدين بحيث يعلمه العامة من غير افتقار الى نظر واستدلال
كوحدة الصانع ووجوب الصلوة وحرمة الخمر ونحو ذلك ويكفي الاجمال فيما يلاحظ اجمالا ويشترط التفصيل
فيما يلاحظ تفصيلا حتى لو لم يصدق بوجوب الصلوة عند السوال عنه وبحرمة الخمر عند السوال عنه كان كافرا
وهذا هو المشهور وعليه الجمهور وقد يجعل اسما للمعرفة اعني معرفة ما ذكرنا وقيل معرفة الله بوحدانيته وبسائر
ما يليق به وتنزيهه عما لا يليق وهو مذهب الشيخ وجهم بن صفوان وابي الحسين الصالحي من القدرية وقد ينقل
عن الشيخ الاشعري وستعرف الفرق بين المعرفة والتصديق ومن الكرامية من جعله [illegible] اسم لمعنى آخر غير المعرفة
والتصديق هو التسليم الا انه يعود بالآخرة الى التصديق على ما [illegible] التحقيق وعلى الثاني وهو ان
يجعل اسما لفعل اللسان اعني الاقرار بما جاء به النبي عليه السلام فقد اشترط معه معرفة القلب حتى لا يكون
الاقرار بدونها ايمانا واليه ذهب الرقاشي زاعما ان المعرفة ضرورية فلا يوصف بها [illegible] فلا يجعل من الايمان
لكونه اسما لفعل مكتسب لا ضروري وقد شرط التصديق واليه ذهب القطان وصرح بان الاقرار الخالي
عن المعرفة والتصديق لا يكون ايمانا وعند اقترانهما يكون الايمان هو الاقرار فقط وقد لا يشترط
شي منهما واليه ذهب الكرامية حتى ان من اضمر الكفر واظهر الايمان يكون مؤمنا الا انه يستحق الخلود في النار
ومن اضمر الايمان ولم يتفق منه الاظهار والاقرار لم يستحق الجنة واذا تحقق فليس بين هؤلاء الفرق الا في
كثير خلاف في المعنى وفيما يرجع الى الاحكام وعلى الثالث وهو ان يكون اسما لفعل القلب واللسان فهو اسم
للتصديق المذكور مع الاقرار وعليه كثير من المحققين وهو المحكي عن ابي حنيفة رضي الله عنه وكثيرا ما يقع في عبارات المتأخرين
من العلماء مكان التصديق تارة المعرفة وتارة العلم وتارة الاعتقاد ومعنى [illegible] صدق نقله ولم يقبل الاقرار باللسان
في عمره لا يكون مؤمنا عند الله ولا يستحق دخول الجنة ولا النجاة من الخلود في النار بخلاف ما اذا جعل اسما
للتصديق فقط فان الاقرار حينئذ شرط لاجراء الاحكام عليه من الامامة والصلوة عليه وخلفه والدفن في مقابر
المسلمين والمطالبة بالعشور والزكوات ونحو ذلك ولا يخفى ان الاقرار لهذا الغرض لا بد ان يكون على وجه
الاعلان والاظهار على الامام وغيره من اهل الاسلام بخلاف ما اذا كان لاتمام الايمان فانه يكفي مجرد التكلم
وان لم يظهر على غيره ثم الخلاف فيما اذا كان قادرا او ترك التكلم لا على وجه الاباء اذ العاجز كالاخرس مؤمن
وفاقا والمصر على عدم الاقرار مع المطالبة به كافر وفاقا لكون ذلك من امارات عدم التصديق ولهذا اطبقوا
على كفر ابي طالب وان كان يرث الروافض غير متاع ملحين فيه انه كان اشهر اعمام النبي عليه السلام واكثرهم اهتماما

بشانه واوفرهم حرصا للنبي عليه السلام على ايمانه فكيف اشتهر ايمان حمزة والعباس رضي الله عنهما وشاع على رؤس المنابر وتمام الكلام
وورد في بابه الاحاديث المشهورة وكثر منها الاسلام الشائع المشكورة دون ابي طالب واما على الثالث
وهو ان يكون الايمان اسما لفعل القلب واللسان والجوارح على ما يقال انه اقرار باللسان وتصديق
بالجنان وعمل بالاركان فمن اخل بالاركان فقد خرج عن الايمان ودخل في الكفر واليه ذهب الخوارج او غير
داخل فيه وهو القول بالمنزلة بين المنزلتين واليه ذهب المعتزلة الا انهم اختلفوا في الاعمال فعند ابي علي وابي هاشم
فعل الواجبات وترك المحظورات وعند ابي الهذيل وعبد الجبار فعل الطاعات واجبة كانت او مندوبة
فلا ان الخروج عن الايمان وحرمان دخول الجنة بترك المندوب مما لا ينبغي ان يكون مذهبا لعاقل وقد لا يجعل تارك
العمل خارجا عن الايمان بل يقطع بدخوله الجنة وعدم خلوده في النار وهو مذهب اكثر السلف وجميع ائمة الحديث
وكثير من المتكلمين والمحكي عن مالك والشافعي والاوزاعي رضي الله عنهم وعليه اشكال ظاهر وهو انه كيف لا ينتفي الشي
اعني الايمان مع انتفاء ركنه اعني الاعمال وكيف يدخل الجنة من لم يتصف بما جعل اسما للايمان وجوابه ان الايمان
يطلق على ما هو الاصل والاساس في دخول الجنة وهو التصديق وحده او مع الاقرار وعلى ما هو الكامل المنجي
بلا خلاف وهو التصديق مع الاقرار والعمل على ما اشير اليه بقوله انما المؤمنون الذين اذا ذكر الله وجلت
قلوبهم الى قوله تعالى اولئك هم المؤمنون حقا وموضع الخلاف ان مطلق الاسم للاول ام للثاني وذكر الامام في
الضبط ان الايمان اما ان يكون اسما لعمل القلب فقط وهو المعرفة عند الامامية وجهم والتصديق عندنا واما
لعمل الجوارح فان كان هو القول فمذهب الكرامية او سائر الاعمال فمذهب المعتزلة واما لمجموع عمل القلب وعمل
الجوارح وهو مذهب السلف وفيه اختلال من جهة ترك عمل القلب مع الجوارح مذهب الاعتزال وعدم التعرض لمذهب التصديق
والاقرار فقط وعدد كونت من المذاهب ما يبلغ عشرة ونحن قاطعون بان النبي عليه السلام ومن بعده كانوا يكتفون
بالمعلوم بمثل بغير افتقار الى بيان ولا استفسار الا بحث المتعلق اعني ما تحت الايمان من تكليف ذكر قليل
لا خفاء ولا خلاف في انهم كانوا يأمرون بالتصديق وقبول الاحكام ويكتفون في حق الاحكام الدنيوية بما يدل على
ذلك وهو الاقرار الا انه مع اختلاف في اعتبار في ان مناط الاحكام الاخروية مجرد التصديق ام مع الاقرار ام كلاهما
مع الاعمال وفي ان ذلك مجرد معرفة واعتقاد ام امر زائد على ذلك وهذا الذي قوله لنا مقامات الاول
ان الايمان فعل القلب دون اللسان ثم انه التصديق دون المعرفة والاعتقاد والثالث ان الاعمال ليست داخلة
فيه بحيث ينتفي هو بانتفائها اما المقام الاول فبما نصوص تدل على ذلك منها ان القول مجرد الاقرار
لكان يجري مجرى انكار النصوص قال الله تعالى اولئك كتب في قلوبهم الايمان الا من اكره وقلبه مطمئن بالايمان
الذين قالوا آمنا بافواههم ولم تؤمن قلوبهم قالت الاعراب آمنا قل لم تؤمنوا ولكن قولوا اسلمنا ولما يدخل
الايمان في قلوبكم اذا جاءكم المؤمنات فامتحنوهن الله اعلم بايمانهن وقال النبي عليه السلام ثبت قلبي على دينك
ومن كان في قلبه مثقال حبة من خردل من الايمان الحديث وقد تستدل بوجهين آخرين الاول انه لو كان الايمان
هو القول لما كان المكلف مؤمنا حقيقة في حال التلفظ لانقضاء القول بخلاف التصديق فانه باق
في القلب حتى حال النوم والغفلة الى ان يضاده الذي هو الكفر واجيب بعد تسليم كون اسم الفاعل حقيقة
في الحال دون الماضي بان المؤمن بحسب الشرع اسم لمن تكلم بما يدل على التصديق الى ان يطرأ ضده والثاني
انا لو فرضنا عدم وضع لفظ التصديق لمعنى او وضعه لمعنى آخر لم يكن المتلفظ مؤمنا قطعا واجيب بانهم
لا يعنون ان الايمان هو التلفظ بهذه الحروف كيف ما كانت بل التلفظ بالكلام الدال على تصديق القلب باية
الفاظ كانت وباية حروف من غير ان يجعل التصديق جزءا منه والحاصل انه اسم للمقر دون المجموع فسلك

بكون الايمان صح

[illegible] بقوله تعالى فاثابهم الله بما قالوا حيث رتب ثواب الخلود على القول قلنا ان كانت ما موصولة فالقول
بالتحقيق هو المعنى وان كانت مصدرية فالقول ان حمل على اللفظ فالثواب عليه لدلالته على وجود المعنى في النفس
وان حمل على النفسي فهو نفس التصديق ويدل على ما ذكرنا قوله تعالى ان المنافقين في الدرك الاسفل من
النار حيث رتب على القول الخالي عن تصديق القلب العقاب بالنار والمنافق ايضا [illegible] ذلك وقوله
تعالى ومن الناس من يقول آمنا بالله وباليوم الآخر وما هم بمؤمنين حيث نفى الايمان عمن اقر باللسان دون
القلب وبما علمنا ان النبي عليه السلام ومن بعده كانوا يكتفون من كل احد بمجرد الاقرار والتلفظ بكلمة الشهادة
حتى ان اسامة حين قتل من قال لا اله الا الله زعما انه لم يكن مصدقا بالقلب انكر عليه النبي عليه السلام وقال
هلا شققت قلبه وقال عليه السلام امرت ان اقاتل الناس حتى يقولوا لا اله الا الله فاذا قالوا ذلك عصموا مني
دماءهم واموالهم قلنا هذا في حق احكام الدنيا وانما النزاع في احكام الآخرة واذا [illegible] لنا
لا علينا قوله المقام الثاني ان الايمان في اللغة التصديق بشهادة النقل عن ائمة اللغة و[illegible]
الاستعمال ولم ينقل في الشرع الى معنى آخر اما اولا فلان النقل خلاف الاصل لا يصار اليه الا لدليل واما
ثانيا فلانه كثر في الكتاب والسنة خطاب العرب بما كان [illegible] من الواجبات واعمال البر وغيرها فامتثلوا
امتثل من غير استفسار ولا توقف على بيان ولم يكن في ذلك من الخطاب ما لا يفهم ولما احتيج الى البيان جاء في الايمان
بيان وتفصيل بعض التفصيل حيث قال النبي عليه السلام لما سئل عن الايمان ان تؤمن بالله وملائكته وكتبه ورسله
الحديث فذكر لفظ تؤمن [illegible] ظهور معناه عندهم ثم قال هذا جبريل اتاكم يعلمكم دينكم ولو كان الايمان
غير التصديق لما كان هذا تعليما وارشادا بل تلبيسا واضلالا الا ترى لو قيل انه في اللغة لمطلق التصديق
وقد نقل في الشرع الى التصديق بامور مخصوصة فلا نزاع وانما المقصود انه تصديق بالامور المخصوصة
بالمعنى اللغوي وهو ما يعبر عنه في الفارسية بگرویدن وراست گوی داشتن ويقابله التكذيب وينافيه الوقف
والتردد ولهذا اختار العلماء من الفاظ الايمان گرویدن باور داشتن راست گوی داشتن بدل وانه معنى واضح
عند العقل لا شبهة فيه للعوام فضلا عن الخواص والمذهب انه غير العلم والمعرفة لان من الكفار من كان
يعرف الحق ولا يصدق به عنادا او استكبارا قال الله تعالى الذين آتيناهم الكتاب يعرفونه كما يعرفون ابناءهم
وان فريقا منهم ليكتمون الحق وهم يعلمون وقال ان الذين اوتوا الكتاب ليعلمون انه الحق من ربهم وما
الله بغافل عما يعملون وقال وجحدوا بها واستيقنتها انفسهم ظلما وعلوا وقال حكاية عن موسى عليه السلام
لفرعون لقد علمت ما انزل هؤلاء الا رب السموات والارض بصائر فاحتيج الى الفرق بين العلم بما
جاء به النبي عليه السلام ومعرفته وبين التصديق ليصح كون الاول حاصلا للمعاندين دون الثاني وكون الثاني
ايمانا دون الاول فاقتصر بعضهم على ان ضد التصديق هو الانكار والتكذيب وضد المعرفة النكارة و
الجهالة والى هذا اشار الامام الغزالي رحمه الله حيث فسر التصديق بالتسليم فانه لا يكون مع الانكار والاستكبار
بخلاف العلم والمعرفة وفصل بعضهم زيادة تفصيل وقال التصديق عبارة عن ربط القلب على ما علم من
اخبار المخبر وهو امر كسبي يثبت باختيار المصدق ولهذا يؤمر به ويثاب عليه بل يجعل رأس العبادات بخلاف
المعرفة فانها ربما تحصل بلا كسب كمن وقع بصره على جسم فحصل له معرفة انه جدار او حجر وحقق بعض المتأخرين
زيادة تحقيق فقال المعتبر في الايمان هو التصديق الاختياري ومعناه نسبة الصدق الى المتكلم اختيارا
وبهذا القيد يمتاز عن التصديق المنطقي المقابل للتصور فانه قد يخلو عن الاختيار كما اذا ادعى النبي النبوة
واظهر المعجزة وقع في القلب صدقه ضرورة من غير ان ينسب اليه اختيارا فانه لا يقال في اللغة انه صدقه فلا يكون

اول

الايمان [illegible]

ايمانا شرعيا كيف والتصديق مأمور به فيكون فعلا اختياريا زائدا على العلم لكونه كيفية نفسانية او انفعالا وحصول
المعنى في القلب والفعل القلبي ليس كذلك بل هو ايقاع النسبة اختيارا الذي هو كلام النفس ويسمى عقد القلب
فالسوفسطائي عالم بوجود النهار وكذا بعض الكفار بنبوة النبي عليه السلام لكنهم ليسوا مصدقين لغة لانهم لا يحكمون
اختيارا بل ينكرون وكلام هذا المحقق متردد يميل تارة الى ان التصديق المعتبر في الايمان نوع من
التصديق المنطقي الذي هو احد قسمي العلم لكونه مقيدا بالاختيار وكون التصديق العلمي اعم لا فرق بينهما
الا بلزوم الاختيار وعدمه وتارة الى انه ليس من جنس العلم اصلا لكونه فعلا اختياريا وكون العلم
كيفية او انفعالا وعلى هذا الاخير اصر بعض العلماء المعتبرين تحقيق معنى الايمان وجزم بان التسليم
الذي فسر به الامام الغزالي رحمه الله التصديق ليس من جنس العلم بل امر وراءه ومعناه گردن دادن و
گرویدن وحق داشتن مر انرا كه حق دانسته باشى ويؤيده ما ذكره امام الحرمين ان التصديق على التحقيق
كلام النفس لكن لا يثبت كلام النفس الا مع العلم ونحن نقول لا شك ان التصديق المعتبر في الايمان
هو ما يعبر عنه في الفارسية بگرویدن وباور كردن وراست گوی داشتن اذا اضيف الى الحاكم وراست
داشتن وحق داشتن اذا اضيف الى الحكم ولا يكفي مجرد العلم والمعرفة الخالي عن هذا المعنى لكن ههنا
مواضع تكلف ومطارح فكر لا بد من التنبيه عليها والاغضاء عن الاشارة اليها الاول انه ليس معنى كون الشيء مأمورا به
مقدورا واختياريا انه يجب ان يكون الشيء من مقولة الفعل التي ربما تقع في كونها من الاعيان الخارجية
دون الاعتبارات العقلية بل ان يصح تعلق قدرته بتحصيله وكسبه واختياره سواء كان من مقولة من
الاوضاع والهيئات كالقيام والقعود او الكيفيات كالعلم والنظر فاعلم انه لا اله الا هو وانظروا ما
في السموات والارض او انفعالات كالتسخن والتبرد او الحركات والسكنات وغير ذلك كالصلوة
او التروك كالصوم الى غير ذلك مع ان الواجب المقدور المثاب عليه بحكم الشرع يكون نفس تلك الامور لا
مجرد ايقاعها فيكون الايمان مأمورا به اختياريا مقدورا مثابا عليه لا ينافي كونه كيفية نفسانية يكتسبها المكلف
بقدرته واختياره وبتوفيق الله تعالى وهدايته على انه لو لزم كون المأمور به هو الفعل بمعنى التأثير جاز ان يكون
معنى الامر بالايمان الامر بايقاعه واكتسابه وتحصيله كما في سائر الواجبات الثاني ان ابن سينا وهو القدوة
في المنطق والشفاء بعد الفاظ وشرح معانيه صرح بان التصديق المنطقي الذي هو قسيم العلم اليه والى
التصور هو بعينه اللغوي المعبر عنه في الفارسية بگرویدن المقابل للتكذيب فانه قال في كتابه المسمى بدانش
نامه علائى دانستن دو گونه است يكى دریافتن ودر رسيدن وآنرا بتازى تصور خوانند ودوم گرویدن
وآنرا بتازى تصديق خوانند وهذا تصريح بان قسم العلم هو المعنى الذي وضع بازائه لفظ التصديق
في لغة العرب وگرویدن في لغة الفرس ونفي لما عسى ان يعتد اليه معاند من ان گرویدن في المنطق غيره
في اللغة وقال في الشفاء التصديق هو ان يحصل في الذهن نسبة صورة هذا [illegible]
الى الاشياء انفسها انها مطابقة لها والتكذيب يخالف ذلك فلم يجعل التصديق حصول النسبة التامة في
الذهن على ما [illegible] بل حصول [illegible] الذي هو [illegible]
[illegible] الامر مطابقة ومعناه نسبة الحكم الى الصدق اعني صادق داشتن وگرویدن [illegible] فانه ضد
التكذيب الذي معناه النسبة الى الكذب اعني كاذب داشتن وبهذا يندفع ما يقال ان الحكم فعل اختياري
هو الايقاع والانتزاع فكيف يكون نفس التصديق او جزءه والتصديق قسم من العلم الذي هو من مقولة
الكيف او الانفعال ونعم ما قال [illegible] الاسناد والايقاع ونحو ذلك الفاظ وعبارات والتحقيق انه ليس

للنفس جهتان تأثر وفعل بل إذعان وقبول وإدراك أن النسبة واقعة أو ليست بواقعة نعم حصول هذا التصديق قد يكون
بالكسب أي مباشرة الأسباب بالاختيار كإلقاء الذهن وصرف النظر وتوجيه الحواس وما أشبه ذلك وقد يكون
بدونه كمن وقع عليه الضوء فعلم أن الشمس طالعة والمأمور به يجب أن يكون من الأول فإن قيل فالتصديق الحاصل
بدون الإذعان والقبول بل مع الجحود والاستكبار كما للسوفسطائية ولبعض الكفار يكون من قبيل التصور
دون التصديق وهو ظاهر البطلان قلنا نحن لا ندعي إلا كون التصديق المنطقي على ما نص عليه رئيسهم
لا على ما فهمه كل ناسخ وجاهل هو التصديق اللغوي المقابل للتكذيب المعبر عنه بگرويدن و…
القول وإطباق القوم على أن المعتبر في الإيمان هو اللغوي دون المنطقي بل غايته أنه يجب اشتراط أمور
كالاختيار وترك الجحود والاستكبار وأما أنه يلزم على التسمية وتفسيره كون النفس الخالي عن الإذعان والقبول
تصوراً أو خارجاً عن التصور والتصديق فلا … لكن الكلام في إمكان الإيمان بدون الإذعان فإنه
كون بعض الكفار موقنين بجميع ما جاء به النبي عليه السلام غير مصدقين وهو أن يكون مع لبس حمله الإباء عن الإقرار
باللسان والهوى عن امتثال الأوامر وقبول الأحكام والإصرار على التكذيب باللسان إلى غير ذلك من
موجبات الكفر مع تصديق القلب لعدم الاعتداد به مع تلك الأمارات كما في إلقاء المصحف في القاذورات والتلفظ
بالكفر فمعنى التصديق بما للمتكلم بالقلب هو إذعانه وقبوله وإدراكه لهذا المعنى أعني كون المتكلم صادقاً من غير
أن يتصور هناك فعل وتأثير من القلب ونقطع بأن هذا كيفية للنفس قد يحصل بالكسب والاختيار ومباشرة
الأسباب وقد يحصل بدونها فغاية الأمر أن يشترط فيما اعتبر في الإيمان أن يكون تحصيله بالاختيار على ما هو شأن
المأمور به وأما أن هذا فعل وتأثير من النفس لا كيفية لها وأن الاختيار معتبر في مفهوم التصديق اللغوي حتى
لم يعلم الأنبياء قطعاً ولو كان الإيمان والتصديق من مقولة الفعل دون الكيف لما صح الاتصاف بحقيقة
الأفعال المباشرة والتحصيل كما لا يخفى على من يعرف معنى هذه المقولة الرابع أنه وقع في كلام كثير من علماء
الملة وعلماء الأمة مكان لفظ التصديق لفظ المعرفة والعلم والاعتقاد فينبغي أن يحمل على العلم التصديقي المعبر عنه
بگرويدن ويقطع بأن التصديق من جنس العلوم والاعتقادات لكن في الإيمان شروط وقيود ومخصوصات
كالتحصيل والاختيار وترك الجحود والاستكبار وأما على ما ذكره أمير المؤمنين علي بن أبي طالب كرم الله وجهه
أن الإيمان معرفة والمعرفة تسليم والتسليم تصديق فإن قيل قد ذكر شمس الأئمة وإمام الحرمين وكلام الإمام الرازي
وغيرهما أن التصديق نوع خاص من كلام النفس وكلام النفس غير العلم والإرادة قلنا معناه أنه ليس يمتنع أن
يكون علماً أو إرادة بل كل ما يحصل في النفس حيث يدل عليه بعبارة أو كتابة أو إشارة فهو كلام النفس سواء
كان علماً أو إرادة أو طلباً أو إخباراً أو استخباراً أو غير ذلك وليس كلام النفس نوعاً من المعنى مغايراً لما هو حاصل في
النفس بالاتفاق الفرق والإنكار إنكاره إنكار للتصديق والطلب والإخبار والاستخبار ونحوها مما يحصل في القلب
وليس كذلك بل إنكاره عائد إلى أن الكلام هو المسموع فقط دون ما هو المعنى فالقول بأن الإيمان كلام النفس لا يكفي
في النقض عن مطالعة أنه من الكيف نوع من أنواع الأعراض وأنه مقولة من المقولات ولا يحصل من كل … يسلم أنه من
الكيفيات النفسية الحاصلة بالاختيار الخالية عن الجحود والاستكبار ولست أرى أنه إذا لم يكن من جنس العلوم
والاعتقادات فما معنى تحصيله بالدليل أو التقليد وهل يعقل أن يكون ثمرة النظر والاستدلال غير العلم والاعتقاد
وكلام كثير من فحول المحصلين القائلين بالتصديق يدل على أنهم لا يعنون بالمعرفة إلا التصديق الإيماني معرفة حقيقية
جميع ما جاء به النبي عليه السلام قال أبو المعين النسفي في تبصرة الأدلة لا يلزم من انعدام العلم انعدام التصديق
فإنا آمنا بالملائكة والكتب والرسل ولا نعرفهم بأعيانهم والمعاندون يعرفون ولا يصدقون كما قال الله تعالى

الذين آتيناهم الكتاب فدل على انفكاك التصديق عن العلم والعلم عن التصديق ولهذا لم يجعل الإيمان معرفة فما
ذهب إليه جهم بن صفوان الخامس أن ما ذكر من اعتبار الاختيار في التصديق اللغوي وكون
الحاصل بلا كسب واختيار ليس بإيمان يدل على أن تصديق الملائكة بما ألقي عليهم والأنبياء بما أوحي إليهم
والصحابة بما سمعوا من النبي عليه السلام كله مكتسب بالاختيار وإن من حصل له هذا المعنى بلا كسب كمن شاهد
المعجزة فوقع في قلبه صدق النبي عليه السلام هو مكلف بتحصيل ذلك اختياراً بل صرح بعض الأئمة بأن العلم بالنبوة
الحاصل من المعجزة ضروري ربما يقع في القلب من غير اختيار ولا ينضم إليه التصديق الاختياري المأمور به
وكل هذا موضع تأمل فإن قيل لا شك أن المقصود هو التصديق والتسليم وأجلاه التصريح بذلك من أكابر
الصحابة وعلماء الأمة وارد في قوله تعالى فلا وربك لا يؤمنون حتى يحكموك فيما شجر بينهم ثم لا يجدوا في أنفسهم
حرجاً مما قضيت ويسلموا تسليما عليه شاهد وأن التسليم … وبقوله تعالى وما زادهم إلا إيمانا وتسليما
… إلى المفهوم لا غير فما بال أقوام شددوا النكير وأكثروا التشنيع على من قال هو الكلام والمباحث
ونسبوه إلى اختراع مذهب في الإسلام وزيادة ركن في الإيمان قلنا لأنه كان زعم أولاً أن التسليم
أمر زائد على التصديق الذي اعتبره العلماء ثم يكشف عنه من قبل من الأذكياء واعترض عليه أنما اطلع عليه بعد
حين من الدهر وصدر من العمر مع أن السلف لم يصرحوا بأن المراد به ما يعبر عنه بالفارسية بگرويدن
وباور داشتن وبه … وراست گوی داشتن وأنه لا يكفي مجرد المعرفة لحصولها لبعض الكفار على ما نطق به
الآيات فكاد بعض ذلك إلى أن نسب نفسه علاوة من الزمان وكثيراً من السلف إلى الجهل بمعنى الإيمان حتى
الإصرار على أنه لا بد من أمر ثالث وراء التصديق والإقرار ولأنه اختار لفظ التصديق لجوامع كونه
فيما بين الأنام مشهوراً وعلى وجه الإيمان مذكوراً وبني الأمر كله على لفظ التسليم بحيث اعتقد كثير من العوام بل
الخواص أنهما معنيان مختلفان متلازمان وقد يفترقان لاختلاط الأول التصديق جيداً دون التسليم بل لا يخطر
وربما ترى الواحد من غلاة الرافضة وحملة القبلة يشمئز من أحد اللفظين ولا يكتفي بأن يكون التصديق
والتسليم مذهبين ولأنه اعتبر في التسليم كيفيات وخصوصيات لم يحفظ بمال الكفر من المسلمين … إلا
الله والكفار من أئمة الدين فأخذنا جهلة العوام حتى أنه إلى تكفير الناس وتجهيل الخواص حتى استنقذوه في
شأن بعض رؤساء الدين وعلماء المسلمين والمهم من المحققين فأفتى بكفر … على أنه أنكر بعض ما أوله
بتوفيقه التحقيق الإيمان مع أنك إذا تحققت بعض ما زعمتها لفظي وبعضها اجتهادي … غير ذلك من أمور بعدها
صلاح الدين وقع الحاصلين لكنها … وإن خصه … فإنه ترك الأرفق … الأوفق
والأليق إلى الأوثق ولا علم بأنه قد بذل الجهد في إحياء مراسم الدين وإعلاء لواء المسلمين جزاه الله
خير الجزاء عن أهل النقص وأعلى درجته يوم اللقاء في عليين قوله المقام الثالث الأعمال خارجة
عن حقيقة الإيمان لوجوه أ ما مر من أنه اسم للتصديق والدليل عليه النقل ب النص والإجماع على أنه لا ينفع
عند معاينة العذاب ويسمى إيمان اليأس ولا خفاء في أن ذلك إنما هو التصديق والإقرار ج النصوص الدالة
على الأوامر والنواهي بعد إثبات الإيمان كقوله تعالى يا أيها الذين آمنوا كتب عليكم الصيام د النصوص
الدالة على أن الإيمان والأعمال أمران متغايران كقوله تعالى إن الذين آمنوا وعملوا الصالحات ومن يؤمن
بالله ويعمل صالحا ومن يأته مؤمنا قد عمل الصالحات ومن يعمل من الصالحات وهو مؤمن وسئل النبي
عليه السلام عن أفضل الأعمال فقال إيمان لا شك فيه وجهاد لا غلول فيه وحج مبرور هـ الآيات الدالة على
أن الإيمان والمعاصي قد يجتمعان كقوله تعالى الذين آمنوا ولم يلبسوا إيمانهم بظلم الذين … وإن

(هامش: ادلا بجال الأعمال — امنوا جمعه)

طائفتان من المؤمنين اقتتلوا الآية كما اخرجك ربك من بيتك بالحق وان فريقا من المؤمنين لكارهون و
الاجماع على ان الايمان شرط العبادات ز انه لو كان اسما للطاعات تماما للجميع فيلزم انتفاؤه بانتفاء
بعض الاعمال فلم يكن مصدق واقر مؤمنا قبل الاتيان بالعبادات والاجماع على خلافه وعلى ان من
صدق واقر ما ادركه الموت مات مؤمنا قال في التبصرة قد اجمع المسلمون على تحقق اسم الايمان واثبات حكمه
بمجرد الاعتقاد ثم ان الكل عمل على حدة فيكون كل طاعة ايمانا على حدة ثم المستقل من طاعة الى طاعة منتقلا
من دين الى دين ح ان جبريل عليه السلام لما سال النبي عليه السلام لم يجبه الا بالتصديق دون الاعمال وقالت
المعتزلة بحق النقل استعمال الايمان في الشرع في معناه اللغوي اعني التصديق بل الى ان نقل عن ذلك الى معنى
شرعي هو فعل الطاعات وترك المعاصي لان المفهوم من اطلاق المؤمن في الشرع ليس معنى المصدق
مطلقا لان الاحكام الجارية على المؤمنين دون الكفار ليست منوطة بمجرد المعنى اللغوي وقد وردنا الادعى
كون اسما للكل بتصديق بل للتصديق بامور مخصوصة كما في الحديث المشهور ان اريد بالنقل هذا المعنى اللغوي
بمجرد هذا فلا نزاع ولا دلالة على ما يزعمون من كون اسما للطاعات فاحتجوا بوجوه ا ان فعل الواجبات
هو الدين المعتبر لقوله تعالى وما امروا الا ليعبدوا الله مخلصين له الدين حنفاء ويقيموا الصلوة ويؤتوا الزكوة
وذلك دين القيمة اي جميع ما ذكر من اقامة الصلوة وغيرها هو الدين المعتبر والدين المعتبر هو الاسلام
لقوله تعالى ان الدين عند الله الاسلام والاسلام هو الايمان لما سيجيء واجيب اولا بان ذلك مفرد
مذكر وجعله اشارة الى جميع ما سبق تاويل ليس اولى واقرب من جعله اشارة الى الاخلاص او التدين
والاعتقاد لما يستتبع الاوامر بل ربما يكون هذا اولى لبقاء اللفظ على معناه اللغوي او قربها من الاولى
ان قوله تعالى ان عدة الشهور عند الله اثنا عشر شهرا قوله ذلك الدين القيم معناه ان الدين بكون الشهور
اثنى عشر اربعة منها حرم والاعتقاد لذلك هو الدين المستقيم على ان ههنا شيئا اخر وهو ان الدين في تلك الآية
مضاف في الملة القيمة لا موصوف كما في هذه الآية والمعنى دين الملة القيمة فلا يكون معناه الملة والطريقة بل الطاعة
كما في قوله تعالى مخلصين له الدين وح يسقط الاستدلال بالكلية وثانيا بان معنى الآية الثانية ان الدين المعتبر
هو دين الاسلام للقطع بان الدين وهو الملة والطريقة التي نعترف بها اضافتها الى الرسول لا يكون نفس الاسلام
الذي هو صفة المكلف وثالثا بما سيجيء من الكلام على دليل اتحاد الايمان والاسلام ب قوله تعالى انما المؤمنون
الذين اذا ذكر الله وجلت قلوبهم الى قوله اولئك هم المؤمنون حقا وقوله انما المؤمنون الذين آمنوا ثم لم يرتابوا
الآية واجيب بان المراد كمال الايمان جمعا بين الادلة ج قوله تعالى وما كان الله ليضيع ايمانكم اي صلوتكم الى
المقدس ح او هو مجاز لظهور العلاقة وهو كون الصلوة من شعب الايمان واجزائه وشروطه وادلة عليه على ما قال
النبي عليه السلام بين العبد وبين الكفر ترك الصلوة د ان قاطع الطريق يخزى يوم القيامة لانه يدخل النار
لقوله تعالى ولهم في الآخرة عذاب النار وكل من يدخل النار يخزى بدليل قوله تعالى حكاية وتقريرا انك من تدخل النار
فقد اخزيته ولا شيء من المؤمن يخزى يوم القيامة لقوله تعالى يوم لا يخزي الله النبي والذين آمنوا معه واجيب
بمنع الكبرى فان المراد بالذين آمنوا معه الصحابة لا كل مؤمن ولهذا صح لهم التمسك بقوله تعالى ان الخزي اليوم والسوء
على الكافرين لان القاطع ليس بكافر فان قيل معناه ان ليس الذين آمنوا معه وقاطع طريق لكن لا يمكن ان
يتم العاصي والباغي وهذا تمام الاستدلال قلنا انما يتم لو ثبت بالدليل انه لا يعفى عنه ولا يتاب عليه بل يدخل
النار وان الآيات الكلية مجراة على العموم ه قوله عليه السلام لا يزني الزاني وهو مؤمن لا يسرق السارق وهو
مؤمن لا ايمان لمن لا امانة له لا ايمان لمن لا عهد له واجيب بانه على قصد التغليظ والمبالغة في الوعيد كقوله تعالى

عن الايمان ح

شهراه

اي مر

واجيب بان المعنى ... او يكون على ... جائزة عند التوجه الى بيت المقدس ص

في تارك الحج ومن كفر فان الله غني عن العالمين والمعارضة بمثل قوله عليه السلام وان زنى وان سرق حين قال وان رغم
انف ابي ذر و لو كان الايمان هو التصديق لكان كل مصدق بشيء مؤمنا وعلى تقدير التقيد بالامور المخصوصة
لزم ان لا يكون بغض النبي عليه السلام والقاء المصحف في القاذورات وسجدة الصنم ونحو ذلك كفرا ما دام تصديق
القلب بجميع ما جاء به النبي عليه السلام باقيا واللازم منتف قطعا واجيب بان المعاصي ما جعله الشارع امارة عدم التصديق
تنصيصا عليه او على دليله والامور المذكورة من هذا القبيل بخلاف مثل الزنا وشرب الخمر من غير استحلال ز ان
الايمان بمعنى التصديق يجامع الشرك ونفي الايمان الشرعي لقوله تعالى وما يؤمن اكثرهم بالله الا وهم مشركون و
قوله تعالى ومن الناس من يقول آمنا بالله وباليوم الآخر وما هم بمؤمنين واجيب بان الاول تصديق بالله وحده
وهو غير كاف في الايمان والثاني تصديق باللسان فقط وهو محض النفاق ح ان اسم المؤمن ينبئ عن استحقاق
نهاية المدح والتعظيم وكفاك قوله تعالى في آخر قصة بعض الانبياء انه كان من عبادنا المؤمنين وصاحب الكبيرة انما يستحق
الذم والعذاب الاليم فلا يستحق اسم المؤمن على الاطلاق واجيب بانه يستحق المدح من جهة التصديق الذي هو
راس الطاعات والذم من حيث الاخلال بالاعمال والاتيان بالمعاصي وما ينبئ عن استحقاق المدح على الاطلاق فيحمل على كمال
الايمان على ما هو مذهب السلف فائدة كما اختلفت الامة في حكم صاحب الكبيرة فكذلك في اسمه بعد الاتفاق على كونه
فاسقا فعندنا مؤمن وعند المعتزلة لا مؤمن ولا كافر ويسمون ذلك المنزلة بين المنزلتين وعند الخوارج كافر وعند
الحسن البصري منافق وقد فرغنا من اقامة الادلة ودفع شبه المعتزلة المبنية على كون الاعمال من الايمان
فالآن نشير الى دفع باقي شبههم وشبه الخوارج ونحتج بالمنافق فمن شبه المعتزلة ما احتج به واصل بن
عطاء على عمرو بن عبيد حتى رجع الى مذهبه وهو انه اجمعت الامة على ان صاحب الكبيرة فاسق واختلفوا في
كونه مؤمنا او كافرا فوجب ترك المختلف والاخذ بالمتفق عليه والجواب ان هذا ترك للمتفق عليه وهو انه اما مؤمن
او كافر ولا واسطة بينهما واخذ بما لم يقل به احد فضلا عن الاتفاق ومنها ان الفاسق يعطى احكام المؤمن
المطلق كعصمة الدم والمال والارث من المسلم والمناكحة والغسل والصلوة عليه والدفن في مقابر المسلمين وبعض
احكام الكافر كالذم واللعن وعدم اهلية الامامة والقضاء والشهادة فيكون له منزلة بين المنزلتين فلا يكون
مؤمنا ولا كافرا والجواب ان هذا انما يتم لو كان ما جعلتموه احكام الكافر خواصه التي لا يتجاوزه الى غيره من
اصلا كان احكام المؤمن وهذا ليس بمسلم فانها عندنا تعم الكافر وبعض المؤمنين وفي كلام المتاخرين من
المعتزلة ما يرفع النزاع وذلك انهم لا ينكرون وصف الفاسق بالايمان بمعنى التصديق او بمعنى اجراء الاحكام بل
بمعنى استحقاق غاية المدح والتعظيم وهو الذي يسميه الايمان الكامل ونعترف فيه الاعمال ونعتبر عن المطلق ويكون
له منزلة بين منزلة هذا النوع من الايمان وبين منزلة الكفر بالاتفاق وكانه رجوع عن المذهب واعراض عما اعترض
نفي الصفات انا نريد بالمؤمن قبل الاعراض المعتقد ما نحن معترفون بان من اخل بالطاعة ليس بمؤمن بحسب
الشرع بل بمجرد اللغة وبان القول بتعدد الالهة كفر من غير فرق بين العرض وغيره واما الخوارج فذهب
جمهورهم الى ان كل معصية كفر ومنهم من فرق بين الصغيرة والكبيرة وتمسكوا بوجوه ا النصوص الناطقة بكفر
العصاة كقوله تعالى ومن لم يحكم بما انزل الله فاولئك هم الكافرون وقوله تعالى في تارك الحج ومن كفر فان الله غني عن
العالمين وقوله تعالى ومن كفر بعد ذلك فاولئك هم الفاسقون حصر الفسق على الكافر فيكون كل فاسق
كافرا وكقول النبي عليه السلام من ترك الصلوة متعمدا فقد كفر وقوله من مات ولم يحج فليمت ان شاء يهوديا او
نصرانيا واجيب ان المراد بما انزل هو التوراة بقرينة قوله تعالى انا انزلنا التوراة فيها هدى ونور يحكم بها النبيون
لما قوله ومن لم يحكم بما انزل الله فاولئك فيختص بمن لم يحكم بالتوراة من اليهود لانا لم نتعبد بالحكم بالتوراة على انه لو كان للعموم

ص اي الدرداء

من ح

بتسليط العموم اصحاب ظلم التعبير عن ترك الحج بالكفر استعظاما له وتغليظا في الوعيد عليه وكذا الحديث الوارد في هذا المعنى
وفي ترك الصلوة على امثال اصحاب الاستحلال والمراد بالفاسقين في قوله تعالى اولئك هم الفاسقون الكاملون في الفسق
او المتمردون المنهمكون في الكفر للقطع بان الفسوق لا ينحصر في الكفر بعد الايمان ب الايات الدالة على انحصار
العذاب في الكفار مع قيام الادلة على ان الفاسقين يعذبون كقوله تعالى ان العذاب على من كذب وتولى ان الخزي
اليوم والسوء على الكافرين فانذرتكم نارا تلظى لا يصليها الا الاشقى الذي كذب وتولى قلنا المراد الكامل
الهائل من العذاب والخزي والنار للقطع بتعذيب غير المكذبين او المعرفين حقيقة بل بالاضافة الى المتعلق بالله
تبع حصول الفاسقين وان كانوا مؤمنين ج الايات الدالة على ان الفاسق مكذب بالقيمة او بايات الله والاكثر
ان المكذب بها كافر كقوله تعالى واما الذين فسقوا فماواهم النار كلما ارادوا ان يخرجوا منها اعيدوا فيها وقيل لهم ذوقوا
عذاب النار الذي كنتم به تكذبون وقوله تعالى يتساءلون عن المجرمين الى قوله وكنا نكذب بيوم الدين قلنا محمل على
الكفار المكذبين او لا صفاء اي ان كل فاسق ليس بمكذب د ما دل على كون الكافر مقابلا للمؤمن وغير ذلك
ولا شك ان الفاسق ليس بمؤمن فيكون كافرا وذلك قوله تعالى وسيق الذين كفروا الى جهنم زمرا الى قوله وسيق
الذين اتقوا ربهم الى الجنة زمرا قلنا الا دلالة على نفي قسم ثالث ه ان الفاسق ايس من روح الله وكل
من هو كذلك فهو كافر لقوله تعالى لا ييأس من روح الله الا القوم الكافرون قلنا الصغرى ممنوعة فانه يرجو
العفو من الله او التوبة من نفسه وهذا ادفع مما يقال ان العاصي عند المعتزلة يلزم ان يكون كافرا لكونه آيسا فانه
وان لم يعتقد العفو فليس بآيس من وقوع التوبة و ان قيل هو يعتقد انه ليس بمؤمن شرعا وكل من كان كذلك
فهو كافر واجيب بمنع الكبرى و اما القائلون بكون الفاسق منافقا فتمسكوا بوجهين عقلي ونقلي
ان اقدامه على المعصية المفضية الى العذاب علامة انه كاذب في دعوى تصديقه بما جاء به النبي عليه السلام كمن ادعى انه
يعتقد ان في هذا الجحر حية ثم يدخل يده فيها و نقلي وهو قوله عليه السلام آية المنافق ثلث اذا وعد اخلف واذا
حدث كذب واذا ائتمن خان والجواب عن الاول انه وان كان يخاف العذاب لكن يرجو الرحمة وربما غلب
توقع التوبة او يلهيه عن آجل العقوبة عاجل اللذة بخلاف حديث الجحر والحية وعن الثاني بانه مع كونه
آحادا ليس على ظاهره وفاقا للقطع بان من وعد وعزم على الوفاء ثم اخلفها لم يكن منافقا في الدين واذا تأملت فحال
الفاسق على عكس حال المنافق لانه يضمر حسناته ويظهر سيئاته قوله المبحث الثاني في الاسلام الجمهور على
ان الايمان والاسلام واحد اذ معنى آمنت بما جاء به النبي صدقته ومعنى اسلمت له سلمته ولا يظهر بينهما كثير فرق
لرجوعهما الى معنى الاعتراف والانقياد والاذعان والقبول وبالجملة لا يعقل بحسب الشرع مؤمن ليس بمسلم او مسلم
ليس بمؤمن وهذا مراد القوم بترادف الاسمين واتحاد المعنى وعدم التغاير على ما قال النص الاسمين من
تسلسل الاحياء المراد وكل مؤمن مسلم وكل مسلم مؤمن لان الايمان اسم لتصديق بشهادة العقول والآثار على
وحدانية الله تعالى وان له الخلق والامر لا شريك له في ذلك والاسلام اسلام المرء نفسه بكليتها لله تعالى بالعبودية
له من غير شرك فحصلا من طريق المراد منهما على واحد ولو كان الايمان مغايرا للاسلام لتصور وجود احدهما بدون الآخر
ولتصور مؤمن ليس بمسلم ومسلم ليس بمؤمن فيكون لاحدهما في الدنيا او الآخرة حكم ليس للآخر وهذا باطل قطعا
وبالجملة الايمان هو تصديق الله فيما اخبر من اوامره ونواهيه والاسلام هو الانقياد والخضوع للالوهية
وذا لا يتحقق الا بقبول الامر والنهي فالايمان لا ينفك عن الاسلام حكما فلا يتغايران وان اراد ان المراد بالاتحاد
هذا المعنى صح التمسك فيه بالاجماع على انه يمتنع ان يأتي احد بجميع ما اعتبر في الايمان ولا يكون مسلما او بجميع ما
اعتبر في الاسلام ولا يكون مؤمنا وعلى انه ليس للمؤمن حكم لا يكون للمسلم وبالعكس وعلى ان دار الايمان

المشهور

دار الاسلام وبالعكس وعلى ان الناس كانوا في عهد النبي عليه السلام يلقب فريق مؤمن وكافر وما فوق الرابع لهم و
من استدلال القوم وجهان لو ان الايمان لو كان غير الاسلام لم يقبل من مبتغيه لقوله ومن يبتغ غير الاسلام دينا
فلن يقبل منه واللازم باطل بالاتفاق واعترض بانه يجوز ان يكون غيره لكن لا يكون مباينا غيره لكون الدين عبارة
عن الطاعات على ما سبق وقد عرفت ما فيه بل المراد بالدين الملة والطريقة الثابتة من النبي عليه السلام والايمان كذلك
وان استمر في اطلاق اهل الشرع دين الاسلام ولم يسمع دين الايمان وذلك لاشتهار لفظ الاسلام في
طريقة النبي عليه السلام واشعاره بالانقياد الى حيث صار بمنزلة اسم لدين محمد عليه السلام ولفظ الايمان في فعل المؤمن من حيث
الاذعان له ولم يصر بمنزلة الاسم للدين ولهذا كثيرا ما تعتبر في الايمان بلا ذكر المتعلق مثل امنوا بالله ورسوله
وغير ذلك بخلاف الاسلام و ثانيهما انه لو كان غيره لم يصح استثناء احدهما عن الآخر واللازم باطل لقوله تعالى فاخرجنا
من كان فيها من المؤمنين فما وجدنا فيها غير بيت من المسلمين اي فلم نجد ممن كان فيها من المؤمنين الا اهل بيت
من المسلمين واعترض بانه يكفي لصحة الاستثناء الاحاطة والشمول بحيث يدخل المستثنى تحت المستثنى منه ولا
يتوقف على اتحاد المفهوم وقد عرفت ان المراد بالاتحاد عدم التغاير بمعنى الانفكاك نعم لو قيل انه لا يتوقف
على المساواة انفال يصح مع كون المؤمن اعم كقولك اخرجت العلماء فلم اترك الا البعض الفقهاء لكان شيئا لا
بالعكس على ما سبق لبعض الاوهام وربما يأبى صحة قولنا اخرجت العلماء فلم اترك الا البعض الناس وقد
يستدل بسوق احد الاسمين مساق الآخر كقوله تعالى يمنون عليك ان اسلموا قل لا تمنوا علي اسلامكم بل
الله يمن عليكم ان هداكم للايمان ان كنتم صادقين ان تسمع الا من يؤمن باياتنا فهم مسلمون يا ايها الذين
امنوا اتقوا الله حق تقاته ولا تموتن الا وانتم مسلمون قولوا امنا بالله وما انزل الينا الى قوله ونحن له مسلمون
الى غير ذلك من الايات وذهبت الحشوية وبعض المعتزلة الى تغايرهما نظرا الى ان لفظ الايمان ينبئ عن
التصديق بما اخبر الله به على لسان رسله ولفظ الاسلام عن التسليم والانقياد ومتعلق التصديق يناسب
ان يكون هو الاخبار ومتعلق التسليم ان يكون الاوامر والنواهي وتمسكا باثبات احدهما ونفي الآخر كقوله
تعالى قالت الاعراب آمنا قل لم تؤمنوا ولكن قولوا اسلمنا وبعطف احدهما على الآخر كما في قوله تعالى ان المسلمين
والمسلمات والمؤمنين والمؤمنات الآية وما زادهم الا ايمانا وتسليما والتسليم هو الاسلام وما روي جبرئيل عليه
السلام جاء ليعلم الدين سأل النبي عليه السلام عن كل منهما على حدة واجاب النبي عليه السلام لكل بجواب وهو انه قال
اخبرني عن الايمان فقال الايمان ان تؤمن بالله وملائكته وكتبه الى الآخر ثم قال اخبرني عن الاسلام فقال
الاسلام ان تشهد ان لا اله الا الله الى الآخر فدل على ان الايمان هو التصديق بالامور المذكورة والاسلام
هو الاتيان بالاعمال المخصوصة والجواب عن الاول انا لا نعني اتحاد المفهوم بحسب اصل اللغة على ان
التحقيق ان يرجع الامر الى الاذعان والقبول كما هو التصديق كما يتعلق بالاخبار بالذات فكذا بالاوامر
والنواهي بمعنى كونها حقا واحكاما لله تعالى وكذا التسليم وعن الثاني بان المراد بالاسلام هو الانقياد الظاهر خوفا
من السيف والكلام في الاسلام المعتبر في الشرع المقابل للكفر المنبي عنه قولنا آمن فلان واسلم وعن الثالث
ان تغاير المفهوم لا ينافي الاتحاد كما في العطف مع انه قد يكون للتفسير كما في قوله تعالى اولئك عليهم صلوات من ربهم
ورحمة وعن الرابع ان المراد السؤال عن شرائع الاسلام اعني احكامه المشروعة التي هي الاساس على ما وقع
صريحا في بعض الروايات وعلى ما قال النبي عليه السلام لقوم وفدوا عليه اتدرون ما الايمان بالله وحده قالوا
الله ورسوله اعلم فقال شهادة ان لا اله الا الله وان محمدا رسول الله واقام الصلوة وايتاء الزكوة وصيام
رمضان وان تعطوا من المغنم الخمس وكما قال عليه السلام الايمان بضع وسبعون شعبة اعلاها قول لا اله الا الله

على طريق م

وأما ثانيًا فلما أحاطه الأذى عن الطريق **فيه المبحث الثالث** ظاهر الكتاب والسنة وهو مذهب الأشاعرة والمعتزلة والمحكي عن الشافعي وكثير من العلماء أن الإيمان يزيد وينقص وعند أبي حنيفة رضي الله عنه وأصحابه وكثير من العلماء وهو اختيار إمام الحرمين أنه لا يزيد ولا ينقص لأنه اسم للتصديق البالغ حد الجزم والإذعان ولا يتصور فيه الزيادة والنقصان والمصدق إذا ضم الطاعات إليه أو ارتكب المعاصي فتصديقه بحاله لم يتغير أصلًا وإنما يتفاوت إذا كان اسمًا للطاعات المتفاوتة قلة وكثرة ولهذا قال الإمام الرازي وغيره أن هذا الخلاف فرع تفسير الإيمان فإن قلنا هو التصديق فلا يتفاوت وإن قلنا هو الأعمال فمتفاوت وقال إمام الحرمين إذا حملنا الإيمان على التصديق فلا يفضل تصديق تصديقًا كما لا يفضل علم علمًا ومن حمله على الطاعة سرًا وعلنًا وقد مال إليه القلانسي فلا يبعد إطلاق القول بأنه يزيد بالطاعة وينقص بالمعصية ونحن لا نؤثر هذا لا لما يفيد الإيمان على تقدير كونه اسمًا للأعمال أولى بأن لا يحتمل الزيادة والنقصان إما أولًا فلأنه لا مرتبة فوق الكل ليكون زيادة ولا إيمان دونه ليكون نقصانًا وأما ثانيًا فلأن أحدًا لا يستكمل الإيمان حينئذ والزيادة على ما لم يكمل بعد لا أنا نقول هذا إنما يرد على من يقول باعتبار الإيمان بانتفاء شيء من الأعمال أو التروك كما هو مذهب المعتزلة لا على من يقول بأن انتفاءه يقتضي انتفاء التصديق كما هو مذهب السلف إلا أن الزيادة والنقصان على هذا يكون في كمال الإيمان لا في أصله وهذا قال الإمام الرازي وجه التوفيق أن ما دل على أن الإيمان لا يتفاوت مصروف إلى أصله وما دل على أنه يتفاوت مصروف إلى الكامل منه ولقائل أن يقول لا نسلم أن التصديق لا يتفاوت بل يتفاوت قوة وضعفًا كما أن التصديق بطلوع الشمس والتصديق بحدوث العالم لأنه أما يحتمل الإشعار العائل للتفاوت أو يبقى عليه وقلة وكثرة كما أن التصديق الإجمالي والتفصيلي الملاحظ لبعض التفاصيل وأكثر وأكثر فإن ذلك من الإيمان لكونه تصديقًا بما جاء به النبي عليه السلام إجمالًا فيما علم إجمالًا وتفصيلًا فيما علم تفصيلًا لا يقال الواجب هو التصديق البالغ حد اليقين وهو لا يتفاوت لأن التفاوت لا يتصور إلا باحتمال النقيض لأنا نقول اليقين من باب العلم والمعرفة وقد سبق أنه غير التصديق ولو سلم أن التصديق هو أن المراد بالبالغ حد الإذعان والقبول وتصدق عليه المعنى المسمى بكرويدن ليكون تصديقًا قطعًا فلا نسلم أنه لا يقبل التفاوت بل لليقين مراتب من أجلى البديهيات إلى أخفى النظريات وكون التفاوت راجعًا إلى مجرد الجلاء والخفاء غير مسلم بل عند الحصول وزوال التردد التفاوت بحاله وكفى بقول الخليل عليه السلام مع ما كان له من التصديق ولكن ليطمئن قلبي وعن علي كرم الله وجهه لو كشف الغطاء ما ازددت يقينًا على أن القول بأن المعتبر في حق الكل هو اليقين وأن ليس للظن الغالب الذي لا يخطر معه النقيض بالبال حكم اليقين محل نظر احتج القائلون بالزيادة والنقصان بالعقل والنقل أما العقل فلأنه لو لم يتفاوت لكان إيمان آحاد الأمة بل المنهمكين في الفسق والمعاصي مساويًا بالتصديق للأنبياء والملائكة واللازم باطل قطعًا وأما النقل فلكثرة النصوص الواردة في هذا المعنى قال الله تعالى وإذا تليت عليهم آياته زادتهم إيمانًا ليزدادوا إيمانًا مع إيمانهم ويزداد الذين آمنوا إيمانًا وما زادهم إلا إيمانًا وتسليمًا فأما الذين آمنوا فزادتهم إيمانًا وعن ابن عمر قلنا يا رسول الله إن الإيمان يزيد وينقص قال نعم يزيد حتى يدخل صاحبه الجنة وينقص حتى يدخل صاحبه النار وعن عمر رضي الله عنه وروي مرفوعًا لو وزن إيمان أبي بكر بإيمان هذه الأمة لرجح به وأجيب بوجوه ١ أن المراد الزيادة بحسب الدوام والثبات وكثرة الأزمان والساعات وهذا ما قال إمام الحرمين النبي عليه السلام يفضل من عداه باستمرار تصديقه وعصمة الله تعالى إياه من مخامرة الشكوك والتصديق عرض لا يبقى فيقع للنبي متواليًا ولغيره على الفترات فثبتت للنبي عليه السلام أعداد من الإيمان لا يثبت لغيره إلا بعضها فيكون إيمانه أكثر والزيادة بهذا المعنى مما لا نزاع فيه وما يقال أن حصول المثل بعد انعدام الشيء لا يكون زيادة فيه

مدفوع بأن المراد زيادة أعداد حصلت وعدم البقاء لا ينافي ذلك ٢ أن المراد الزيادة بحسب زيادة المؤمن به والصحابة كانوا آمنوا في الجملة وكان يأتي فرض بعد فرض فكانوا يؤمنون بكل فرض خاص وحاصله أن الإيمان واجب إجمالًا فيما علم إجمالًا وتفصيلًا فيما علم تفصيلًا والناس فيه متفاوتون في ملاحظة التفاصيل كثرة وقلة فيتفاوت إيمانهم زيادة ونقصانًا ولا يختص ذلك بعصر النبي عليه السلام على ما توهم ٣ أن المراد زيادة ثمرته وإشراق نوره في القلب فإنه يزيد بالطاعات وينقص بالمعاصي وهذا مما لا خفاء فيه وفي هذه الوجوه حيدة عن التأويل لو نبه لهم أن التصديق في نفسه لا يقبل التفاوت والكلام فيه

فيه المبحث الرابع ذهب كثير من السلف وهو المحكي عن الشافعي رحمه الله والمروي عن ابن مسعود رضي الله عنه أن الإيمان يدخله الاستثناء فيقال أنا مؤمن إن شاء الله ومنع الأكثرون وعليه أبو حنيفة رضي الله عنه وأصحابه لأن التصديق أمر معلوم لا تردد فيه عند تحققه ومن تردد في تحققه لم يكن مؤمنًا قطعًا وإذا لم يكن للشك والتردد فالأولى أن يترك بل يقال أنا مؤمن حقًا دفعًا للإيهام وللقائلين بصحته وجوه ١ أنه للتبرك بذكر الله والتأدب بإحالة الأمور إلى مشيئة الله والتبري عن تزكية النفس والإعجاب بحالها والورع في العاقبة والمآل وهذا إنما يفيد مجرد الصحة لا الأشعار بقولهم أنا مؤمن إن شاء الله بل مؤمن حقًا ولا يدفع ما ذكر من رفع الإيهام وكأنه لا وجه لاختصاص التأدب والتبرك بالإيمان دون غيره من الأعمال والطاعات ٢ أن التصديق الإيماني المنوط به النجاة أمر قلبي خفي له معارضات خفية كثيرة من الهوى والشيطان والخذلان فالمرء وإن كان جازمًا بحصوله لكن لا يأمن أن يشوبه شيء من منافيات التي لا يطلع عليها لتفاصيل الأوامر والنواهي الصعبة المخالفة للهوى والمستلذات من غير علم له بذلك فلذلك يفوض حصوله إلى مشيئة الله وهذا قريب لولا ما في التعليل لما يدعيه القوم من الإجماع وما ذكره الفقهاء من الروايات ٣ وعليه التعويل ما قال إمام الحرمين أن الإيمان ثابت في الحال قطعًا من غير شك فيه لكن الإيمان الذي هو علم الفوز وآية النجاة إيمان الموافاة فاعتنى السلف به وقرنوه بالمشيئة ولم يقصدوا الشك في الإيمان الناجز ومعنى الموافاة الإتيان والوصول آخر الحياة وأول منازل الآخرة والافتقار في الإيمان المنجي والكفر المهلك ما يكون في تلك الحال وإن كان مسبوقًا بالضد لا ما يثبت أولًا ويتغير إلى الضد ثانيًا ثم إن الكثير من الأشاعرة يبنون القول بأن العبرة بإيمان الموافاة وسعادتها بمعنى أن ذلك هو المنجي لا بمعنى أن إيمان الحال ليس بإيمان وكفره ليس بكفر وكذا السعادة والشقاوة والولاية والعداوة وعلى هذا يسقط عنهم ما يقال أنه إذا اتصف بالإيمان على الجملة كان مؤمنًا حقًا ولا يصح أن يقول أنا مؤمن إن شاء الله كما لا يصح أن يقول أنا حي إن شاء الله وإذا كان مؤمنًا حقًا كان مؤمنًا عند الله وفي علم الله وإن كان الله يعلم أنه يتغير عن تلك الحال وإذا كان مؤمنًا في الحال كان وليًا لله سعيدًا وإذا كان كافرًا كان عدوًا لله شقيًا وكما يصير المؤمن كافرًا يصير الولي عدوًا والسعيد شقيًا وبالعكس وما يحكى عنهم من أن السعيد لا يشقى والشقي لا يسعد وأن السعيد من سعد في بطن أمه والشقي من شقي في بطن أمه معناه أن من علم الله منه السعادة المعتبرة التي هي سعادة الموافاة فهو لا يتغير لا سعادة الموافاة وبالعكس وكذا في الولاية والعداوة وأن السعيد الذي يعتد بسعادته من علم الله أنه يختم له بالسعادة وكذا الشقاوة وبالجملة لا يشكل المؤمن في ثبوت الإيمان وكيفية الحال ولا في الجزم بالثبات والبقاء عليه في المآل لكن يخاف سوء الخاتمة ويرجو حسن العاقبة فيربط إيمان الموافاة الذي هو آية الفوز والنجاة ووسيلة نيل الدرجات بمشيئة الله تعالى جريًا على معنى قوله تعالى ولا تقولن لشيء إني فاعل ذلك غدًا إلا أن يشاء الله جعل الله خير أعمالنا آخرها وختم لنا بالحسنى وبشرنا بالفوز بالآخرة الأسنى بالنبي وآله والله أعلم

قوله المبحث الخامس ذهب كثير من العلماء وجميع الفقهاء الى صحة ايمان المقلد وترتب الاحكام عليه في الدنيا و
ومنع الشيخ ابو الحسن والمعتزلة وكثير من المتكلمين صحته القائلين بالصحة ان حقيقة الايمان هو التصديق
وهذا حاصل من غير اعتراض بموجب من موجبات الكفر فان قيل لا نسلم حصول التصديق بدون العلم لانه اما ذاتي
للتصديق او شرط الحصول على ما سبق ولا علم للمقلد لانه اعتقاد جازم مطابق لا يستند الى سبب من ضرورة
او استدلال قلنا المعتبر في التصديق هو التفصيل على الاعتقاد الجازم المطابق بل ربما يكتفي بالمطابق
ويجعل الظن الغالب الذي لا يخطر معه النقيض بالبال في حكم اليقين وبوبيان ان التصديق قد يكون بدون
العلم والمعرفة وبالعكس فانا نؤمن بالانبياء والملائكة ولا نعرفهم باعيانهم ونؤمن بجميع احوال القيامة والحساب
والميزان والصراط وغير ذلك ولا نعرف كيفياتها واوصافها واهل الكتاب كانوا يعرفون النبي عليه السلام كما
يعرفون ابناءهم ولم يكونوا يؤمنون به وقد يقال ان المراد العلم بما حصل التصديق به ونحن نعلم من
الانبياء والملائكة ما نصدق به فامتناع التصديق بدون العلم بمعنى الاعتقاد قطعي واما الكلام في العكس
فان قيل نحن لا ننفي كونه ايمانا وتصديقا لكنا ندعي انه لا ينفع بمنزلة ايمان اليأس فان عدم نفعه على ما
ذكره الشيخ ابو منصور الماتريدي رضي الله عنه معللا بان العبد لا يقدر على ان يستدل بالشاهد على الغائب لكونه
مقالة عن معرفة وعلم استدلالي فان السؤال في الايمان انما هو بما يلحقه من المشقة ومن يعاني تعب
الفكر واجالة النظر في محدثات العالم ومعجزات الانبياء والتمييز بين الحجة والشبهة لا من يحصل اصل
الايمان قلنا المنقول انما قام على عدم نفع ايمان اليأس ومعاينة العذاب دون ايمان المقلد ولا اجماع
ايضا انما انعقد عليه والتمسك بالقياس لو سلم صحته في الاصول فلا نسلم ان العلة ما ذكرتم بل ذهب
الماتريدي وكثير من المحققين الى ان ايمان اليأس انما لا ينفع لانه ايمان دفع عذاب لا ايمان حقيقة ولانه
لا ينفع في الفعل المقدرة على المشروع فيه والاستمتاع بها لان عذاب الدنيا مقدمة لعذاب الاخرة اذ بما
يموت العبد فيه فيتصل بها عذاب الاخرة بخلاف ايمان المقلد فانه تقرب الى الله تعالى وابتغاء لمرضاته من غير
الجاء ولا قصد دفع للعذاب ولا انتفاء لقدرته على المشروع النفس قوله واما القائلون بعدم
القائلين بان ايمان المقلد ليس بصحيح او ليس بنافع فمنهم من قال لا يشترط ابتناء الاعتقاد على الاستدلال العقلي
في كل مسألة بل يكفي ابتناؤه على قول من عرف رسالته بالمعجزة مشاهدة او تواترا او على الاجماع فيما يثبت
النبي كحدوث العالم وثبوت الصانع ووحدانيته ومنهم من قال لا بد من ابتناء الاعتقاد في كل مسألة من
الاصول على دليل عقلي لكن لا يشترط الاقتدار على التعبير عنه وعلى مجادلة الخصوم ودفع الشبه وهذا
هو المشهور عن الشيخ ابي الحسن الاشعري حتى حكي عنه ان من لم يكن كذلك لم يكن مؤمنا لكن ذكر عبد القاهر
البغدادي انه لا يصح او ان لم يكن عند الاشعري مؤمنا على الاطلاق فليس بكافر لوجود التصديق لكنه
عاص بترك النظر والاستدلال فيعفو الله عنه او يعذبه بقدر ذنبه وعاقبته الجنة وبهذا يشعر بان مراد
الاشعري انه لا يكون مؤمنا على الكمال كما في ترك الاعمال والا فهو لا يقول بالمنزلة بين المنزلتين ولا
بدخول غير المؤمن الجنة وعندي انه لا يظهر انه لا خلاف بين على التحقيق ومنهم من قال لا بد مع ابتناء الاعتقاد
على الدليل من الاقتدار على مجادلة الخصوم وحل ما يورد عليه من الاشكال والى هذا ذهبت المعتزلة ولم يحكموا
بايمان من عجز عن شيء من ذلك بل حكم ابو هاشم بكفره فان ثبتوا ان كل عامي ان ترك النظر كبيرة يخرج من
الايمان اذا طرأت ومنع من الدخول عند ذلك اجازته نص على صاحب الكبيرة وقد سبق وان ادعوا
ان مثل هذا التصديق لا يكفي في الايمان او لا ينفع فهذا اللازم ونحو الشعر لعلها لهم وهي

١ ان حقيقة الايمان احتمال النقيض في الايمان وان يكون مكذوبا ومخدوعا وملتبسا عليه على انه انعكاس الامر
للتصديق او للتصميم وذلك كانه بحار الامن وذلك انما يكون بالعلم ورد بانه يحصل متعلقا بالمخبر مثل آمنت وله
لا بأس مع ما للمناسبة عند ملاحظة الاشتقاق من الامن ان تقول معناه آمنه المخالف والتكذيب على طرح
من المعتزلة وذلك بالتصديق سواء كان عن دليل او لا ولو سلم فالامن من ان يكون مكذوبا او مخدوعا يحصل
بالاعتقاد الجازم وان كان عن تقليد ٢ ان الواجب هو العلم وذلك لا يكون الا بالضرورة او الاستدلال ولا ضرورة
فتعين الدليل ورد بانه لا نزاع في وجوب النظر والاستدلال بل في ان تارك هذا الواجب هل يحصل علم الاعتقاد
بالتصديق على انه ربما يقال ان المقصود من الاستدلال هو التوصل الى التصديق ولا عبرة بانعدام الوسيلة
بعد حصول المقصود ٣ ان الاصل الذي يتقلد فيه ان كان باطلا فتقليده باطل بالاتفاق كتقليد اليهود
والنصارى والمجوس وعبدة الاوثان اسلافهم وان كان حقا فحقيته اما ان يعلم بالتقليد فيدور او بالدليل
فيناقض ورد بان الكلام فيما علم حقيته بالدليل كالاحكام التي علم بالضرورة كونها من دين الاسلام ان من
اعتقد ما يعلموا انه يكون مؤمنا تجري عليه احكام المؤمنين في الدنيا والاخرة وان كان عاصيا بترك النظر
والاستدلال واما ما يقال ان القول بجواز التقليد ان لم يكن عن دليل فقط وان كان فيناقض فغلط
ظاهر لا يقال المقصود ان المقلد لا يكفي في الخروج عن عهدة الواجب فيما وجب العلم به من اصول الاسلام
وبعض هذه الوجوه تفيد ذلك لانا نقول هذا مما لا نزاع فيه ولا حاجة به الى هذه الوجوه الضعيفة لثبوته
بالنص والاجماع على وجوب النظر والاستدلال على انه حكي عن الكعبي وابن عياش وجمع من المعتزلة
ان من العقلاء من كلف النظر وهم ارباب النظر ومنهم من كلف التقليد والظن وهم العوام والعبيد و
اكثر النسوان لعجزهم عن النظر في الادلة وتمييزها عن الشبه لكنهم كلفوا التقليد المحق دون المبطل والظن
الصائب دون الخطأ وذكر بعض المتأخرين منهم ان العاجزين كلفوا ان يسمعوا اوائل الادلة التي تصادع
في الاذهان فان فهموا الكلام ومع ذلك الجمل ولا يكلفون تلخيص العبارة وان لم يمكنهم الوقوف عليها ليسوا
مكلفين اصلا وانما خلقوا لانتفاع المكلفين بهم في الدنيا ومنهم كثير من العوام والعبيد والنسوان و
صاحب الحكم عند المتكلمين هو الذي يعتقد الجمل التي اتفق عليها اهل الملل ولا يدخل في الاختلافات بل
يعتقد ان ما وافق منها تلك الجمل محق وما خالفها مبطل وتلك الجمل هي ان الله تعالى واحد لا شريك له ولا مثل له وانه
لم يزل قبل الزمان والمكان والعرش وكل ما خلق وانه القديم وما سواه محدث وانه عدل في قضائه صادق
في اخباره لا يحب الفساد ولا يرضى لعباده الكفر ولا يكلفهم ما لا يطيقونه وانه مصيب حكيم محسن في جميع
افعاله وفي كل ما خلق وقضى وقدر وانه بعث الرسل وانزل الكتب لتذكير سائق علمه انه مذكر ومخبر
وملازم الحجة على من علم انه لا يؤمن ويأبى وان الرضى بقضائه واجب والتسليم لامره لازم وما شاء كان وما
لم يشأ لم يكن يفعل ما يشاء ويهدي من يشاء لا كالاضلال الذي عليه الشياطين لا على ذلك من العقائد الاسلامية
فان قيل اكثر اهل الاسلام آخذون بالتقليد قاصرون او مقصرون في الاستدلال ولم تزل الصحابة ومن
بعدهم من الائمة والخلفاء والعلماء يكتفون منهم بذلك ويجرون عليهم احكام المسلمين فما وجه الاختلاف من جانب
كثير من العلماء والمجتهدين الى انه لا صحة لايمان المقلدين قلنا ليس الخلاف في هؤلاء الذين نشأوا في ديار
الاسلام من الامصار والقرى والصحارى وتواتر عندهم حال النبي عليه السلام وما اتى به من المعجزات ولا في
الذين يتفكرون في خلق السموات والارض واختلاف الليل والنهار فانهم كلهم من اهل النظر والاستدلال
بل فيمن نشأ على شاهق جبل مثلا ولم يتفكر في ملكوت السموات والارض فاخبره انسان بما افترض عليه

اعتقاده فصدق بما اخبر به واخبار من غير تفكر وتدبر واما ما يحكى عن المعتزلة من انه لا يكفي في صحة الايمان
من النظر والاستدلال والاقتدار على تقرير الحجج ودفع الشبه فبطلانه يكاد يلحق بالضروريات من دين
الاسلام والظاهر ان المراد ان ذلك واجب وان صح الايمان بدونه فان ارادوا الواجب على
الكفاية فوفاق اذ لا بد في كل صقع ممن يقوم باقامة الحجج وازالة الشبه ومجادلة الخصوم وان ارادوا
الواجب على كل مكلف بحيث لا يسقط بفعل البعض فمحل الخلاف واما المقلد فقد ذكر بعض من نظر
في الكلام ودعي من الامام انه لا خلاف في اجراء احكام الاسلام عليه والاختلاف في كفره راجع الى انه هل
يعاقب عقاب الكافر فقال الكثيرون نعم لانه جاهل بالله ورسوله ودينه والجهل بذلك كفر ومثل بعوامه
ولا نسلم لو لم يكن الا التلفظ بالكلمة ليس مؤمنا لقوله عليه السلام من صلى صلوتنا ودخل مسجدنا واستقبل قبلتنا
فهو مسلم محمول على الاسلام في حق الاحكام وقال بعض دون المحققين منهم انه وان كان جاهلا لكنه مصدق
فيجوز ان ينتقص عقابه بذلك قوله المبحث السادس الكفر عدم الايمان عما من شانه وقد يفسر بعدم تصديق النبي
عليه السلام في بعض ما علم مجيئه به بالضرورة والظاهر ان من اتى بما يكذبه عليه السلام في شيء مما علم مجيئه به على ما ذكره الامام العراقي
لشمول الكافر الخالي عن التصديق والتكذيب واعتذار الامام الرازي بان من صدق ما جاء به النبي ان تصديقه
واصح في كل ما جاء به فمن لم يصدق فقد كذبه في ذلك ضعيف لظهور المنع فان قيل فمن استخف بالشرع او الشارع
او القى المصحف في القاذورات او شد الزنار بالاختيار كافر اجماعا وان كان مصدقا للنبي عليه السلام في جميع ما جاء
به وحينئذ يبطل عكس التعريف وان جعل ترك المامور به او ارتكاب المنهي عنه علامة للتكذيب او عدم التصديق بطل
طرده بما عدا الكفر من الفسوق والعصيان على ما هو مذهب اهل الحق وانما الكفر في تلك الامور التي هي كفر
قلنا يجوز ان يجعل الشارع بعض محظورات الشرع علامة التكذيب فيحكم بكفر من ارتكبه وبوجود التكذيب فيه
وانتفاء التصديق عنه كالاستخفاف بالشرع وشد الزنار وبعضها لا كالزنا وشرب الخمر وتفاوت ذلك الى الشرع
عليه ويختلف فيه وهو منصوص عليه ومستنبط من الدليل وتفاصيله في كتب الفروع وبهذا يندفع اشكال اخر وهو
ان صاحب الشرع ... الاصول اما ان يجعل من المكذبين فيلزم تكفير كثير من الفرق الاسلامية كالقائل بالبدع
والاهواء من المخالفين من اهل الحق واما ان لا يجعل فيلزم عدم تكفير المنكرين لحشر الاجساد وحدوث العالم وعلم
الباري بالجزئيات فان ما وقع فيه ليست بعد من باب تاويلات اهل الحق للنصوص الظاهرة في خلاف مذهبهم وذلك انه
من النصوص ما علم قطعا من الدين انه على ظاهره فتاويله تكذيب للنبي بخلاف البعض ثم لا يخفى ان المراد بالتكذيب
او عدم التصديق من المكلف ليخرج الصبي العاقل الذي لم يصدق او صرح بالتكذيب واما عند القائلين بعدم
ايمانه فهو بانه يكفر بصريح التكذيب وان لم يكفر بترك التصديق فالمراد التكذيب ممن يصح منه الايمان وعدم التصديق
ممن يجب عليه الايمان وقال القاضي الكفر هو الجحد بالله وربما يفسر الجحد بالجهل واعترض بعدم انعكاسه
فان كثيرا من الكفرة عارفون بالله معترفون به غير جاحدين وان اريد الجحد او الجهل اعم من ان يكون بوجوده او
وحدانيته او شيء من صفاته وافعاله واحكامه لزم تكفير كثير من اهل الاسلام المخالفين في الاصول لان الحق واحد
وفاقا واحسن ان المراد به الجحد بشيء مما علم قطعا انه من احكامه او الجهل بذلك اجمالا وتفصيلا ثم لا يطرد
وينعكس بما ربما يكون احسن من التعريف بتكذيب النبي او عدم تصديقه لشمول الكفر بالله من غير توسط النبي عليه السلام
ككفر ابليس وقالت المعتزلة هو فعل او اخلال بواجب يستحق به اعظم العقاب ولا خفاء في ان مثل احكام
الكفر لا تنافيه ولا لوازمه البينة التي يتعقل الذهن منها اليه ومع هذا فان اريد اعظم العقاب على الاطلاق
لم يصدق الا على ما هو اشد انواع الكفر وان اريد اعظم بالنسبة الى ما دونه صدق على كثير من المعاصي ولان

اريد بالنسبة الى الفسق وقد فسروا الفسق بما يستحق به عقوبة دون عقوبة الكفر فيدور او بالخروج من طاعة الله بكبيرة ومن
الكبائر ما هو كفر فلا يصح الاختلاف في التعريف وان قيد الكبيرة بغير الكفر عاد الدور وبالجملة لا خفاء في اختلال هذا التعريف
وضعفه وما يقال ان الكفر عندكم ايضا يتعلق بما لم يفسروا به الايمان لا يستقيم على القول بالمنزلة بين المنزلتين
اصلا ولا على قول السلف ظاهرا قوله خاتمة قد ظهر ان الكافر اسم لمن لا ايمان له فان اظهر الايمان
خص باسم المنافق وان طرأ كفره بعد الاسلام خص باسم المرتد لرجوعه عن الاسلام وان قال بالهين او اكثر خص
باسم المشرك لاثباته الشريك في الالوهية وان كان متدينا ببعض الاديان والكتب المنسوخة خص باسم
الكتابي كاليهودي والنصراني وان كان يقول بقدم الدهر واسناد الحوادث اليه خص باسم الدهري وان
كان لا يثبت الباري تعالى خص باسم المعطل وان كان مع اعترافه بنبوة النبي عليه السلام واظهاره شعائر الاسلام
يبطن عقائد هي كفر بالاتفاق خص باسم الزنديق وهو في الاصل منسوب الى زند اسم كتاب اظهره مزدك في
ايام قباد وزعم انه تاويل كتاب المجوس الذي جاء به زرادشت الذي يزعمون انه نبيهم قوله
المبحث السابع في حكم مخالف الحق من اهل القبلة بان الكفر والايمان ومعناه ان الذين اتفقوا
على ما هو من ضروريات الاسلام كحدوث العالم وحشر الاجساد وما اشبه ذلك واختلفوا في اصول سواها
كمسئلة الصفات وخلق الاعمال وعموم الارادة وقدم الكلام وجواز الرؤية ونحو ذلك مما لا نزاع ان الحق فيها
واحد هل يكفر المخالف للحق بذلك الاعتقاد وبالقول به ام لا والا فلا نزاع في كفر اهل القبلة المواظب طول
العمر على الطاعات باعتقاد قدم العالم ونفي الحشر ونفي العلم بالجزئيات ونحو ذلك وكذا بصدور شيء من
موجبات الكفر عنه واما الذي ذكرنا فذهب الشيخ الاشعري واكثر الاصحاب الى انه ليس بكافر وبه يشعر ما قال
الشافعي رضي الله عنه لا ارد شهادة كل اهل الاهواء الا الخطابية لانهم يستحلون الكذب وفي المنتقى عن ابي حنيفة
رضي الله عنه انه لم يكفر احدا من اهل القبلة وعليه اكثر الفقهاء ومن اصحابنا من قال بكفر المخالفين وقال قدماء المعتزلة
بكفر القائلين بالصفات القديمة وبخلق الاعمال وبكفر المجبرة حتى حكي عن الجبائي انه قال المجبر كافر ومن شك
في كفره فهو كافر ومن شك في كفر من شك في كفره فهو كافر ومنهم من بلغ الغاية في الحماقة والوقاحة فزعم ان
القول بزيادة الصفات وبجواز الرؤية وبالخروج من النار وبكون الشرور والقبائح بخلقه وارادته وبتشبيه
وبجواز اظهار المعجز على يد الكاذب كلها كفر وقال الاستاذ ابو اسحق الاسفرايني نكفر من يكفرنا ومن لا فلا واختار
الامام الرازي ان لا يكفر احد من اهل القبلة وتمسك بانه لو توقف صحة الاسلام على اعتقاد الحق في تلك الاصول
لكان النبي عليه السلام ومن بعده يطالبون بها من آمن ويفتشون عن عقائدهم فيها وينبهونهم على ما هو الحق منها
واللازم منتف قطعا ثم فرق بينها وبين ما هو من اصول الاسلام بالاتفاق بان بعضها مما اشتهر كونه من
الدين بحيث لا يحتاج الى البيان كحشر الاجساد وبعضها مما ظهرت ادلتها على ما يليق باصحاب الجمل بحيث يتسارع
اليها الافهام كحدوث العالم واما اطال الكلام فيها لازالة شكوك يلقيها المبطلون بخلاف الاصول الخلافية
فان الحق فيها يفتقر الى زيادة نظر وتامل والكتاب والسنة قد يشتملان على ما يتخيل معارضا لحجج اهل الحق بل لو
كانت معرفة الحق فيها كذلك لاحتيج الى البيان البتة ثم اجاب عن ادلة تكفير الفرق بعضهم بعضا باجوبة مبنى
بعضها على ان خرق الاجماع ليس بكفر وان الاجماع لا ينعقد بدون اتفاق المشبهة والمجسمة والروافض
وامثالهم وبعضها على ان من لزمه الكفر ولم يقل به فليس بكافر وبعضها على ان صاحب التاويل وان كان ظاهر
البطلان ليس بكافر ووافقه بعض المتاخرين من المعتزلة حذرا عن شناعة تكفير من يكاد يشهد الارض والسماء
باسلامهم وعن لزوم تكفير كثير من كبرائهم لكن كلا منهم يوجب تكفير علماء اهل الاسلام والله عزيز ذو انتقام

والعامل ان يجيب عن تمسك الامام بمنع الملازمة ~~بمنع الملازمة~~ فان التصديق بجميع ما جاء به النبي عليه السلم اجمالا كاف في
صحة الايمان وانما يحتاج الى بيان الحق في التفاصيل عند ملاحظتها وان كانت مما لا خلاف في تكفير المخالف فيها
كحدوث العالم فكم من مؤمن لم يعرف معنى الحادث والقديم اصلا ولم يخطر بباله حديث حشر الاجساد قطعا لكن اذا
لاحظ ذلك فلو لم يصدق كان كافرا **قوله المبحث الثامن** حكم المؤمن الخلود في الجنة وحكم الكافر الخلود في
النار وتخص المنافق بالدرك الاسفل وحكم الفاسق من المؤمنين الخلود في الجنة اما ابتداء بموجب العفو او
الشفاعة واما بعد التعذيب بالنار بقدر الذنب وفيه خلاف المعتزلة والخوارج كما سبق والفسق هو الخروج عن
طاعة الله تعالى بارتكاب الكبيرة وقد عرفتها وينبغي ان يقيد بعدم التاويل لانه لا خلاف على ان الباغي ليس بفاسق
وان معنى ارتكاب الكبائر الاصرار على الصغائر يعني الاكثار منها سواء كانت من نوع واحد او انواع مختلفة واما
استحلال المعصية بمعنى اعتقاد حلها فكفر صغيرة كانت او كبيرة وكذا الاستهانة بها بمعنى عدها هينة ترتكب من غير
مبالاة وتجري مجرى المباحات والاخفاء ان المراد ما ثبت بقطعي وحكم المبتدع وهو من خالف في العقيدة طريقة
السنة والجماعة فحكمه ينبغي ان يكون حكم الفاسق لان الاخلال بالعقائد ليس بادون من الاخلال بالاعمال
واما فيما يتعلق بامر الدنيا فحكم المؤمن ظاهر وحكم الكافر باقسامه من الحربي والذمي والمعاهد والمرتد مذكور
في كتب الفروع وحكم المنافق والزنديق اجراء احكام الاسلام وحكم الفاسق الحد فيما يجب فيه الحد والتعزير
في غيره والامر بالمعروف ورد الشهادة وسلب الولاية على اختلاف في ذلك بين الفقهاء وحكم المبتدع البغض والعداوة
والاعراض عنه والاهانة والطعن واللعن وكراهة الصلوة خلفه وطريقة اهل السنة ان العالم حادث
والصانع قديم متصف بصفات قديمة ليست عينه ولا غيره وواحد لا شبه له ولا ضد ولا ند ولا نهاية له ولا صورة
ولا حد ولا يحل في شيء ولا يقوم به حادث ولا يصح عليه الحركة والانتقال ولا الجهل والكذب والنقص
وانه يرى في الآخرة وليس في جهة وما شاء كان وما لم يشا لم يكن لا يحتاج الى شيء ولا يجب عليه شيء كل المخلوقات
بقضائه وقدره وارادته ومشيته لكن القبائح منها ليست برضاه وامره ومحبته وان المعاد الجسماني وسائر ما
ورد به السمع من عذاب القبر والحساب والصراط والميزان وغير ذلك حق وان اشراط الساعة من
خروج الدجال وياجوج وماجوج ونزول عيسى وطلوع الشمس من مغربها وخروج دابة الارض حق
وان اول الانبياء آدم وآخرهم محمد صلى الله عليه وسلم واول الخلفاء ابو بكر ثم عمر ثم عثمان ثم علي رضي الله عنهم
والافضلية بهذا الترتيب مع تردد فيما بين عثمان وعلي والمشهور من اهل السنة في ديار خراسان والعراق
والشام واكثر الاقطار هم الاشاعرة اصحاب ابي الحسن علي بن اسمعيل بن اسحاق بن سالم بن اسمعيل بن عبد الله
بن بلال بن ابي بردة بن ابي موسى الاشعري صاحب رسول الله عليه السلم واول من خالف ابا علي الجبائي ورجع
عن مذهبه الى السنة اي طريقة النبي عليه السلم والجماعة اي طريقة الصحابة رضي الله عنهم وفي ديار ما وراء النهر الماتريدية
اصحاب ابي منصور الماتريدي تلميذ ابي نصر العياضي تلميذ ابي بكر الجوزجاني صاحب ابي سليمان الجوزجاني تلميذ محمد بن
الحسن الشيباني رضي الله عنهم وماتريد من قرى سمرقند وبين الطائفتين اختلاف في بعض الاصول كمسئلة
التكوين ومسئلة الاستثناء في الايمان ومسئلة ايمان المقلد وغير ذلك والمحققون من الفريقين لا ينسب احدهما
الى البدعة والضلالة خلافا للمبطلين المتعصبين حتى ربما جعلوا الاختلاف في الفروع ايضا بدعة وضلالة
كالقول بحل متروك التسمية عمدا ونقض الوضوء بالخارج من غير السبيلين وبجواز النكاح بدون الولي والصلوة
بدون الفاتحة ولا يعرفون ان البدعة المذمومة هو المحدث في الدين من غير ان يكون في عهد الصحابة والتابعين
ولا دل عليه الدليل الشرعي ومن الجهلاء من يجعل كل امر لم يكن في زمن الصحابة بدعة مذمومة وان لم يقم دليل

الكافر

... دون العفو والشفاعة حق م

عدم

على نهج تمسكا بقوله عليه السلم اياكم ومحدثات الامور ولا يعلمون ان المراد بذلك ان يجعل في الدين ما ليس منه عصمنا
الله من اتباع الهوى وثبتنا على اقتفاء الهدى بالنبي واله

الفصل الرابع في الامامة

لا نزاع في ان مباحث الامامة بعلم الفروع اليق لرجوعها الى ان القيام بالامامة ونصب الامام الموصوف
بالصفات المخصوصة من فروض الكفايات وهي امور كلية تتعلق بها مصالح دينية او دنيوية لا ينتظم الامر
الا بحصولها فيقصد الشارع تحصيلها في الجملة من غير ان يقصد حصولها من كل احد ولا خفاء في ان ذلك من الاحكام
العملية دون الاعتقادية وقد ذكر في كتبنا الفقهية انه لا بد للامة من امام يحيي الدين ويقيم السنة وينتصف للمظلومين
ويستوفي الحقوق ويضعها مواضعها ويشترط ان يكون مكلفا مسلما عدلا حرا ذكرا مجتهدا شجاعا ذا راي وكفاية
سميعا بصيرا ناطقا قرشيا فان لم يوجد من قريش من يستجمع الصفات المعتبرة ولي كناني فان لم يوجد فرجل من ولد
اسمعيل فان لم يوجد فرجل من العجم ولا يشترط ان يكون هاشميا ولا معصوما ولا افضل من يولى عليهم وتنعقد
الامامة بطرق احدها بيعة اهل الحل والعقد من العلماء والرؤساء ووجوه الناس الذين يتيسر حضورهم من
غير اشتراط عدد ولا اتفاق من في سائر البلاد بل لو تعلق الحل والعقد بواحد مطاع كفت بيعته والثاني استخلاف
الامام وعهده وجعله الامر شورى بمنزلة الاستخلاف الا ان المستخلف غير متعين فيتشاورون ويتفقون على
احدهم واذا خلع الامام نفسه كان كموته فينتقل الامر الى ولي العهد والثالث القهر والاستيلاء فاذا مات
الامام وتصدى للامامة من يستجمع شرائطها من غير بيعة واستخلاف وقهر الناس بشوكته انعقدت الخلافة له وكذا
ان كان فاسقا او جاهلا على الاظهر الا انه يعصي بما فعل ولا يصير الشخص اماما بتفرده بشروط الامامة وتجب
طاعة الامام ما لم يخالف حكم الشرع سواء كان عادلا او جائرا ولا يجوز نصب امامين في عصر واحد على الاظهر واذا
ثبتت الامامة بالقهر والغلبة ثم جاء آخر فقهره انعزل وصار القاهر اماما ولا يجوز خلع الامام بلا سبب ولو خلعوه
لم ينفذ وان عزل نفسه فان كان لعجز عن القيام بالامر انعزل والا فلا ولا ينعزل الامام بالفسق والاغماء وينعزل
بالجنون وبالعمى والصمم والخرس وبالمرض الذي ينسيه العلوم قال امام الحرمين واذا جار والي الوقت
وظهر ظلمه وغشمه ولم يرعو لزاجر عن سوء صنيعه بالقول فلاهل الحل والعقد التواطؤ على ازاحته ولو بشهر
السلاح ونصب الحروب هذا ولكن لما شاعت بين الناس في باب الامامة اعتقادات فاسدة واختلافات باطلة
بارادة سيما من فرق الروافض والخوارج ومالت كل فئة الى تعصبات تكاد تفضي الى رفض كثير من قواعد الاسلام
ونقض عقائد المسلمين والقدح في الخلفاء الراشدين مع القطع بانه ليس للبحث عن احوالهم واستحقاقهم وافضليتهم
كثير تعلق بافعال المكلفين الحق المتكلمون هذا الباب بابواب الكلام وربما اورده في تعريفه حيث قالوا هو
العلم الباحث عن احوال الصانع والنبوة والامامة والمعاد وما يتصل بذلك على قانون الاسلام والامامة رياسة
عامة في امر الدين والدنيا خلافة عن النبي عليه السلم وبهذا القيد خرجت النبوة وبقيد العموم مثل القضاء والرياسة
في بعض النواحي وكذا رياسة من جعله الامام نائبا عنه على الاطلاق فانها لا تعم الامام وقال الامام الرازي هي
رياسة عامة لشخص من الاشخاص وقال هو احتراز عن الامة اذا عزلوا الامام لفسقه وكانه اراد بكل الامة اهل
الحل والعقد واعتبر رياستهم على من عداهم او على كل من احاد الامة ومع هذا يرد عليه ان الوحدة من شرائط
الامامة لا مقوماتها وفي الشروط كثرة وعلى استقرارها ادلة ويمكن ان يقال انها بالمقومات اشبه من حيث انه يفتقر
الى ما لا يجمع الاوصاف انه بخلاف الامام الجاهل والفاسق ونحو ذلك وعلى هذا ينبغي ان لا يقال الشخصين بيعتهما
الامة انهما امامان وقال بعض الخلافة عن النبي عليه السلم انما يكون فيمن استخلفه النبي عليه السلم فلا يصدق التعريف على امامة
من بعده ومنهم من قال خلافة عن رياسة النائب العام للامام [illegible] فلا [illegible] ان يكون [illegible]

قوله وفيه مباحث لبيان وجوب الامامة وشروطها وطريق ثبوتها وتبيين احكامها وتعيين الامام الحق بعد النبي
عليه السلم وامامة الائمة الاربعة وترتيبهم في الافضلية **المبحث الاول** نصب الامام بعد انقراض زمن النبوة واجب
علينا سمعا عند اهل السنة وعامة المعتزلة وعقلا عند الجاحظ والخياط والكعبي وابي الحسين البصري وقالت
الشيعة والسبعية وهم قوم من الملاحدة سموا بذلك لان متقدميهم قالوا الائمة يكون سبعة وعند السابع
وهو محمد بن اسماعيل توقف بعضهم عليه وجاوزه بعضهم وقالوا الائمة يدورون على سبع سبع كايام الاسبوع
هو واجب على الله تعالى عندهم ليكون معلما معرفة الله تعالى وعند بعض الشيعة وهم الامامية ليكون لطفا في اداء
الواجبات العقلية واجتناب المقبحات العقلية وعند بعضهم وهم الغلاة ليعلم اللغات واحوال الاغذية
والادوية والسموم والحرف والصناعات والحفظ عن الآفات والعاهات وقالت النجدات قوم من الخوارج
اصحاب نجدة بن عويمر انه ليس بواجب اصلا وقال ابو بكر الاصم من المعتزلة لا يجب عند ظهور العدل
والانصاف لعدم الاحتياج ويجب عند ظهور الظلم وقال هشام الفوطي منهم بالعكس اي يجب عند ظهور العدل
لاظهار شعائر الشرع لا عند ظهور الظلم لان الظلمة ربما لم يطيعوه وصار سببا لزيادة الفتن **لنا**
على الوجوب وجوه | الاول وهو العمدة اجماع الصحابة رضوان الله عليهم اجمعين حتى جعلوا ذلك اهم الواجبات
واشتغلوا به عن دفن الرسول عليه السلم وكذا عقيب كل امام روي انه لما توفي النبي عليه السلم خطب ابو بكر رضي الله
عنه فقال يا ايها الناس من كان يعبد محمدا فان محمدا قد مات ومن كان يعبد رب محمد فانه حي لا يموت
لا بد لهذا الامر ممن يقوم به فانظروا وهاتوا آراءكم رحمكم الله فتبادروا من كل جانب وقالوا صدقت لكنا
ننظر في هذا الامر ولم يقل احد انه لا حاجة الى الامام **الثاني** انه لا يتم الا باقامة الحدود وسد الثغور وتجهيز
الجيوش للجهاد وكثير من الامور المتعلقة بحفظ النظام وحماية بيضة الاسلام مما لا يتم الا بالامام وما لا يتم
الواجب المطلق الا به وكان مقدورا فهو واجب على ما مر في صدر الكتاب **فان قيل** الامر باقامة الحدود
كقطع السارق مثلا ان كان مشروطا بوجود الامام لم يكن مطلقا فلم يستلزم وجوبه كالامر بالزكوة بالنسبة
الى حصول النصاب وان لم يكن مشروطا فلا نسلم انه لا يتم **لانا نقول** فرق بين تقييد الوجوب وتقييد الواجب فههنا
الوجوب مطلق اي لم يقيد ولم يشترط بوجود الامام والواجب اعني المامور به مشروط به وموقوف عليه
كوجوب الصلوة المشروطة بالطهارة واما في الزكوة فالوجوب مشروط بحصول النصاب حتى اذا انتفى
فلا وجوب **الثالث** ان في نصب الامام استجلاب منافع لا تحصى واستدفاع مضار لا تخفى وكل ما هو كذلك فهو
واجب اما الكبرى فبالاجماع واما الصغرى فتكاد تلحق بالضروريات بل بالمشاهدات وتعد من العيان
الذي لا يحتاج الى البيان ولهذا اشتهر ان ما يزع السلطان اكثر مما يزع القرآن وما يلتئم بالسنان لا
ينتظم بالبرهان وذلك لان الاجتماع المؤدي لاصلاح المعاش والمعاد لا يتم بدون سلطان قاهر
يدرأ المفاسد ويحفظ المصالح ويمنع ما تتسارع اليه الطباع وتتنازع عليه الاطماع وكفاك شاهدا ما يشاهد
من استيلاء الفتن والابتلاء بالمحن بمجرد هلاك من يقوم بحماية الحوزة ورعاية البيضة وان لم يكن على ما
ينبغي من الصلاح والسداد ولم يخل عن شائبة شر وفساد ولهذا لا ينتظم امر ادنى اجتماع كرفقة طريق بدون
رئيس يصدرون عن رأيه ومقتضى امره ونهيه بل ربما يجري مثل هذا فيما بين الحيوانات العجم كالنحل لها
عظيم يقوم مقام الرئيس ينتظم به امرها ما دام فيها واذا هلك انتشرت الافراد انتشار الجراد وشاع فيما
بينها الهلاك والفساد **لا يقال** غاية الامر انه لا بد في كل اجتماع من رئيس مطاع منوط به النظام
والانتظام لكن من اين يلزم عموم رياسته بحسب جميع الناس وشمولها امور الدين على ما هو المعتبر في الامام لانا نقول

ان ح

انتظام امر عموم الناس على وجه يؤدي الى صلاح الدين والدنيا يفتقر الى رياسة عامة فيهما اذ لو تعدد الرؤساء
في الاصقاع والبقاع لادى الى منازعات ومخاصمات ومحاربات موجبة لاختلال امر النظام ولو اقتصرت
رياسته على امر الدنيا لفات امر الدين الذي هو المقصود الاهم والعمدة العظمى واعتراض صاحب المحصل
بان الصغرى عقلية مبنية على الحسن والقبح وليست من مذهبكم والكبرى اوضح من الصغرى فلا حاجة الى
التعرض للاجماع مدفوع بان كون الشيء صلاحا او فسادا ليس شيئا من معاني الحسن والقبح وكون
دفع الضرر واجبا بمعنى استحقاق تاركه العقاب عند الله تعالى ليس بواضح فضلا عن الاوضح ولا يخفى على
مثل هذا العالم ولا ان يكون الرجل العلمي في هذه الغاية من الضعف **لا يقال** الاجماع على الوجوب
انما هو اذا لم يتضمن نصبه ضررا مثل الضرر المندفع او فوقها وههنا نصب الامام يتضمن مفاسد لا يضبطها العد والاحصاء
لتنافي الاراء واختلاف الاهواء وفي الطباع من الاستنكاف عن تسلط الاكفاء والاباء عن حمل النفاق عليه
مما يفضي الى الاعتداء وصلوح الاقتداء بتميل النفوس الى الاباء والاستعصاء وتظهر الفساد وتكثر البغي والعناد
ويهلك الحرث والنسل ويذهب الفرع والاصل وكفاك شاهدا ما يسمع من انقضاء خلافة عثمان رضي الله عنه
الى انقضاء دولة بني العباس **لانا نقول** مضاره بالنسبة الى منافعه ومفاسده بالاضافة الى مصالحه
مما لا يعبأ به لكثرته ويلحق بالعدم في قلته **فان قيل** لو وجب نصب الامام لزم اطباق الامة في اكثر الاعصار على
ترك الواجب لانتفاء الامام المتصف بما يجب من الصفات سيما بعد انقضاء الدولة العباسية وبقوله عليه السلم
الخلافة بعدي ثلثون سنة ثم يصير ملكا عضوضا وقد تم ذلك بخلافة علي كرم الله وجهه فمعاوية ومن بعده ملوك
وامراء لا ائمة وخلفاء واللازم منتف لان ترك الواجب معصية وضلالة والامة لا تجتمع على الضلالة **قلنا**
انما يلزم الضلالة لو تركوه عن قدرة واختيار لا عجز واضطرار والجواب مع انه مما يحتمل الفرق
بين الحالين على وجه الكمال وههنا **بحث** آخر وهو انه اذا لم يوجد امام على شرائطه وبايع طائفة من اهل
الحل والعقد قرشيا فيه بعض الشرائط من غير نفاذ لاحكامه وطاعة من العامة لاوامره وشوكة بها يتصرف
في مصالح العباد ويقتدر على العزل والنصب لمن اراد فهل يكون ذلك اتيانا بالواجب وهل يجب على ذوي
الشوكة العظيمة من ملوك الاطراف المتصفين بحسن السياسة والعدل والانصاف ان يفوضوا
الامر اليه بالكلية ويكونوا له كسائر الرعية وهل يتمسك بمثل قوله تعالى اطيعوا الله واطيعوا الرسول
واولي الامر منكم وقوله عليه السلم من مات ولم يعرف امام زمانه مات ميتة جاهلية فان وجوب الطاعة
والمعرفة يقتضي وجوب الحصول واما انه لا يجب علينا عقلا ولا على الله اصلا فلما مر من بطلان الاصلين
قالوا احتج القائلون بوجوبه علينا عقلا بان دفع الضرر واجب عقلا كاجتناب الطعام المسموم
والجدار المشرف على السقوط ولو سلمنا فلا نسلم انه بمعنى كونه مما تحكم به العقول والعادات اطلاقها
والكلام في الوجوب بمعنى استحقاق تاركه الذم والعقاب في حكم الله تعالى وهو ممنوع ههنا واحتجوا على عدم
وجوبه على الله تعالى مع ان الوجوب على الله في الجملة مذهبهم بانه لو وجب على الله تعالى لما خلا زمان من الازمنة
عن امام ظاهر قاهر جامع لشروط الامامة قائم برسوم الخلافة قائم بحماية بيضة الاسلام واقامة الحدود
وتنفيذ الاحكام واللازم ظاهر الانتفاء احتج القائلون بوجوب نصب الامام على الله تعالى بانه لطف
من الله تعالى في حق العباد اما عند الملاحدة فليتمكنوا به من تحصيل المعرفة الواجبة اذ نظر العقل غير كاف
في معرفة الله تعالى واما عند الامامية فلانه اذا كان لهم رئيس قاهر يمنعهم عن المحظورات ويحثهم على الواجبات
كانوا معه اقرب الى الطاعات وابعد عن المعاصي منهم بدونه واللطف واجب على الله تعالى لما سبق في الحال

انتظام

عليه

واما الكبرى فبالاجماع عندنا وبالعقل عند القائلين بالوجوب العقلي

احاد الانبياء منع المعارضين والقدح فيما يورد لانا نتكلم على ما سبق من الكبرى وتحصيلا انه انما يكون لطفا اذا خلا عن جميع
جهات القبح وهو ممنوع والسند ما مر مع وجوه اخر مثل ان اداء الواجب وترك القبيح مع عدم الامام اكثر
ثوابا لكونهما اشق واقرب الى الاخلاص لانتفاء احتمال كونهما من خوف الامام وايضا فانما يجب لو لم يقم
لطف آخر مقامه كالعصمة مثلا فلم لا يجوز ان يكون زمان يكون الناس فيه معصومين مستغنين عن
الامام والقول بانا نعلم قطعا ان اللطف الذي يحصل بالامام لا يحصل بغيره مجرد دعوى ربما يعارض
بانا نعلم قطعا جواز حصوله بغيره وبما كدعوى القطع بانتفاء المفاسد في نصب الامام وكونه مصلحة
خالصة وايضا انما يكون منعما ولطفا واجبا اذا كان ظاهرا قاهرا زاجرا عن القبائح قادرا على تنفيذ
الاحكام واعلاء لواء الاسلام وهذا ليس بلازم عندكم فالامام الذي ادعيتم وجوده ليس بلطف والذي
هو لطف ليس بواجب واجاب الشيعة بان وجود الامام لطف سواء تصرف او لم يتصرف على ما نقل
عن علي كرم الله وجهه انه قال لا تخلو الارض من قائم لله بحجة اما ظاهرا مشهورا او خائفا مغمورا لئلا تبطل
حجج الله وبيناته وتصرفه الظاهر لطف آخر وانما عدم من جهة العباد وسوء اختيارهم حيث اخافوه وتركوا
نصرته فقوتوا اللطف على انفسهم ورد بانا لا نسلم ان وجوده بدون التصرف لطف فان زجر المكلف
المكلف اذا اعتقد وجوده كان او لم يكن لعدم ظهوره وتصرفه يمتنع من القبائح بل لمجرد الحكم بخلقه وايجاده
في وقت ما كان في هذا المعنى فان ساكن القرية اذا انزجر عن القبيح خوفا من حاكم من قبل السلطان مختفي
في القرية بحيث لا اثر له كذلك ينزجر خوفا من حاكم علم ان السلطان يرسله اليها متى شاء وليس هذا
خوفا من المعدوم بل من موجود مترقب كما ان خوف الاول من ظهور مترقب وما يقال انه ينبغي ان يظهر
لاوليائه الذين يبذلون الارواح والاموال على محبته وليس عدو منهم الا الاسم وانه الظاهر
لهم وانتم غافلون عليه عدم ظهوره لهم من العادات التي لا ارتياب فيها للعاقل كالعلم بحرمة المسيل وجبل
من الياقوت وكون تلك الاولياء اعوانا في انفسهم انه لم يظهر لهم توجه الاشكال عليهم | اصحت
الخوارج القائلون بعدم وجوب نصب الامام احتجوا بان في نصبه اثارة الفتنة لان الآراء متخالفة والاهواء
متباينة فيميل كل حزب الى احد ويهيج الفتن وتقوم الحروب وما هذا شأنه لا يجب بل كان ينبغي ان لا يجوز
الا ان احتمال الاتفاق على الواحد او تعيينه وتفرده باستجماع الشرائط او ترجحه من بعض الجهات منع
الامتناع واوجب الجواز والجواب ان اعتبار الترجيح كما قيل بتقدم الاعلم الاورع ثم الاسن او انعقاد
الامر وانسداد طريق المخالفة بمجرد بيعة البعض ولو واحدا يدفع الفتنة مع ان فتنة التنازع في تعيين الامام
بالنسبة الى مفاسد عدم الامام ملحقة بالعدم لا يقال الاحتجاج المذكور على تقدير تمامه لا ينفي الوجوب على الله
تعالى او على النبي عليه السلام بالنص ولا على الامام السابق بالاستخلاف لانا نقول المقصود نفي ما يراه المعتزلة وغيرهم من الوجوب
على العباد او لم ينصب النبي عليه السلام ولم يستخلف الامام السابق **بوحم المبحث الثاني** يشترط في الامام ان
يكون مكلفا حرا ذكرا عدلا لان غير العاقل من الصبي والمعتوه قاصر عن القيام بالامر على ما ينبغي والعبد
مشغول بخدمة السيد لا يتفرغ للامر مستحقر في اعين الناس لا يهاب ولا يمتثل والنساء ناقصات عقل ودين
ممنوعات عن الخروج الى مشاهد الحكم ومعارك الحرب والفاسق لا يصلح لامر الدين ولا يوثق باوامره ونواهيه
والظالم يختل به امر الدين والدنيا وكيف يصلح للولاية وما الوالي الا لدفع شره اليس بعجب استرعاء الذئب
واما الكافر فامر ظاهر وزاد الجمهور اشتراط ان يكون شجاعا لئلا يجبن عن اقامة الحدود ومقاومة الخصوم
مجتهدا في الاصول والفروع ليتمكن من القيام بامر الدين ذا رأي في تدبير الامور لئلا يخبط في سياسة
الجمهور

ولم يشترطها بعضهم لندرة اجتماعها في الشخص وجواز الاكتفاء فيها بالاستعانة من الغير بان تفوض امر الحروب ومباشرة
الخطوب الى الشجعان ويستفتي المجتهدين في امور الدين ويستشير اصحاب الآراء الصائبة في امور الملك
وانفقت الامة على اشتراط كونه قرشيا خلافا للخوارج واكثر المعتزلة | لنا
السنة والاجماع اما السنة فقوله عليه السلام الائمة من قريش وليس المراد امامة الصلوة اتفاقا فتعين امامة
الكبرى وقوله عليه السلام الولاة من قريش ما اطاعوا الله واستقاموا الامر وقوله عليه السلام قدموا قريشا
ولا تقدموها واما الاجماع فهو انه لما قال الانصار يوم السقيفة منا امير ومنكم امير منعهم ابو بكر رضي الله عنه
بعدم كونهم من قريش ولم ينكر عليه احد من الصحابة فكان اجماعا احتج المخالف بالمنقول والمعقول اما
المنقول فقوله عليه السلام اطيعوا ولو امر عليكم عبد حبشي اجدع واجيب بان ذلك في غير الامام من الحكام
جمعا بين الادلة واما المعقول فهو انه لا عبرة بالنسب في القيام بمصالح الدين بل بالعلم والتقوى والبصيرة
في الامور والخبرة بالمصالح والقوة على الاهوال وما اشبه ذلك واجيب بالمنع بل ان للشرف والانساب عظيم
قدر في النفوس اثرا تاما في اجتماع الآراء وتآلف الاهواء وبذل الطاعة والانقياد واظهار آثار الاعتقاد
وانما شاع في الاعصار ان يكون الملك والسلطنة في قبيلة مخصوصة واهل بيت معين حتى يرى الانتقال عنهم من
الخطوب العظيمة والاتفاقات العجيبة ولا ايق بذلك من قريش الذين هم اشرف الناس سيما وقد افتخر عليهم ختم الرسالة
وانتشر منهم الشريعة الباقية الى القيامة واذا لم يوجد من قريش من يصلح لذلك او لم يقتدر على نصبه
لاستيلاء اهل الباطل وشوكة الظلمة وارباب الضلالة فلا كلام في جواز تقلد القضاء وتنفيذ الاحكام واقامة
الحدود وجميع ما يتعلق بالامام من كل ذي شوكة كما اذا كان الامام القرشي فاسقا او جائرا او جاهلا فضلا
ان يكون مجتهدا وبالجملة مبنى ما ذكر في باب الامامة على الاختيار والاقتدار واما عند العجز والاضطرار واستيلاء
الظلمة والكفار والفجار وتسلط الجبابرة الاشرار فقد صارت الرياسة الدنيوية تغلبية وبنيت عليها الاحكام
الدينية المنوطة بالامام ضرورة ولم يعبأ بعدم العلم والعدالة وسائر الشرائط والضرورات تبيح المحظورات والى الله
المشتكى في النائبات وهو المرتجى لكشف الملمات | واشترطت الشيعة امورا منها ان يكون هاشميا
اي من اولاد هاشم بن عبد مناف جد عبد المطلب ليخرج ذلك بنسبته فضلا عن حجته وانما قصدهم نفي امامة ابي بكر
وعمر وعثمان رضي الله عنهم ومنهم من اشترط كونه علويا نفيا لخلافة بني العباس وكفى باجماع المسلمين على امامة
الائمة الثلثة حجة عليهم ومنها ان يكون عالما بكل الامور وان يكون مطلعا على المغيبات وهذا جهالة تفرد
بها بعضهم ومنها ان يكون افضل اهل زمانه لان تقديم المفضول على الافضل في اقامة القوانين الشرعية
وحفظ حوزة الاسلام معلوم للعقلاء ولا ترضى في ترك التساوي ونقل مثل ذلك عن الاشعري حتى لا ينعقد
امامة المفضول مع وجود الافضل لان الافضل اقرب الى انقياد الناس له واجتماع الآراء على متابعته
ولان الامامة خلافة عن النبي عليه السلام فيجب ان يطلب لها من هو اعلى رتبة قياسا على النبوة واجيب بان التفضيل
في الاستحقاق بالكرامة والثواب عند الله تعالى ممنوع وبعض علام بالامة هي ارك العقول والعادات غير مفيد
مع انه يصلح حيز المنع اذ ربما يكون المفضول اقدر على القيام بمصالح الدين والملك ونصبه اوفق لانتظام
حال الرعية واوثق لاندفاع الفتنة وهذا بخلاف النبي عليه السلام فانه مبعوث من العليم الحكيم الذي يختار من يشاء
لرسالته ونبوته ويوحي اليه مصالح الملك والعلم ويراه اهلا لتبليغ ما اوحي اليه وتمسكوا بعد ذلك قطعا
على افضليته والى الامامة بقوله تعالى افمن يهدي الى الحق احق ان يتبع امن لا يهدي الا ان يهدى
فما لكم كيف تحكمون وقد يحتج لجواز تقديم المفضول بوجوه ا اجماع العلماء بعد الخلفاء الراشدين على انعقاد الامامة

لبعض الوجوه مع ان فيهم من هو افضل منه ٢ ان عمر رضي الله عنه جعل الامامة شورى بين ستة من غير نكير عليه مع
ان فيهم عثمان وعليا رضي الله عنهما وهما افضل من غيرهم اجماعا فلو وجب تعيين الافضل لعينهما ٣ ان الافضلية
امر خفي قلما يطلع عليه اهل الحل والعقد وربما يقع فيه النزاع ويتشوش الامر واذا اشتغلت بجعل الافضل
متعسرة لاجل فرقة من فرق الفاضلين او بسبب حصر ان يلزموا امالة على بعض بما يدعونها الاصلح
على اهل الحق خلافا للروافض فان الامام عندهم منصوص من قبل الحق لا من قبل الخلق
وان يكون معصوما من اعظم الخلافات مع الشيعة اشتراطهم ان يكون الامام معصوما وقد عرفت معنى
العصمة وانها لا تنافي القدرة على المعصية بل ربما تستلزمها واحتج اصحابنا على عدم وجوب العصمة بالاجماع
على امامة ابي بكر وعمر وعثمان رضي الله عنهم مع الاجماع على انهم لم تجب عصمتهم وان كانوا معصومين بمعنى انهم
منذ آمنوا كان لهم ملكة اجتناب المعاصي مع التمكن منها وحاصل هذا دعوى الاجماع على عدم اشتراط العصمة
في الامام والا فلا يثبت للاجماع على عدم وجوب عصمة الشخص كثير معنى وقد يحتج بان العصمة مما لا سبيل للعباد
الى الاطلاع عليه فايجاب نصب امام معصوم يعود الى تكليف ما ليس في الوسع وفيه انهم انما يوجبون على
الشرع نصبه والظاهر انه لا حاجة الى الدليل على عدم الاشتراط وانما الحاجة الى دليل الاشتراط وقد احتجوا
بوجوه ١ القياس على النبوة بجامع اقامة الشريعة وتنفيذ الاحكام وحماية حوزة الاسلام ورد بان النبي
مبعوث من الله تعالى مقرون دعواه بالمعجزات الباهرة الدالة على عصمته عن الكذب وسائر الامور المخلة برتبة
النبوة ومنصب الرسالة ولا كذلك الامام فان نصبه مفوض الى العباد الذين لا سبيل لهم الى الحكم بعصمته
والسعادة برتبته فلا وجه لاشتراطها وايضا النبي عليه السلام يأتي بالشريعة التي لا علم بها للعباد الا من جهته
فلو لم يكن معصوما عن الكذب في تبليغها والفسق في تعاطيها وقد لزمنا امتثال ما امر ونهى واعتقاد
اباحة ما اتى عليه ومضى لكانت البعثة التي اقامها الله لصحة الرسالة والهدى واستقامة امر الدين والدنيا
مفضية الى الضلال والردى واختلال حال العاجل والعقبى ٢ ان الامام واجب الطاعة بالنص والاجماع
قال الله تعالى اطيعوا الله واطيعوا الرسول واولي الامر منكم وكل واجب الطاعة واجب العصمة والا لجاز ان يكذب في
تقرير الاوامر والنواهي وينهى عن الطاعات ويأمر بالمعاصي فيلزم وجوب اجتناب الطاعة وارتكاب المعصية
وهو ظاهر البطلان والجواب ان وجوب طاعته انما هو فيما لا يخالف الشرع بشهادة قوله تعالى فان تنازعتم
في شيء فردوه الى الله والرسول ويكفي في ذلك عدم كونه فاسقا ان احكام العلم والعدالة والاسلام وهذا ما يقال
انما تجب عصمته لو كان وجوب طاعته بمجرد قوله وامره وان كان لكونه حكم الله ورسوله فيكفي العلم والعدالة كالقاضي
والوالي بالنسبة الى الخلق والى ... بالنسبة الى الحاكم والمفتي بالنسبة الى العامة وامثال ذلك على ان الاجماع
عند الشيعة انما يكون حجة لاشتماله على قول المعصوم فاثبات العصمة به دور ٣ ان غير المعصوم ظالم اذ
المعصية ظلم على النفس او على الغير والاثم من الظالم لا اهل للامامة لقوله تعالى لا ينال عهدي الظالمين
والمراد عهد الامامة بقرينة السياق وهو قوله تعالى اني جاعلك للناس اماما قال ومن ذريتي والجواب
ان غير المعصوم اي من ليس له ملكة العصمة لا يلزم ان يكون عاصيا بالفعل فضلا ان يكون ظالما فان المعصية
اعم من الظلم وليس كل عاص ظالما على الاطلاق ولو سلم فدلالة الآية على ذلك بعد الكبر لا تمنع جواز ان يكون
المراد عهد النبوة والرسالة على ما ذهب اليه اكثر المفسرين بل لا يبعد اثباته بالاجماع ٤ وفيه ما فيه
ان الامة انما يحتاجون الى الامام لجواز الخطأ عليهم في العلم والعمل فلو لم يكن الامام معصوما لاحتاجوا
على الامام لوجب له امام آخر ويتسلسل وشبهوا ذلك بانتهاء سلسلة الممكنات الى الواجب لئلا يلزم التسلسل

والجواب ان وجوب كل امام شرعي بمعنى انه اوجب علينا نصبه لا عقلا منعنا على جواز الخطأ على الامة كما زعمتم لان في
الشريعة الى القيامة غنية عنه لو لاحظ الشارع والفرد المظنون من عدالته تندفع لعلمه واجتهاده
وظاهر عدالته وحسن اعتقاده وان لم يكن معصوما الا ترى ان الخطأ جائز على المعصوم ايضا لما عرفت
من ان العصمة لا تزيل المحنة وان لم تندفع بذلك فلا تنفع بتخيير الامام وعلماء الشرع ما تقدما ٥ انه
حافظ للشريعة فلو جاز الخطأ عليه لكان ناقضا لها لا حافظا فيعود على موضوعه بالنقض والجواب
انه ليس حافظا لها بذاته بل بالكتاب والسنة والاجماع الامة واجتهاده الصحيح فان اخطأ في اجتهاده او
ارتكب معصية فالمجتهدون يردون والآمرون بالمعروف يصدون وان لم يفعلوا ايضا فلا نقض
للشريعة القويمة ولا نقض على الطريقة المستقيمة ٦ انه لو اقدم على المعصية فاما ان يجب الانكار عليه وهو
مضاد لوجوب الطاعة الثابتة بقوله تعالى اطيعوا الله واطيعوا الرسول واولي الامر منكم فيلزم اجتماع الضدين
واما ان لا يجب وهو خلاف النص والاجماع والجواب ان وجوب الطاعة انما هو فيما لا يخالف الشرع
واما فيما يخالفه فالرد والانكار وان لم يتيسر فسكوت عن اضطرار ٧ انه لا بد للشريعة من نقل ولا بد
في كل حكم من اهل التواتر ومعنا ان انقراض العصر فلم يتيسر الا ان يكون اماما معصوما عن الخطأ والجواب
ان الطرق في بعض يستقل بنقل الآحاد من الثقات وفي القطعي فالى اهل التواتر او جمع كلام
وهم اهل عصمة عن الخطأ فلا حاجة الى معصوم بالمعنى الذي هو مقصودكم ولست ادري بماذا تصدق
الشريعة الى الشيعة من الامام الذي لا يوجد ولا الاسم واما اشتراط ما اشترط الغلاة
من الروافض ان يكون الامام صاحب معجزة عالما بالغيوب وبجميع اللغات وبجميع الحرف والصناعات
وبطبائع الاغذية والادوية وبعجائب البر والبحر والسماء والارض وبحقائق ... الامام
وبعض الشرائع والاحكام قوله المبحث الثالث في طريق ثبوت الامامة اجمعت الامة على ان الرجل لا يصير
اماما بمجرد صلاحيته للامامة واجتماع الشرائط فيه بل لا بد من امر آخر به تنعقد امامته وفي طرق منها
متفق عليه ومنها مختلف فيه فالمختلف فيه الدعوة بان يباين الظلمة من هو اهل للامامة ويأمر
بالمعروف وينهى عن المنكر ويدعو الى اتباعه فانه عند الصالحية من الزيدية تنعقد امامته حتى ان كل فاطمي
خرج شاهرا سيفه داعيا الى سبيل ربه يكون اماما ولم يوافقهم على ذلك الا الجبائي والمتفق فيه البيعة
عندنا وعند المعتزلة والخوارج والصالحية خلافا للشيعة من اهل الحل والعقد وبعضهم من غير ان
يشترط اجماعهم على ذلك ولا عدد محدود بل ينعقد بعقد واحد منهم ولهذا لم يتوقف ابو بكر الى انتشار الاخبار
في الاقطار ولم ينكر عليه احد وقال عمر رضي الله عنه لابي عبيدة ابسط يدك ابايعك فقال اتقول هذا وابو بكر
حاضر فبايع ابا بكر رضي الله عنه وهذا مذهب الاشعري الا انه يشترط ان يكون العقد بمشهد من الشهود
لئلا يدعي آخر انه عقد عقدا سرا متقدما على هذا العقد وذهب اكثر المعتزلة الى اشتراط عدد خمسة
ممن يصلح للامامة اخذا من امر الشورى لنا على كون البيعة والاختيار طريقا ان الثابت بواحد النص
واما الاختيار والعقد فينتفي في حق ابي بكر رضي الله عنه مع كونه اماما بالاجماع وكذا في حق علي كرم الله وجهه
عند المحقق وايضا اشتغل الصحابة رضي الله عنهم بعد وفاة النبي عليه السلام ومقتل عثمان رضي الله عنه باختيار
الامام وعقد البيعة من غير نكير فكان اجماعا على كونه طريقا ولا عبرة بمخالفة الشيعة بعد ذلك احتجت الشيعة
بوجوه ١ ان الامام يجب ان يكون معصوما افضل من رعيته عالما بما ... كلها ولا سبيل الى معرفة
ذلك بالاختيار ورد بمنع المقدمتين بعد تسليم عدم اشتراط الامور وعلم بالضرورة حصول الظن

لأهل الحل والعقد بالصفات المذكورة ب أن أهل البيعة لا يقدرون على توليه مثل القضاء والاحتساب وأدنى عامل التصرف في فرد من آحاد الأمة فكيف يقدرون على توليه الرياسة الكبرى وعلى إقرار الغير على التصرف في أمر الدين والدنيا لكافة الأمة ورد بمنع الصغرى فإن المحكم جائز عندنا وإن لم يجعل القاضي ما جرى على التصرف في الغير ولو سلم فذلك لوجود من إليه التولية وهو الإمام ولا كذلك الإمامة ج أن الإمامة لإزالة الفتن وإثباتها بالبيعة مظنة إثارة الفتن لاختلاف الآراء كما بين علي كرم الله وجهه ومعاوية معقود موضوعها بالنقض ورد بأنه لا فتنة عند الانقياد للحق فإن جهات الترجيح من السبق وغيره معلومة من الشريعة ونزاع معاوية لم يكن في إمامة علي كرم الله وجهه بل في أنه هل يجب عليه بيعته قبل الاقتصاص من قتلة عثمان رضي الله عنه وأما عند الترفع والاستعلاء في الفتنة قائمة ولو مع النص ولو سلم فالكلام فيما إذا لم يوجد النص إذ لا عبرة بالبيعة والاختيار على خلاف ما ورد به النص ولا خفاء في أن الفتنة العامة من عدم الإمام أضعاف فتنة النزاع بعينه د أن الإمامة خلافة الله ورسوله فهو موقوف على استخلافهما ولو بوسط والعامة باختيار الأمة لا يكون خلافة منهما بل من الأمة ورد بأنه لما قام الدليل من قبل الشارع وهو الإجماع على أن من اختاره الأمة خليفة لله ورسوله كان خليفة فقط ما ذكر كما في الأمر إن الوجوب بشهادة الشهود وقضاء القاضي وفتوى المفتي حكم الله لا حكمهم على أن الإمام وإن كان نائبا لهم يتوب الأمة أيضا ه أن القول بالاختيار يؤدي إلى خلو الزمان عن الإمام وهو مشروط بالاتفاق وذلك فيما إذا عقدا أهل بلدتين لمستعدين ولم يعلم السبق فإنه لا يمكن الحكم بصحتهما لاحتمال المقارنة ولا بفسادهما لاحتمال السبق ولا بتعيين الصحيح لعدم الوقوف عليه ولا يمكن نصب إمام آخر لاحتمال كونه ثالثا ورد بأنه ينصب إمام لعدم العلم بوجود الإمام على أنه يمكن الترجيح بجهاته و أن سيرة النبي عليه السلام وطريقته على أنه كان لا يترك الاستخلاف على الأمة وعند غيبته من المدينة في غيبة مدة قليلة ولا المعاني من أدنى ما يحتاج إليه من الفرائض والسنن والآداب حتى بين أمر قضاء الحاجة ومسح الخف ونحو ذلك فكيف يترك الاستخلاف في غيبة الوفاة والمعاني بما هو أساس المهمات والحكم أن ذلك بمجرد استبعاد على أن التعويل على اختيار أهل الحل والعقد واجتهاد أرباب أولي الألباب نوع استخلاف وبيان كما في كثير من فروع الإيمان ز أن النبي عليه السلام كان للأمة بمنزلة الأب الشفيق للأولاد الصغار وهو لا يترك الأولاد إلى أحد يصلح لذلك فكذا النبي عليه السلام في حق الأمة ح قوله تعالى اليوم أكملت لكم دينكم ولا خفاء في أن الإمامة من عظيمات أمر الدين فيكون قد بينها وأكملها إما بكتابه وإما على لسان نبيه والجواب عنهما بما سبق قولنا أنه يحل عقد الإمامة بما يزول به مقصود الإمامة كالردة والجنون المطبق وصيرورته أسيرا لا يرجى خلاصه وكذا بالمرض الذي ينسيه العلوم وبالعمى والصمم والخرس وكذا بخلع نفسه لعجزه عن القيام بمصالح المسلمين وإن لم يكن ظاهرا بل استشعره من نفسه وعليه يحمل خلع الحسن رضي الله عنه نفسه وأما خلعه لنفسه بلا سبب ففيه خلاف وكذا في انعزاله بالفسق فالأكثرون على أنه لا ينعزل وهو المختار من مذهب الشافعي وأبي حنيفة رحمهما الله وعن محمد رحمه الله روايتان ويستحق العزل بالاتفاق ومعنى عدم الانعزال بالقهر والغلبة وبتعذر أن يفرغ أقوى يغلبه وقال القاضي ينعزل بالفسق على الأظهر المبحث الرابع ذهب جمهور أصحابنا والمعتزلة والخوارج إلى أن النبي عليه السلام لم ينص على إمام بعده وقيل نص على أبي بكر رضي الله عنه فقال الحسن البصري نصا خفيا وهو تقديمه عليه السلام إياه في الصلاة وقال بعض أصحاب الحديث نصا جليا وهو ما روي أنه عليه السلام قال ائتوني بكتاب ودواة وقرطاس أكتب لأبي بكر كتابا لا يختلف فيه اثنان ثم قال

يأبى الله والمسلمون إلا أبا بكر وقيل نص على علي كرم الله وجهه وهو مذهب الشيعة أما النص الخفي وهو الذي لا يعلم المراد منه بالضرورة بل بالاستدلال وأما النص الجلي فعند الإمامية دون الزيدية وهو قوله عليه السلام سلموا عليه بإمرة المؤمنين وقوله عليه السلام مشيرا إليه وآخذا بيده هذا خليفتي فيكم من بعدي فاسمعوا له وأطيعوا وقوله عليه السلام أنت الخليفة من بعدي وقوله عليه السلام وقد جمع بني عبد المطلب أيكم يبايعني ويوازرني يكن أخي ووصيي وخليفتي من بعدي فبايعه علي كرم الله وجهه استدل أهل الحق على نفي النص بوجوه منها أنه لو كان نص جلي ظاهر المراد في مثل هذا الأمر الخطير المتعلق بمصالح الدين والدنيا لعامة الخلق لتواتر واشتهر فيما بين الصحابة وظهر على أجلتهم الذين لهم زيادة قرب بالنبي عليه السلام واختصاص بمثل هذا الأمر بحكم العادة واللازم منتف لأنهم توقفوا عن الانقياد له والعمل بموجبه ولم يترددوا وأصحاب اجتمعوا في سقيفة بني ساعدة لتعيين الإمام ولم يقل الأنصار منا أمير ومنكم أمير ولم يميل جماعة إلى أبي بكر رضي الله عنه وأخرى إلى علي كرم الله وجهه وأخرى إلى العباس رضي الله عنه ولم يقل عمر رضي الله عنه لأبي عبيدة رضي الله عنه امدد يدك أبايعك ولم يترك المنصوص عليه مجاهدة القوم ومحاجتهم وادعاء الأمر له والتمسك بالنص عليه فإن قيل علموا ذلك وكتموه لأغراض لهم كحب الرياسة والحقد على علي كرم الله وجهه لقتله أقاربهم وعشائرهم وحسدهم إياه على ما له من المناقب والكمالات وشدة الاختصاص بالنبي عليه السلام وظنهم أن النص مما يحتمل النسخ لما رأوا أنس ترك كبار الصحابة رضوان الله عليهم أجمعين العمل به إلى غيره لكون علي كرم الله وجهه المحاجة به تقية وخوفا من الأعداء وقلة وثوق بقبول الجماعة قلنا من كان له حظ من الديانة والإنصاف علم قطعا براءة أصحاب رسول الله عليه السلام وجلالة أقدارهم عن مخالفة أمره في مثل هذا الخطب الجليل ومتابعة الهوى وترك الدليل واتباع خطوات الشيطان والضلال عن سواء السبيل وكيف يظن بجماعة على كرم الله وجهه رضي الله عنهم وأثرهم بصحبة رسول الله ونصرة دينه ووصفهم بكونهم خير أمة أخرجت للناس يأمرون بالمعروف وينهون عن المنكر وعد تواتر منهم الإعراض عن متاع الدنيا وطيباتها وزخارفها ومستلذاتها والإقبال على بذل مهجهم وذخائرهم وقتل أقاربهم وعشائرهم في نصرة رسول الله وإقامة شريعته وانقياد أمره واتباع طريقته أنهم خالفوه قبل أن يدفنوه وتركوا عهده واتبعوا هواهم وعدلوا عن الحق الصحيح إلى الباطل الصريح وخالفوا سيما من حالهم أن هاشم وجاهد بدون التقدم إلى غاصب من تيم أو عدي بن كعب وأن مثل علي كرم الله وجهه مع صلابته في الدين وبسالته وشدة شكيمته وقوة عزيمته وعلو شأنه وكثرة أعوانه وكون أكثر المهاجرين والأنصار والرؤساء الكبار معه قد ترك حقه وسلم الأمر لمن لا يستحقه من شيخ من تيم ضعيف الحال عديم المال قليل الأتباع والأشياع ولم يقم بأمره وطلب حقه كما قام به حين أفضى إليه وقاتل من نازعه حتى قتل عدد من أدنى الخلق الكثير والجم الغفير وأثر على النفس الحكيم في الدين والعصبية للإسلام والمسلمين مع أن الخطب إذ ذاك أشد والخصم الألد وفي أول الأمر قلوب القوم أرق وجانبهم أسهل وآراؤهم إلى اتباع الحق واجتناب الباطل أميل وعهدهم بالنبي عليه السلام أقرب وهممهم في تنفيذ أحكامه أرغب ومن ادعى النص الجلي فقد طعن في كبار المهاجرين والأنصار عامة ونسبهم إلى الحق وكتمانه وفي علي كرم الله وجهه خاصة باتباع الباطل وإعانته بل في النبي عليه السلام حيث اتخذ القوم أحبابا وأصحابا وأعوانا وأنصارا وأختانا وأصهارا مع علمه بحالهم في أتقاهم وحالهم في كتاب الله تعالى حيث أثنى عليهم وجعلهم خير أمة ووصفهم بالأمر بالمعروف والنهي عن المنكر ومن مكابرات الروافض ادعاؤهم تواتر هذا النص

قرنا بعد قرن مع انه لم يشتهر منا من الصحابة والتابعين ولم ينقل عنهم شيء يتوقف عن المحدثين مع شدة ميلهم الى امير المؤمنين
ونقلهم الاحاديث الكثيرة في مناقبه وكمالاته في امر الدنيا والدين ولم ينقل عنه في خطبه ورسائله ومفاخراته
اشارة الى ذلك وابن جرير الطبري مع اتهامه بالتشيع لم ينقل في روايته تحقق الدار بسبب الزيادة
التي يدعيها الشيعة ومن جملة عليه السلم انه خليفة فيكم من بعدي ونعم ما قال المأمون وجدت اربع
في اربع الزهد في المعتزلة والكذب في الرافضة والمروءة في اصحاب الحديث وحب الرياسة في اصحاب
الرأي وفي المطالع ما ذكره المتكلمون من ان هذا المذهب اعني دعوى النص الجلي مما وضعه هشام بن الحكم
ونصره ابن الراوندي وابو عيسى الوراق واضرابهم ثم رواه اسلاف الروافض تشيعا وتزيدا منهم
في الامام الراوي ومن العجائب ان الكاملين من علماء الشيعة لم يبلغوا في كل عصر حد الكثرة فضلا
عن التواتر وان عوامهم واوساطهم لا يقدرون ان يفهموا كيفية هذه الدعوى على الوجه المحقق والى
غلاتهم زعموا ان المسلمين ارتدوا بعد النبي عليه السلم ولم يبق على الاسلام الا عدد يسير اقل من العشرة
فكيف يدعون التواتر في ذلك الطريق الا روايات وامارات ربما تفيد باجتماعها القطع بعدم
النص ومن كثيرة جدا كقول العباس رضي الله عنه لعلي كرم الله وجهه امدد يدك ابايعك فيقول الناس هذا عم
رسول الله بايع ابن عمه فلا يختلف عليك اثنان وقول عمر رضي الله عنه لابي عبيدة امدد يدك ابايعك وقول
ابي بكر رضي الله عنه بايعوا عمر او ابا عبيدة وقوله وددت اني سألت النبي عليه السلم عن هذا الامر فيمن هو وكنا
لا ننازعه وكدخول علي كرم الله وجهه في الشورى فانه رضي بامامة ايهم كان وكقوله لطلحة ان اردت
ابايعك وكاحتجاج علي معاوية ببيعة الناس له لا بنص من النبي عليه السلم وكقوله حين دعي الى البيعة اتركوني
والتمسوا غيري وكمفاوضته ابا بكر وعمر والاشارة عليهما بما هو الاصلح حين خرج ابو بكر لقتال العرب وعمر لقتال
فارس وكعدم تعرضه لذلك النص في شيء من خطبه ورسائله ومفاخراته وفي احتجاجه وعند تأخره عن البيعة و
كانكار زيد بن علي مع علو رتبته هذا النص وكذا كثير من سادات اهل البيت وكتسمية الصحابة ابا بكر مدة حياته
بخليفة رسول الله اخذا من استخلافه اياه في الصلاة ولم يسمع عادة من النبي عليه السلم ان يهمل مثل هذا الامر الجليل ويكتفي فيما هو
بالنسبة اليه اهون من القتل والحكم ان يترك النص الجلي على واحد بالتعيين ليس الا ان يفوض معرفة الاحق
الاليق الى آراء اولي الالباب وانظار اهل الحل والعقد من الاصحاب والانظار دون النص لمصالح لا تعد
وتدبر سياسة الجمهور مع النص على ذلك بخفيف الاشارة او لطيف العبارة نوع بيان لا يكون حجة على اهل العناد

قال المبحث الخامس الامام الحق بعد رسول الله عليه السلم عندنا وعند المعتزلة واكثر الفرق ابو بكر
وعند الشيعة علي كرم الله وجهه ولا عبرة بقول الراوندية اتباع القاسم بن رزيق ابو العباس وعمدة
أ وهو العمدة اجماع اهل الحل والعقد على ذلك وان كان من البعض بعد تردد وتوقف على ما روي
ان الانصار قالوا منا امير ومنكم امير وان ابا سفيان قال ارضيتم يا عبد مناف ان يلي عليكم تيم
والله لاملأن الوادي خيلا ورجلا وذكر في صحيح البخاري وغيره من الكتب الصحاح ان بيعة علي كرم الله
وجهه وفي ارسال ابي بكر وعمر ابا عبيدة الجراح الى علي رضي الله عنهم رسالة لطيفة رواها الثقات
باسناد صحيح يشتمل على كلام كثير من الجانبين وقليل غلظة من عمر رضي الله عنه وعلى ان عليا كرم الله وجهه جاء
اليهما ودخل فيما دخلت فيه الجماعة وقال حين قام عن المجلس بارك الله فيما ساءني وسرني كما روي انه لما
بويع لابي بكر رضي الله عنه وتخلف علي والزبير والمقداد وسلمان وابو ذر ارسل ابو بكر من الغد الى علي كرم الله
وجهه فاتاه مع اصحابه فقال ما خلفك يا علي عن امر الناس فقال عظم المصيبة ورايتكم استغنيتم برايكم

فاعتذر اليه ابو بكر ثم اشرف على الناس فقال هذا علي بن ابي طالب ولا بيعة لي في عنقه وهو بالخيار في امره الا فانتم
بالخيار جميعا في بيعتكم اياي فان رأيتم لها غيري فانا اول من يبايعه فلما سمع ذلك علي تحلل عنه ما كان تداخله فبايعه هو
وسائر المتخلفين فمحل نظر ثم الاجماع على امامته اجماع على اهليته لذلك مع ان اهليته ظاهرة لا تحتاج
الى البيان ب ان المهاجرين والانصار اتفقوا على ان الامامة لا تعدو ابا بكر وعليا والعباس ثم ان
عليا والعباس بايعا ابا بكر وسلما له الامر فلو لم يكن على الحق لنازعاه كما نازع علي رضي الله عنه معاوية لانه
لا يليق بهما السكوت عن الحق فلان ترك المنازعة حينئذ يكون مخلا بالعصمة الواجبة عندكم فيحتاج في
اهلية الامامة بعض ابو بكر للاتفاق على انها ليست لغيرهم فان اذا لم يكن على الحق كيف يبعض
اماما على الحق وقيل هذا الاتفاق ملتمس عدم كونه على الحق اذا استلزم كونه على الحق كان باطلا لانه
يفضي ثبوته الى نفيه كان منتفيا قطعا وفيه اغلاط وذلك بانه يجوز ان لا يكون على الحق لفضل علي كرم
الله وجهه عليه واستحقاقه الامامة دونه ثم بطل ذلك الفضل والاستحقاق بترك ما وجب عليه من المنازعة
فصير ابو بكر رضي الله عنه هو الامام بالحق وانما يجوز ترك المنازعة لمانع التقية وخوف الفتنة ولها ان يكون اسبق
الحق والله اعلم ج قوله تعالى وعد الله الذين امنوا منكم وعملوا الصالحات ليستخلفنهم في الارض وعد الخلافة
للمؤمنين المخاطبين ولم يثبت لغير الائمة الاربع فيثبت لهم على الترتيب د قوله تعالى قل للمخلفين من الاعراب ستدعون
الى قوم اولي بأس شديد تقاتلونهم او يسلمون فان تطيعوا يؤتكم الله اجرا حسنا الاية جعل الداعي مفترض
الطاعة والمراد به عند اكثر المفسرين ابو بكر وبالقوم بنو حنيفة قوم مسيلمة الكذاب وقيل قوم فارس الداعي
عمر وفي مدة خلافته مدة خلافة ابي بكر رضي الله عنه وبالاتفاق لم يكن ذلك حقيقة الا بالنظر الى خلافة الكفار
ه قوله عليه السلم اقتدوا باللذين من بعدي ابي بكر وعمر و قوله عليه السلم الخلافة بعدي ثلثون سنة ثم تصير ملكا
عضوضا اي ينال الرعية منهم ظلم كانهم يعضون عضا وكانت خلافة ابي بكر سنتين وخلافة عمر عشر سنين
وخلافة عثمان اثنتي عشرة وخلافة علي كرم الله وجهه ست سنين ز قوله عليه السلم في مرضه الذي توفي فيه ايتوني
بكتاب وقرطاس اكتب لابي بكر كتابا لا يختلف فيه اثنان ثم قال يأبى الله والمسلمون الا ابا بكر رضي الله عنه
ح ان المهاجرين الذين وصفهم الله تعالى بقوله اولئك هم الصادقون كانوا يقولون له يا خليفة رسول
الله ط ان النبي عليه السلم استخلفه في الصلوة التي هي اساس الشريعة ولم يعزله ورواية العزل افتراء الروافض
ولهذا لما قال ابو بكر اقيلوني فلست بخيركم قال علي كرم الله وجهه لا نقيلك ولا نستقيلك قدمك رسول الله فلا
نؤخرك رضيك لديننا فرضيناك لدنيانا ي لو كانت الامامة حقا لعلي غصبها ابو بكر ورضيت الجماعة
بذلك وقاموا بنصرته دون علي كرم الله وجهه لما كانوا خير امة اخرجت للناس يأمرون بالمعروف وينهون عن
المنكر واللازم باطل وكذا الملزوم وهذه الوجوه وان كانت ظنيات فنصب الامام من العمليات فيكفي فيه الظن على انها
ربما تفيد القطع بانضمام البعض الى البعض ولكن تلك اقوال يصلح جعلها سندا للاجماع وتأييدا احتجت
الشيعة بوجوه في اثبات امامة علي رضي الله عنه بعد النبي عليه السلم من العقل والنقل والقدح في غيره من
اصحاب رسول الله عليه السلم الذين قاموا بالامر ويدعون في كثير من الاخبار الواردة في هذا الباب التواتر
بناء على شهرته فيما بينهم وكثرة دورانه على السنتهم وجريانه في انديتهم وموافقته لطباعهم ومقارعته لاسماعهم
ولا يتأملون كيف خفي على الكبار من الانصار والمهاجرين والثقات من الرواة المحدثين ولم يحتج به البعض
على البعض ولم يبنوا عليه الاحكام والنقض ولم يظهر الا بعد انقضاء دور الامامة وطول العهد بامر
الرسالة وظهور التعصبات الباردة والتعسفات الفاسدة وافضاء امر الدين الى علماء السوء والملك

بخ
المنصف

نسلا امراء الجور وفي العجايب ان بعض النواصب من المتشيعين الذين لم يروا اطناب المحدثين ولا رووا احاديثا
في امر الدين ملاء واكتفيهم من امثال هذه الاخبار والمطاعن في الصحابة الاخيار وان نشنف فارلاء كتاب
التجريد المنسوب الى الحكيم نصير الطوسي كيف نصر الاباطيل وقرر الاكاذيب والعظائم عن النبي عليه
السلام واولاده والوصي الموسومون بالدراية المعصومون من الرواية لم يكن معهم هذه الاعتقاد والتعصبات
ولم يذكروا من الصحابة الا الكمالات ولم يسلكوا مع رؤساء المذاهب من علماء الاسلام الا طريق الاجلال
والاعظام وكما هو الامام علي بن موسى الرضا مع جلالة قدره ونباهة ذكره وكمال علمه وهداه وورعه وتقواه
قد كتب على ظهر كتاب عهد المامون له ما ينبئ عن وفور حمده وقبول عهده والتزام ما شرط عليه وان كتب في
آخره والجامعة والجفر يدلان على ضد ذلك ثم انه دعا للمامون بالرضوان فكتب في اثناء اسطر العهد تحت
قوله وسميته المرتضى رضي الله عنك وارضاك وتحت قوله ويكون له الامرة الكبرى بعدي بل جعلت فداك
وفي موضع آخر وصلتك رحم وجزيت خيرا وهذا العهد بخطهما موجود الآن في المشهد الرضوي بخراسان
وآحاد الشيعة في هذا الزمان لا يسمحون لكبار الصحابة بالرضوان فضلا عن بني العباس فقد رضوا اسما
بواس ومن العجب الواضح في هذا الباب ما كتب امير المؤمنين علي كرم الله وجهه عمر الخطاب رضي الله عنه هكذا
قد جعلت لآل بني كاكلة على ما كان في بيت المسلمين لكل عام مائتي مثقال ذهبا عينا ابريزا كتبه ابن الخطاب وكتب
امير المؤمنين علي كرم الله وجهه لله الامر من قبل ومن بعد ويومئذ يفرح المؤمنون انا اول من اتبع امر
من اعز الاسلام ونصر الدين والاحكام عمر الخطاب ورسمت بمثل ما رسم لآل بني كاكلة في كل عام مائتي
دينار ذهبا عينا ابريزا واتبعت اثره وجعلت لهم مثل ما رسم عمر اذ وجب علي وعلى جميع المسلمين
اتباع ذلك كتبه علي بن ابي طالب وهذا بخطهما موجود الآن في العراق   الاول هو
الوصف العقلي وتقريره انه لا نزاع في ان بعد الرسول عليه السلام اماما وليس غير علي كرم الله وجهه لان الامام يجب
ان يكون معصوما ومنصوصا عليه وافضل اهل زمانه ولا يوجد شيء من ذلك في باقي الصحابة اما العصمة
والنص فبالاتفاق واما انه افضل فلما سيأتي وهذا يمكن ان يجعل ادلة ثلثة بحسب الشروط وربما يورد في
صورة القلب فيقال الامام اما علي واما ابو بكر واما العباس بالاجماع المشتمل على قول المعصوم ولا يصلح
الآخران لانتفاء الشرط والجواب اولا منع الاشتراط وثانيا منع انتفاء الشرائط في ابي بكر رضي
واما ثالثا فلان الاجماع على ان الامام احدهم اجماع على صلوح كل منهم للامامة في نظر العاقل
اشارة الى دليل نقلي من الكتاب وتقريره ان قوله تعالى انما وليكم الله ورسوله والذين آمنوا الذين يقيمون
الصلوة ويؤتون الزكوة وهم راكعون نزلت باتفاق المفسرين في علي ابن ابي طالب كرم الله وجهه حين
اعطى السائل خاتمه وهو راكع في صلوته وكلمة انما للحصر بشهادة النقل والاستعمال والولي كما جاء بمعنى
الناصر فقد جاء بمعنى المتصرف والاولى والاحق بذلك يقال اخو المرأة وليها والسلطان ولي من لا ولي له
وفلان ولي الدم وهذا هو المراد ههنا لان الولاية بمعنى النصرة تعم جميع المؤمنين لقوله تعالى والمؤمنون
بعضهم اولياء بعض فلا يصح حصرها في المؤمنين الموصوفين باقامة الصلوة وايتاء الزكوة حال الركوع
والمتصرف من المؤمنين في امر الامة يكون هو الامام فتعين علي كرم الله وجهه لذلك اذ لم يوجد الصفات في غيره
والجواب منع كون الولي بمعنى المتصرف في امر الدين والدنيا والاحق بذلك على ما هو خاصة الامام بل الناصر
والموالي والمحب على ما يناسب ما قبل الآية وما بعدها وهو قوله تعالى يا ايها الذين آمنوا لا تتخذوا اليهود والنصارى
اولياء بعضهم اولياء بعض فان الحصر انما يكون باثبات ما ينفى عن الغير وولاية اليهود والنصارى المنفي

اي عواسم كتاب الامام المؤمنين علي كرم الله وجهه

حزب الله

عن الخلفاء وهي ليست هي التصرف والامامة بل النصرة والمحبة في قوله تعالى ومن يتول الله ورسوله والذين آمنوا فان
هم الغالبون وقوله تعالى ومن يتولهم منكم فانه منهم للظهور ان ذلك تولي بمحبة ونصرة لا امامة ولا يخفى على من
تأمل في سياق الآية وكان له معرفة باساليب الكلام ان ليس المراد بالولي ههنا ما يقتضي الامامة بل الموالاة والنصرة
والمحبة ثم وصف المؤمنين بما ذكر يجوز ان يكون للمدح والتعظيم دون التقييد والتخصيص وان يكون لزيادة
شرف الموصوفين واستحقاقهم ان يتخذوا اولياء وان لو ليتهم تلك ونوهم وتحريمهم وشفقتهم الحاملة على النصح
وقوله وهم راكعون كما يحتمل الحال يحتمل العطف بمعنى انهم يركعون في صلوتهم لا كصلوة اليهود خالية عن الركوع
او بمعنى انهم خاضعون على ان ههنا وجوها اخر من الاعتراض منها ان النصرة وان كانت عامة لكن
اذا اضيفت الى جماعة مخصوصة من المؤمنين بالضرورة تختص بمن عداهم لان الانسان لا يكون ناصرا
لنفسه فكانه قيل لبعض المؤمنين انما ناصركم البعض الآخر قال الامام الرازي ان هذا السؤال عليه التعويل
في دفع هذه الشبهة وانه ضعيف متين واستخرنا ان مبناه على اختصاص الخطاب بالبعض من المؤمنين وعلى
كون المؤمنين الموصوفين جميع من عداهم ومنها ان الحصر انما يكون نفيا لما وقع فيه تردد ونزاع ولا خفاء
في ان ذلك عند نزول الآية لم يكن في امامة الائمة الثلثة ومنها ان ظاهر الآية ثبوت الولاية بالفعل وفي الحال
ولا شبهة في ان امامة علي كرم الله وجهه انما كانت بعد النبي عليه السلام والقول بانه كان له ولاية التصرف في امر المسلمين
في حيوة النبي عليه السلام ايضا مكابرة وصرف الولاية الى ما يكون في المآل دون الحال لا يستقيم الا بعد النبي
عليه السلام ومنها ان الذين آمنوا صيغة جمع فلا يصرف الى الواحد الا بدليل وقول المفسرين ان الاية نزلت في حق
علي كرم الله وجهه لا يقتضي اختصاصها به واقتصارها عليه ودعوى انحصار الاوصاف فيه مبنية على جعل وهم
راكعون حالا من ضمير يؤتون وليس بلازم ومنها انه لو كان في الآية دلالة على امامة علي كرم الله وجهه لما خفيت
على الصحابة عامة وعلى علي خاصة ولما تركوا الانقياد لها والاحتجاج بها   الثالث تمسك بما يدعون فيه التواتر
من الاخبار وهو حديث الغدير فهو انه عليه السلام قد جمع الناس يوم غدير خم موضع بين مكة والمدينة
بالجحفة وذلك بعد رجوعه عن حجة الوداع وكان يوما صائفا حتى ان الرجل ليضع رداءه تحت قدميه من شدة
الحر وجمع الرحال وصعد عليها وقال مخاطبا معاشر المسلمين الست اولى بكم من انفسكم قالوا اللهم بلى قال من كنت
مولاه فعلي مولاه اللهم وال من والاه وعاد من عاداه وانصر من نصره واخذل من خذله وهذا حديث متفق
على صحته اورده علي رضي الله عنه يوم الشورى عندما حاول ذكر فضائله ولم ينكره احد ولفظ المولى
قد يراد به المعتِق والمعتَق والحليف والجار وابن العم والناصر والاولى بالتصرف قال الله تعالى مأويكم
النار هي مولاكم اي اولى بكم ذكره ابو عبيدة وقال النبي عليه السلام ايما امرأة نكحت بغير اذن مولاها
اي الاولى بها والمالك لتدبير امرها ومثله في الشعر كثير وبالجملة استعمال المولى بمعنى المتولي والمالك
للامر والاولى بالتصرف شائع في كلام العرب منقول عن ائمة اللغة والمراد انه اسم لهذا المعنى لا صفة بمنزلة
الاولى ليعترض بانه ليس من صيغ اسم التفضيل وانه لا يستعمل استعماله وينبغي ان يكون المراد به في الحديث
هذا المعنى ليطابق صدر الحديث ولانه لا وجه للخمسة الاول وهو ظاهر ولا للسادس لظهوره وعدم احتياجه
الى البيان وجمع الناس لاجله سيما وقد قال الله تعالى والمؤمنون والمؤمنات بعضهم اولياء بعض
ولا خفاء في ان الاولوية بالناس والتولي والمالكية لتدبير امرهم والتصرف فيهم بمنزلة النبي عليه السلام
هو معنى الامامة والجواب منع تواتر الخبر فان ذلك من مكابرات الشيعة كيف وقد قدح في صحته كثير من اهل
الحديث ولم ينقله المحققون منهم كالبخاري ومسلم والواقدي واكثر من رواه لم يرو فيه المقدمة التي جعلت

اقول ردا لما ... وهو مع المختبر

ومن عبارة الحديث ... ابن ابي طالب

دليلا على ان المراد بالمولى الاولى وبعد صحة الرواية فمؤخر الخبر اعني قوله اللهم وال من والاه يشعر بان المراد
بالمولى هو الناصر والمحب بل مجرد احتمال ذلك كاف في دفع الاستدلال وما ذكرتم من ان ذلك معلوم ظاهر من قوله
تعالى والمؤمنون والمؤمنات بعضهم اولياء بعض لا يدفع الاحتمال لجواز ان يكون الغرض التنصيص على موالاته
ونصرته ليكون ابعد عن التخصيص الذي يحتمله اكثر العمومات وليكون اقوى دلالة واوفى بافادة زيادة
الشرف حيث قرن بموالاة النبي عليه السلام وهذا القدر من المحبة والنصرة لا يقتضي ثبوت الامامة وبعد تسليم الدلالة
على الامامة فلا عبرة بخبر الواحد في مقابلة الاجماع ولو سلم فغايته الدلالة على استحقاق الامامة وثبوتها في المآل
لكن من اين يلزم نفي امامة الائمة الثلثة قبله وهذا قول بالموجب وهو جواب ظاهر لم يذكره القوم واذا تأملت
ما يدعون من تواتر الخبر حجة عليهم لا لهم لانه لو كان مسوقا لثبوت الامامة دالا عليها لما خفي على عظماء الصحابة
فلم يتركوا الاستدلال به ولم يتوقفوا في امر الامامة والقول بان القوم تركوا الانقياد عنادا وعلي كرم الله وجهه
ترك الاحتجاج تقية آية الغواية وغاية الوقاحة واما حديث المنزلة فهو قوله عليه السلام لعلي كرم الله وجهه انت
مني بمنزلة هارون من موسى الا انه لا نبي بعدي وتقريره ان المنزلة اسم جنس اضيف فعم كما اذا عرف باللام
بدليل صحة الاستثناء واذا استثني منها مرتبة النبوة بقيت عامة في باقي المنازل التي من جملتها كونه خليفة له و
متوليا في تدبير الامر ومتصرفا في مصالح العامة ورئيسا مفترض الطاعة لو عاش بعده اذ لا يليق بمرتبة النبوة
زوال هذه المنزلة الرفيعة الثابتة في حياة موسى عليه السلام بوفاته واذ قد صرح بنفي النبوة لم يكن ذلك الا
بطريق الامامة والجواب منع التواتر بل هو خبر واحد في مقابلة الاجماع ومنع عموم المنازل بل غاية الاسم المفرد
المضاف الى العلم الاطلاق وربما يدعى كونه معهودا معينا كغلام زيد وليس الاستثناء المذكور اخراجا لبعض
افراد المنزلة بمنزلة قولك الا النبوة بل منقطع بمعنى لكن فلا يدل على العموم كيف
ومن منازله الاخوة في النسب ولم تثبت لعلي اللهم الا ان يقال انها بمنزلة المستثنى لظهور انتفائها ولو سلم العموم
فليس من منازل هارون الخلافة والتصرف بطريق النيابة على ما هو مقتضى الامامة لانه شريك له في النبوة
وقوله اخلفني ليس استخلافا بل مبالغة وتأكيدا في القيام بامر القوم ولو سلم فلا دلالة على بقائها بعد الموت
وليس انتفاؤها لموت المستخلف عزلا ولا نقصا بل ربما يكون عودا الى حالة اكمل هي الاستقلال بالنبوة والتبليغ
من الله تعالى ولو سلم فتصرف هرون ونفاذ امره لو بقي بعد موسى عليه السلام انما يكون لنبوته وقد انتفت النبوة في
حق علي كرم الله وجهه فينتفي ما يبتنى عليها ويتسبب عنها واما الخامس فبان النبي عليه السلام لما خرج الى غزوة
تبوك استخلف عليا كرم الله وجهه على المدينة فاكثر اهل النفاق في ذلك فقال علي يا رسول الله اتتركني مع الاخلاف
فقال عليه السلام اما ترضى ان تكون مني بمنزلة هارون من موسى الا انه لا نبي بعدي وهذا لا يدل على خلافته بعده
كابن ام مكتوم استخلفه على المدينة في كثير من غزواته وربما يدفع بان العبرة لعموم اللفظ لا لخصوص السبب
بل ربما يحتج بان استخلافه على المدينة وعدم عزله عنها مع انه لا قائل بالفصل وان الاحتياج الى الخليفة بعد الوفاة
اشد واوكد منه حال الغيبة يدل على كونه خليفة الرابع بعده اخبار يدعون انها نصوص جلية من النبي
عليه السلام على خلافة علي كرم الله وجهه وهي قوله عليه السلام مخاطبا للصحابة سلموا عليه بامرة المؤمنين الضمير لعلي كرم
الله وجهه والامرة بالكسر الامارة من امر الرجل صار اميرا وقوله لعلي كرم الله وجهه انت الخليفة من بعدي
وقوله عليه السلام انه امام المتقين وقائد الغر المحجلين وقوله عليه السلام وقد اخذ بيد علي كرم الله وجهه هذا خليفتي
عليكم وقوله عليه السلام لعلي كرم الله وجهه انت اخي ووصيي وخليفتي من بعدي وقاضي ديني بكسر الدال والجواب
ما مر انها اخبار آحاد في مقابلة الاجماع وانها لو صحت لما خفيت على الصحابة والتابعين والمهرة المتقنين من

المحدثين سيما علي كرم الله وجهه واولاده الطاهرين ولو سلم فغايته اثبات خلافته لا نفي خلافة الآخرين قوله الخامس
الاستدلال على امامة علي كرم الله وجهه بالقدح في امامة الآخرين وتقريره انه لا نزاع في وجود امام بعد النبي عليه السلام
وغير علي كرم الله وجهه من الجماعة الموسومين بذلك لا يصلح لذلك اما اجمالا فلانهم سبق كفرهم لقوله تعالى و
الكافرون هم الظالمون والظالم لا يكون اماما لقوله تعالى لا ينال عهدي الظالمين والجواب منع المقدمتين
ومنع دلالة الآية على كون من كان كافرا ثم اسلم ظالما ومنع كون المراد بالعهد هو الامامة واما تفصيلا فما
يقدح في امامة ابي بكر رضي الله عنه انه خالف كتاب الله تعالى في منع ارث النبي عليه السلام بخبر رواه وهو نحن معاشر الانبياء
لا نورث ما تركناه صدقة وتخصيص الكتاب انما يجوز بالخبر المتواتر دون الآحاد والجواب ان خبر الواحد وان
كان ظني المتن فقد يكون قطعي الدلالة فيخصص به عام الكتاب لكونه ظني الدلالة وان كان قطعي المتن جمعا
بين الدليلين وتمام تحقيق ذلك في اصول الفقه على ان الخبر المسموع من في رسول الله عليه السلام ان لم يكن فوق
المتواتر فلا خفاء في كونه بمنزلته فيجوز للسامع المجتهد ان يخصص به عام الكتاب ومنها انه منع فاطمة رضي الله عنها
فدك وهي قرية بخيبر مع انها ادعت ان النبي عليه السلام قد نحلها اياها ووهبها منها وشهد بذلك علي كرم الله وجهه
وام ايمن فلم يصدقهم وصدق ازواج النبي عليه السلام في ادعاء الحجرة لهن من غير شاهد ومثل هذا الجور والميل
لا يليق بالامام ولهذا رد عمر بن عبد العزيز من المروانية فدك على اولاد فاطمة رضي الله عنها والجواب انه لو سلم
صحة ما ذكر فليس على الحاكم ان يحكم بشهادة رجل وامرأة وان فرض عصمة المدعي والشاهد وله الحكم بما علمه يقينا
وان لم يشهد به شاهد ولعمري ان قصة فدك على ما يرويه الروافض من ابين الشواهد على انهماكهم في الضلالة
وافترائهم على الصحابة رضوان الله عليهم اجمعين وكونهم الغاية في الغواية والنهاية في الوقاحة حيث طعنوا في مثل
ابي بكر وعمر رضي الله عنهما انهما اخذا حق سلالة النبوة رضي الله عنها ظلما ليشبعوا الآخرين لا لما ينفعهما ولا من
يتصل بهما ومثل علي كرم الله وجهه انه مع علمه بحقيقة الحال لم يدفع ذلك الظلم في ايام خلافته وسائر الصحابة انهم سكتوا
على ذلك من غير تعرض ولا اعتراض والمذكور في كتب التواريخ ان فدك كانت على ما قرره ابو بكر رضي الله عنه
الى زمن معاوية ثم اقطعها مروان بن الحكم ووهبها مروان من ابنيه عبد العزيز وعبد الملك ثم لما ولي الوليد بن
عبد الملك وهب عمر بن عبد العزيز نصيبه للوليد وكذا سليمان بن عبد الملك فصارت كلها للوليد ثم ردها عمر بن عبد العزيز
ايام خلافته الى ما كانت عليه ثم لما كانت سنة عشرين ومائتين كتب المأمون الى عامله على المدينة قثم بن جعفر ان
يرد فدك على اولاد فاطمة رضي الله عنها فدفعها الى محمد بن يحيى بن الحسين بن زيد بن علي بن الحسين بن علي بن ابي طالب
ومحمد بن عبد الله بن الحسن بن زيد ليقوما بها لاهلها وغير ذلك من تشنيع المأمون فلما استخلف المتوكل ردها الى ما
كانت ومنها انه خالف رسول الله عليه السلام في الاستخلاف حيث جعل عمر خليفة له والرسول عليه السلام مع انه اعرف
بالمصالح والمفاسد واوفر شفقة على الامة لم يستخلف احدا بل عزل عمر بعد ما ولاه امر الصدقات فاستخلافه و
توليته جميع امور المسلمين مخالف للرسول وترك لما وجب من اتباعه والجواب اما اولا فانه لم يستخلف احدا
بل استخلف اجماعا اما عندنا فابا بكر رضي الله عنه واما عندكم فعليا كرم الله وجهه ولا نم انه عزل عمر رضي الله عنه
بل انقضت توليته بانقضاء شغله كما اذا ولي احدا عملا فاتمه فلم يبق عاملا فانه ليس من العزل في شيء ولا نم ان مجرد
فعل ما لم يفعله النبي عليه السلام مخالفة له وترك للاتباع وانما يكون كذلك اذا فعل ما نهى عنه او ترك ما امر به ولا نم
ان كل ما يقدح في استحقاق الامامة ومنها انه لم يكن عارفا بالاحكام حتى قطع يسار سارق من الكوع ولا يعلم
ما قال للجدة سألته عن ارثها لا اجد لك شيئا في كتاب الله تعالى ولا سنة نبيه فاخبره المغيرة ومحمد بن مسلمة ان الرسول
عليه السلام اعطاها السدس وقال اطعموا الجدات السدس ولم يعرف الكلالة وهي من لا والد له ولا ولد وكل

وارث ليس بوالد ولا ولد والجواب بعد التسليم ان هذا لا يقدح في الاجتهاد فكم مثله للمجتهدين ومنها انه ذكر
عند موته من استحقاق الامامة حيث قال وددت اني سالت رسول الله صلى الله عليه وسلم عن هذا الامر فيمن هو وكنا لا ننازعه
اهله والجواب ان هذا على تقدير صحته لا يدل على الشك بل على عدم النص وان امامته كانت بالبيعة والاختيار
وانه في طلب الحق بحيث يحاول ان لا يكتفي بذلك بل يريد اتباع النص خاصة ومنها ان عمر رضي الله عنه
مع كونه وليه وناصره قال كانت بيعة ابي بكر فلتة وقى الله شرها فمن عاد الى مثلها فاقتلوه يعني انها كانت
بحادثة لا عن تدبر وامعان على اصل والجواب انها كانت فجاءة وبغتة وقى شر الخلاف الذي كاد يظهر
عندها فمن عاد الى مثل تلك المخالفة الموجبة لتبديل الكلمة وكيف يتصور منه القدح في امامة ابي بكر رضي الله عنه
مع ما علم من مبالغته في تعظيمه وفي انعقاد البيعة ومن صيرورته خليفة باستخلافه ولهم حكايات تجري مجرى
ذلك اكثرها افتراآت ومع ذلك فلها محامل وتاويلات ولا تعارض ما ثبت للقوم من الكمالات وتواتر
من الجماعة من الموالاة وما قبح بناء المؤسسة على الترهات والاحاديث المفتريات وامامة عمر رضي الله عنه
في امامة عمر رضي الله عنه بوجوه منها انه لم يكن عارفا بالاحكام حتى امر برجم امراة حامل اقرت بالزنا وبرجم
امراة مجنونة زنت فنهاه علي كرم الله وجهه عن ذلك فقال لولا علي لهلك عمر ونهى عن المغالاة في الصداق
فقامت اليه امراة وقالت الم يقل الله وآتيتم احداهن قنطارا فقال كل افقه من عمر حتى المخدرات
والجواب بعد تسليم القصة وعلمه بالحمل والجنون ونهيه على وجه التحريم ان الخطاء في مسالة او اكثر لا ينافي
الاجتهاد ولا الاستحقاق للامامة والاعتراف بالنقصان هضم للنفس ودليل على الكمال ومنها انه لم يكن
عالما بالقرآن حيث شك في موت النبي صلى الله عليه وسلم ولم يسكن الى ان تلا عليه ابو بكر رضي الله عنه قوله تعالى انك ميت
وانهم ميتون فقال كاني لم اسمع هذه الاية والجواب ان ذلك لتشوش البال واضطراب الحال والذهول
عن جليات الاحوال اولانه فهم من قوله تعالى هو الذي ارسل رسوله بالهدى ودين الحق ليظهره على الدين كله
وقوله ليستخلفنهم في الارض انه يبقى الى تمام هذه الامور وظهورها غاية الظهور ومعنى قوله كاني لم اسمع والله
على انه سمعها وعلمها لكن ذهل عنها او حملها على معنى اخر اي كاني لم اسمعها سماع اطلاع على هذا المعنى بل
انه يموت بعد تمام الامور ومنها انه تصرف في بيت المال بغير الحق فاعطى ازواج النبي صلى الله عليه وسلم منه
مالا كثيرا حتى روي انه اعطى عائشة وحفصة رضي الله عنهما كل سنة عشرة الاف درهم واقترض لنفسه منه
ثمانين الف درهم وكذا في اموال الغنائم حيث فضل المهاجرين على الانصار والعرب على العجم ومنع اهل البيت
خمسهم الذي يستحقونه دون القربى بحكم الكتاب والجواب ان من تتبع ما تواتر من احواله علم قطعا انه بعيد
التصرف في الاموال بمحض افتراء واما التفضيل فله ان يحسب ما يرى من المصلحة لا بمجرد الاجتهاد وباب
الى لا قاطع فيها واما الخمس فقد كان لذوي القربى ومنع بنو هاشم وبنو المطلب من اولاد عبد مناف
بالنص والاجماع الا انه اجتهد فذهب الى ان مناط الاستحقاق هو الفقر فخصه بالفقراء منهم اولى
انها الخمس في قبيل الاوساخ المحرمة على بني هاشم وما يحمل على اجتهاده معروف في كتب الفقه لا يقدح في استحقاق
الامامة ومنها انه منع متعة النكاح وهي ان تقول لامراة اتمتع بك كذا مدة بكذا درهما او متعيني
نفسك اياما بكذا او ما يؤدي هذا المعنى وجوزها مالك والشيعة وهي معناها النكاح الى اجل معلوم ويحكم
زوالها ومتعة الحج وهي ان ياتي بمكة من على مسافة القصر عنها محرما فيعتمر في اشهر الحج ويقيم حلالا
بمكة وينشئ منها الحج عامه ذلك وكان معترفا بشرعية المتعتين في عهد النبي صلى الله عليه وسلم على ما روي عنه انه
قال ثلاث كن على عهد رسول الله صلى الله عليه وسلم انا انهى عنهن واحرمهن وهي متعة النساء ومتعة الحج وحي على

خير العمل والجواب ان هذه مسائل اجتهادية وقد ثبت نسخ اباحة متعة النساء بالآثار المشهورة اجماعا على ما
روى محمد بن الحنفية عن علي رضي الله عنهما ان منادي رسول الله نادى يوم خيبر الا ان الله ورسوله ينهيانكم
عن المتعة وقال جابر بن زيد ما خرج ابن عباس رضي الله عنهما من الدنيا حتى رجع عن قوله في الصرف والمتعة
وبعضهم على انه انما ثبتت اباحتها مؤقتة ثلاثة ايام وبعض اخر منهن احكم بحرمتهن واعتقد ذلك لعامة الاهل
كما نقل حرم المتعة الشافعي واباح ابو حنيفة رحمهما الله ومنها انه جعل الخلافة شورى بين ستة مع الاجماع على
انه لا يجوز نصب خليفتين لما يؤدي الى اثارة الفتنة والجواب ان ذلك حيث يكون كل منهما مستقلا بالخلافة
واما طريق المشاورة وعدم انفراد البعض بالراي فلا لان ذلك منزلة نصب امام واحد كامل الراي
وقد يقال ان معنى جعل الامامة شورى ان يتشاوروا ويتفقوا على واحد منهم ولا يتجاوز زمام الامامة ولا يتعدى
بعضهم عن بعض ونحو ذلك الاشكال ومن نظر بعين الانصاف وسمع ما اشتهر من عمر رضي الله عنه في الاطراف علم
جلالة مكانه عما تزعم الاعداء وبراءة ساحته عما تفتريه اهل البدع والاهواء وجزم بانه كان الغاية في العدل والسداد
والاستقامة على سبيل الرشاد وانه لو كان بعد النبي نبي لكان عمر ولو لم يبعث فينا نبينا لبعث عمر ولكن لا
دواء لداء العناد ومن يضلل الله فما له من هاد وولي عثمان طعنوا في عثمان رضي الله عنه انه
ولى امر المسلمين من ظهر منهم الفسق والفساد كالوليد بن عقبة وعبد الله بن ابي سرح ومروان بن الحكم
ومعاوية بن ابي سفيان ومن يجري مجراهم وانه صرف اموال بيت المال الى اقاربه حتى نقل انه صرف
الى اربع نفر منهم اربعمائة الف درهم وانه حمى لنفسه وقد قال النبي صلى الله عليه وسلم انه لا حمى الا لله ورسوله وعمر
انما حمى لابل المسلمين العاجزين ولنعم الصدقة والجزية والضوال لا لنفسه وانه احرق مصحف ابن مسعود
وضربه حتى كسر ضلعين من اضلاعه وضرب عمارا حتى اصابه فتق وحرش ابا ذر ونفاه الى الربذة
وانه رد الحكم بن العاص وقد سيره رسول الله صلى الله عليه وسلم وانه اسقط القود عن عبيد الله بن عمر وقد قتل
الهرمزان والحد عن الوليد بن عقبة وقد شرب الخمر وان الصحابة رضوان الله عليهم اجمعين خذلوه حتى
قتل ولم يدفن الا بعد ثلاثة ايام والجواب ان بعض ذلك لا يصح والا لقدح في امامته كظهور الفسق
والفساد من ولاه بعد الولاية اذ لا اطلاع له على السرائر وانما عليه الاخذ بالظاهر والعزل عند تحقق
الفسق ومعاوية كان على الشام في زمن عمر رضي الله عنه ايضا والمزعم ان الباغي ليس بفاسق
ولو سلم فانما ظهر ذلك في زمان امامة علي كرم الله وجهه وبعضها افتراء محض كصرف ذلك القدر من بيت
المال الى اقاربه واخذ الحمى لنفسه وضرب الصحابة الى الحد المذكور وبعضها اجتهادات مفوضة الى
راي الامام حسب ما يراه من المصلحة كالتاديب والتعزير ودرء الحد والقصاص بالشبهات والتاويلات
وبعضها كان باذن النبي صلى الله عليه وسلم كرد الحكم بن العاص على ما روي انه ذكر ذلك لابي بكر وعمر فقالا انك شاهد
واحد فلما آل الامر اليه حكم بعلمه واما حديث خذلان الصحابة رضوان الله عليهم اجمعين اياه وتركهم دفنه
من غير عذر فلو صح لكان قدحا فيهم لا فيه وكيف لا وكان المهاجرون والانصار رضي الله عنهم عموما وعلي بن ابي
طالب كرم الله وجهه خصوصا ان يرضوا بقتل مظلوم في دارهم وترك دفنه في جوارهم سيما مثل هذا الذي
آناء الليل ساجدا وقائما وعاكف طول النهار ذاكرا وصائما بشره رسول الله صلى الله عليه وسلم بالجنة وبشره بالجنة
وافتى عليه وكيف يخذلونه وقد كان في نصرتهم وطول الغربة في نصرتهم وعلموا سابقته في الاسلام وخاتمته
في دار السلام لكنه لم ياذن لهم في المحاربة ولم يرض بها ولو امر المدافعين محاميا عن اراقة الدماء و
رضا بسابق القضاء ومع ذلك لم يدع الحسن والحسين رضي الله عنهما في الدفع عنه مقدورا وكان امر الله
قدرا مقدورا

ومنها انه مرض ابو بكر رضي الله عنه مرضه الذي توفي فيه في جمادى الآخرة سنة ثلاث عشرة من الهجرة
بعدما انقضى من خلافته سنتان واربعة اشهر او ستة اشهر فشاور الصحابة رضي الله عنهم وجعل الخلافة لعمر
وقال لعثمان رضي الله عنه اكتب بسم الله الرحمن الرحيم هذا ما عهد ابو بكر بن ابي قحافة في آخر عهده بالدنيا خارجا
عنها واول عهده بالآخرة داخلا فيها حين يؤمن الكافر ويوقن الفاجر ويصدق الكاذب اني استخلف
عمر بن الخطاب فان عدل فذاك ظني به ورأيي فيه وان بدل وجار فلكل امرئ ما اكتسب والخير اردت
ولا اعلم الغيب وسيعلم الذين ظلموا اي منقلب ينقلبون وعرضت الصحيفة على الصحابة فبايعوا
لمن فيها حتى مرت بعلي كرم الله وجهه فقال بايعنا لمن فيها وان كان عمر فانعقدت له الامامة بنص
الامام الحق واجماع اهل الحل والعقد من المهاجرين والانصار فقام عشر سنين ونصفا بامر العدل
والسياسة ووطئ مواطن الرياسة وتقوية الضعفاء وقهر الاعداء واستئصال الاقوياء الاغوياء واعلاء
لواء الاسلام وتمهيد الشرائع والاحكام بحيث صار ذلك كالامثال في الامصار وطار كالامطار في
الاقطار واستشهد في ذي الحجة سنة ثلاث وعشرين من الهجرة على يد ابي لؤلؤة غلام المغيرة بن شعبة
طعنه وهو في الصلاة وحين علم بالموت قال ما اجد احدا احق بهذا الامر من هؤلاء النفر الذين
توفي رسول الله صلى الله عليه وسلم وهو عنهم راض فسمى عليا وعثمان والزبير وطلحة وعبد الرحمن بن عوف وسعد بن
ابي وقاص وجعل الخلافة شورى بينهم فاجتمعوا بعد دفن عمر رضي الله عنه فقال الزبير قد جعلت امري الى علي
كرم الله وجهه وقال طلحة قد جعلت امري الى عثمان وقال سعد قد جعلت امري الى عبد الرحمن بن عوف ثم
جعلوا الاختيار الى عبد الرحمن فاخذ بيد علي كرم الله وجهه وقال تبايعني على كتاب الله وسنة رسول الله
وسيرة الشيخين فقال علي كرم الله وجهه على كتاب الله وسنة رسول الله واجتهد رأيي ثم قال مثل ذلك لعثمان
فاجابه الى ما دعاه وكرر عليهما ثلاث مرات فاجابا بالجواب الاول فبايع عثمان وبايعه الناس ورضوا
بامامته وقول علي كرم الله وجهه واجتهد رأيي ليس خلافا منه في امامة الشيخين بل ذهابا الى انه لا يجوز للمجتهد
تقليد مجتهد آخر بل عليه اتباع اجتهاده وكان من مذهب عثمان وعبد الرحمن انه يجوز اذا كان الآخر اعلم وابصر
بوجوه المقاييس ثم استشهد عثمان بعد اثنتي عشرة سنة من خلافته برعاع واوباش من كل اوب وارذال
من غوغاء ليس فيهم احد من كبار الصحابة واهل العلم يعتقد ومن يعتد به من اوساط الناس فقتلوه ظلما
وغدروا في ذي الحجة سنة خمس وثلاثين ولو استحق القتل او الخلع لما ترك اكابر الصحابة ومن يقتدى به من اهل
الشورى ومن المبشرين بالجنة ذلك الى جمع من الاوباش والارذال ومن لا سابقة له في الاسلام ولا علم
بشيء من امور الدين ثم اجتمع الناس بعد ثلاثة ايام وقيل خمسة على علي كرم الله وجهه والتمسوا منه القيام
بامر الخلافة لكونه اولى الناس بذلك وافضلهم في ذلك الزمان فقبل بعد امتناع كثير ومدافعة طويلة وبايعه
جماعة ممن حضر كخزيمة بن ثابت وابي الهيثم بن التيهان ومحمد بن مسلمة وعمار وابي موسى الاشعري وعبد الله بن
عباس وغيرهم وكذا طلحة والزبير وقد صحت توبتهما عن مخالفته وكذا بايع عبد الله بن عمر وسعد بن ابي وقاص
ومحمد بن مسلمة الا انهم استعفوا عن القتال مع اهل القبلة لما رووا في هذا المعنى من الاحاديث وبالجملة انعقدت
خلافته بالبيعة واتفاق اهل الحل والعقد وقد دلت عليه احاديث كقوله عليه السلام الخلافة بعدي ثلاثون
سنة وقوله عليه السلام لعلي كرم الله وجهه انك تقاتل الناكثين والمارقين والقاسطين وقوله عليه السلام
لعمار تقتلك الفئة الباغية وقد قتل يوم صفين تحت راية علي كرم الله وجهه ومن المتكلمين من يدعي الاجماع
على خلافته لانه انعقد الاجماع زمان الشورى على ان الخلافة لعثمان او علي وهو اجماع على انه لولا عثمان

فهي لعلي كرم الله وجهه فحين خرج عثمان من البين بالقتل بقي لعلي كرم الله وجهه ولا اكتراث بقول من يقول لا اجماع على
امامة علي كرم الله وجهه فان الامامة لم تجحد له وانما هاجت الفتن لامور اخر واما الشيعة فيعني ان
الامامية يزعمون ان الامام الحق بعد رسول الله صلى الله عليه وسلم علي ثم ابنه الحسن ثم اخوه الحسين ثم ابنه علي زين العابدين
ثم ابنه محمد الباقر ثم ابنه جعفر الصادق ثم ابنه موسى الكاظم ثم ابنه علي الرضا ثم ابنه محمد الجواد ثم ابنه علي الزكي
ثم ابنه الحسن العسكري ثم ابنه محمد القائم المنتظر المهدي رضوان الله عليهم اجمعين ويدعون انه ثبت بالتواتر
نص كل من السابقين على من بعده ويروون عن النبي عليه السلام انه قال للحسين ابني هذا امام ابن امام
اخو امام ابو ائمة تسع تاسعهم قائمهم ويتمسكون تارة بانه يجب الامام العصمة والافضلية ولا يوجد في
غير سواهم والعاقل يتعجب من هذه الروايات والمتواترات التي لا اثر لها في القرون السالفة من اسلافهم
ولا رواة عن العترة الطاهرين ومن يوثق به من الرواة والمحدثين وانه كيف خفي على زيد بن علي رضي الله عنهما
مع علو قدره دعوى الخلافة وكيف لم يبلغ هذه المتواترات بعد طائفته وقد بلغت آحاد الروافض بعد
سبعمائة ثم لسائر فرق الشيعة في باب الامامة اختلافات لا تحصى ذكر الامام في المحصل نبذا منها

قال المبحث السادس ذهب معظم اهل السنة وكثير من الفرق الى انه يتعين للامامة افضل اهل العصر
الا اذا كان في نصبه مرج وهيجان فتن احتاجوا الى بحث الافضلية فقال اهل السنة الافضل ابو بكر ثم عمر
ثم عثمان ثم علي وقد مال البعض منهم الى تفضيل علي على عثمان والبعض الى التوقف فيما بينهما قال امام الحرمين مسألة
امتناع امامة المفضول ليست قطعية ثم لا شاهد من العقل على تفضيل بعض الائمة على البعض والاخبار
الواردة في فضائلهم متعارضة لكن الغالب على الظن ان ابا بكر رضي الله عنه افضل ثم عمر ثم تتعارض الظنون
في عثمان وعلي وذهبت الشيعة وجمهور المعتزلة الى ان الافضل بعد رسول الله صلى الله عليه وسلم علي كرم الله وجهه
لنا اجمالا ان جمهور عظماء الملة وعلماء الامة اطبقوا على ذلك وحسن الظن بهم يقتضي بانهم لو لم يعرفوه
بدلائل وامارات لما اطبقوا عليه وتفصيلا الكتاب والسنة والاثر والامارات اما الكتاب فقوله تعالى
وسيجنبها الاتقى الذي يؤتي ماله يتزكى وما لاحد عنده من نعمة تجزى فالجمهور على انها نزلت في ابي بكر رضي الله عنه
والاتقى اكرم لقوله تعالى ان اكرمكم عند الله اتقاكم ولا نعني بالافضل الا الاكرم وليس المراد به عليا كرم الله
وجهه لان للنبي عليه السلام عنده نعمة تجزى وهي نعمة التربية واما السنة فقوله عليه السلام اقتدوا باللذين من بعدي
ابي بكر وعمر دخل في الخطاب علي كرم الله وجهه فيكون مامورا بالاقتداء ولا يؤمر الافضل ولا المساوي بالاقتداء
سيما عند الشيعة وقوله عليه السلام لابي بكر وعمر هما سيدا كهول اهل الجنة ما خلا النبيين والمرسلين وقوله عليه
السلام خير امتي ابو بكر ثم عمر وقوله عليه السلام لا ينبغي لقوم فيهم ابو بكر ان يتقدم عليه غيره وقوله عليه السلام لو
كنت متخذا خليلا دون ربي لاتخذت ابا بكر خليلا ولكن هو شريكي في ديني وصاحبي الذي اوجبت له صحبتي
في الغار وخليفتي في امتي وقوله عليه السلام واين مثل ابي بكر كذبني الناس وصدقني وآمن بي وزوجني ابنته
وجهزني بماله وواساني بنفسه وجاهد معي ساعة الخوف وقوله عليه السلام لابي الدرداء حين كان يمشي
امام ابي بكر اتمشي امام من هو خير منك والله ما طلعت شمس ولا غربت بعد النبيين والمرسلين على افضل
من ابي بكر ومثل هذا الكلام وان كان ظاهره نفي افضلية الغير لكن انما يساق لاثبات افضلية المذكور
ولهذا افاد ان ابا بكر رضي الله عنه افضل من ابي الدرداء والسر في ذلك ان الغالب من حال كل اثنين
هو التفاضل دون التساوي فاذا نفي افضلية احدهما لآخر ثبت افضلية الآخر وعلى هذا انتحل الاستدلال
المشهور على قوله عليه السلام من قال حين يصبح وحين يمسي سبحان الله وبحمده مائة مرة لم يات احد يوم
القيامة

بافضل مما جاء به الا احد قال مثل ما قال او زاد عليه لانه في معنى ان من قال مثل ذلك فقد اتى بافضل مما جاء به كل احد
الا احدا قال مثل ذلك او زاد عليه فالاستثناء بظاهره في السلب وبالمفهوم في الاثبات وعن عمرو بن العاص
قلت لرسول الله صلى الله عليه وسلم اي الناس احب اليك قال عائشة رضي الله عنها قلت من الرجال قال ابوها قلت ثم من
قال عمر وقال النبي لو كان بعدي نبي لكان عمر وعن عبد الله بن حنطب ان النبي صلى الله عليه وسلم راى ابا بكر وعمر فقال
هذان السمع والبصر واما الاثر فعن ابن عمر رضي الله عنهما كنا نقول ورسول الله حي افضل امة النبي
صلى الله عليه وسلم بعده ابو بكر ثم عمر ثم عثمان وعن محمد بن الحنفية قلت لابي اي الناس خير بعد النبي صلى الله عليه وسلم قال ابو بكر
قلت ثم من قال عمر وخشيت ان يقول عثمان قلت ثم انت قال ما انا الا رجل من المسلمين وعن علي كرم الله
وجهه خير الناس بعد النبيين ابو بكر ثم عمر ثم الله اعلم وعنه كرم الله وجهه لما قيل له الا توصي قال ما اوصى رسول
الله حتى اوصي ولكن ان اراد الله بالناس خيرا جمعهم على خيرهم كما جمعهم بعد نبيهم على خيرهم واما
الامارات فما تواتر في ايام ابي بكر رضي الله عنه من اجتماع الكلمة وتألف القلوب وتتابع الفتوح وقهر اهل الردة
وتطهير جزيرة العرب عن الشرك واجلاء الروم عن الشام واطرافها وطرد فارس عن حدود السواد و
اطراف العراق مع قوتهم وشوكتهم ووفور اموالهم وانتظام احوالهم وفي ايام عمر رضي الله عنه من فتح جانب
المشرق الى اقصى خراسان وقطع دولة العجم وثل عرشهم الراسخ البنيان الثابت الاركان ومن حسن الاثر
وسياسة الجمهور وافاضة العدل وتقوية الضعفاء ومن الاعراض عن مباهج الدنيا وطيباتها وملاذها
وشهواتها وفي ايام عثمان رضي الله عنه من فتح البلاد واعلاء لواء الاسلام وجمع الناس على مصحف واحد
مع ما كان له من الورع والتقوى وتجهيز جيوش المسلمين والانفاق في نصرة الدين والمهاجرة مرتين
وكونه ختنا للنبي صلى الله عليه وسلم على ابنتين والاستحياء من الله تعالى وشرفه بقوله صلى الله عليه وسلم عثمان اخي
ورفيقي في الجنة وقوله صلى الله عليه وسلم الا استحي ممن تستحي منه ملائكة السماء وقوله صلى الله عليه وسلم انه يدخل الجنة بغير حساب
تمسك الشيعة القائلون بافضلية علي كرم الله وجهه تمسكوا بالكتاب والسنة والمعقول اما الكتاب
فقوله تعالى قل تعالوا ندع ابناءنا وابناءكم ونساءنا ونساءكم وانفسنا وانفسكم الاية عنى بانفسنا علي كرم
الله وجهه وان كان صيغة جمع لانه صلى الله عليه وسلم حين دعا وفد نجران للمباهلة وهو الدعاء على الظالم من الفريقين
خرج ومعه الحسن والحسين وفاطمة وعلي وهو يقول لهم اذا انا دعوت فامنوا ولم يخرج معه من بني عمه غير
علي ولا شك ان من كان بمنزلة نفس النبي كان افضل وقوله تعالى قل لا اسألكم عليه اجرا الا المودة في القربى
قال سعيد بن جبير لما نزلت هذه الاية قالوا يا رسول الله من هؤلاء الذين نودهم قال علي وفاطمة وولداهما ولا يخفى
ان من وجبت محبته بحكم نص الكتاب كان افضل وكذا من كان نصرته للرسول بالعطف على كلام الله تعالى على اسم الله
تعالى وجبريل مع التعبير عنه بصالح المؤمنين وذلك قوله تعالى فان الله هو مولاه وجبريل وصالح المؤمنين
بناء على ما روي عن ابن عباس ان المراد به علي كرم الله وجهه واما السنة فقوله صلى الله عليه وسلم من اراد ان ينظر الى ادم
في علمه والى نوح في تقواه والى ابراهيم في حلمه والى موسى في هيبته والى عيسى في عبادته فلينظر الى علي بن ابي طالب
ولا خفاء في انه من ساوى هؤلاء الانبياء في هذه الكمالات كان افضل وقوله صلى الله عليه وسلم اقضاكم علي والاقضى
اعلم واكمل وقوله صلى الله عليه وسلم اللهم ائتني باحب خلقك اليك ياكل معي هذا الطير فجاء علي كرم الله وجهه فاكل معه و
الاحب الى الله اكثر ثوابا وهو معنى الافضل وقوله صلى الله عليه وسلم انت مني بمنزلة هارون من موسى ولم يكن عند موسى
افضل من هارون وقوله من كنت مولاه فعلي مولاه الحديث وقوله صلى الله عليه وسلم يوم خيبر لاعطين هذه الراية
غدا رجلا يفتح الله على يديه يحب الله ورسوله ويحبه الله ورسوله فلما اصبح الناس غدوا على رسول الله صلى الله عليه وسلم

كلهم يرجون ان يعطاها فقال اين علي بن ابي طالب فقالوا هو يا رسول الله يشتكي عينيه قال فارسلوا اليه فاتي به
رسول الله صلى الله عليه وسلم فبرأ حتى كأن لم يكن به وجع فاعطاه الراية وقوله صلى الله عليه وسلم انا دار الحكمة وعلي بابها
وقوله صلى الله عليه وسلم لعلي انت اخي في الدنيا والاخرة وذلك حين اخى رسول الله صلى الله عليه وسلم بين اصحابه فجاء علي تدمع
عيناه فقال اخيت بين اصحابك ولم تواخ بيني وبين احد وقوله صلى الله عليه وسلم لمبارزة علي عمرو بن عبد ود افضل
من عمل امتي الى يوم القيامة وقوله صلى الله عليه وسلم لعلي انت سيد في الدنيا وسيد في الاخرة من احبك فقد احبني
وحبيبي حبيب الله ومن ابغضك فقد ابغضني وبغيضي بغيض الله الويل لمن ابغضك بعدي واما
المعقول فهو انه اعلم الصحابة لقوة حدسه وذكائه وشدة ملازمته للنبي صلى الله عليه وسلم واستفادته منه وقال النبي
صلى الله عليه وسلم حين نزل قوله تعالى وتعيها اذن واعية اللهم اجعلها اذن علي قال علي فما نسيت بعد ذلك شيئا وقال
علمني رسول الله صلى الله عليه وسلم الف باب من العلم فانفتح لي من كل باب الف باب ولهذا رجعت الصحابة اليه
في كثير من الوقائع واستند العلماء في كثير من العلوم اليه كالمعتزلة والاشاعرة في علم الاصول والمفسرين
في علم التفسير فان رئيسهم ابن عباس رضي الله عنهما تلميذ له والمشايخ في علم التصوف فان المرجع
فيه الى العترة الطاهرة وعلم النحو انما ظهر منه ولهذا قال لو كسرت لي الوسادة ثم جلست عليها لقضيت بين
اهل التوراة بتوراتهم وبين اهل الانجيل بانجيلهم وبين اهل الزبور بزبورهم وبين اهل الفرقان بفرقانهم
والله ما من اية نزلت في بر او بحر او سهل او جبل او سماء او ارض او ليل او نهار الا انا اعلم فيمن نزلت وفي
اي شيء نزلت وايضا هو اشجعهم يدل عليه كثرة جهاده في سبيل الله وحسن بلائه في الغزوات ومشاهده
غنية عن البيان ولهذا قال النبي صلى الله عليه وسلم لا فتى الا علي لا سيف الا ذو الفقار وقال صلى الله عليه وسلم يوم الاحزاب
لضربة علي خير من عبادة الثقلين وايضا هو ازهدهم لما تواتر من اعراضه عن لذات الدنيا مع اقتداره
عليها لاتساع ابواب الدنيا عليه ولهذا قال يا دنيا يا دنيا اليك عني ابي تعرضت ام الي تشوقت لا حان
حينك هيهات غري غيري لا حاجة لي فيك قد طلقتك ثلاثا لا رجعة فيها فعيشك قصير وخطرك يسير
واملك حقير وقال والله لدنياكم هذه اهون في عيني من عراق خنزير في يد مجذوم وقال ان
دنياكم هذه ازهد عندي من عفطة عنز وايضا هو اكثرهم عبادة حتى روي ان جبهته صارت
كركبة البعير لطول سجوده واكثرهم سخاوة حتى نزل فيه وفي اهل بيته ويطعمون الطعام على حبه مسكينا
ويتيما واسيرا واشرفهم خلقا وطلاقة وجه حتى نسب الى الدعابة واحلمهم حتى ترك ابن ملجم في داره وجواره يعطيه
العطاء مع علمه بحاله وعفا عن مروان حين اخذ يوم الجمل مع شدة عداوته له وقوله فيه سيلقى الامة منه ومن
ولده يوما احمر وايضا هو افصحهم لسانا على ما يشهد به كتاب نهج البلاغة واسبقهم اسلاما على ما روي انه
بعث النبي صلى الله عليه وسلم يوم الاثنين واسلم علي يوم الثلاثاء وبالجملة فمناقبه اظهر من ان تخفى واكثر من ان تحصى
والجواب انه لا كلام في عموم مناقبه ووفور فضائله واتصافه بالكمالات واختصاصه بالكرامات الا انه لا يدل
على الافضلية بمعنى زيادة الثواب والكرامة عند الله بعدما ثبت من الاتفاق الجاري مجرى الاجماع على افضلية
ابي بكر وعمر والاعتراف من علي كرم الله وجهه بذلك على ان فيما ذكر مواضع بحث لا تخفى على المحصل مثل ان
المراد بانفسنا نفس النبي صلى الله عليه وسلم كما يقال دعوت نفسي الى كذا وان وجوب المحبة وثبوت النصرة على تقدير
تحققهما في حق علي كرم الله وجهه فلا اختصاص به وكذا الكمالات الثابتة للمذكورين من الانبياء وان احب خلقك يحتمل
تخصيص ابي بكر وعمر رضي الله عنهما منه عملا بادلة افضليتهما ويحتمل ان يراد احب الخلق اليك في ان ياكل منه وان حكم
الاخوة ثابت في حق ابي بكر وعثمان رضي الله عنهما ايضا حيث قال صلى الله عليه وسلم في حق ابي بكر لكنه اخي وصاحبي ووزيري وقال في حق

اخي ورفيقي في الجنة واما حديث العلم والنبي ع فلم يقع حادثة الا ولابي بكر وعمر فيه راي وعند الاختلاف لم يكن يرجع
قول علي كرم الله وجهه البتة بل تارة وتارة ولم يكن رباطة الجاش في شجاعة القلب وترك الاكتراث بالمهالك في ابي بكر اقل
من احد سيما مما وقع بعد النبي عليه السلم من حوادث تكاد تضعضع اركان الاسلام وليس الجرية هذا الذي من اهلاك
ابي بكر اي بكر وايش دعوته وحسن تدبيره اقل من الجرية في قتل علي كرم الله وجهه من الكفار بل لعل الجهد دخل اكثر خطر
في نصرة الاسلام وتكثير امة النبي عليه السلم واما حديث الزهد فاغني عن البيان واما السابق اسلاما فقيل علي
كرم الله وجهه وقيل زيد بن حارثة وقيل خديجة رضي الله عنها وقيل ابو بكر وعليه الاكثرون على ما صرح حسان بن
ثابت في شعره على رؤس الاشهاد ولم ينكر عليه احد وقيل اول من آمن من النساء خديجة رضي الله عنها ومن
الصبيان علي كرم الله وجهه ومن العبيد زيد بن حارثة ومن الرجال الاحرار ابو بكر رضي الله عنه وبه اقتدى جمع من العظماء
كعثمان والزبير وطلحة وعبد الرحمن بن عوف وسعد بن ابي وقاص وابي عبيدة بن الجراح وغيرهم رضي الله عنهم و
الانصاف ان مساعي ابي بكر وعمر رضي الله عنهما في الاسلام امر على الشان جلي البرهان غني عن البيان
واما تفاضلهم على ما ذكر من الفضيلة بعض الافراد بحسب التفصيل امر مفوض الى الله وقد اتفق على الاول جل الامام

الثواب ... جميع الفضائل عند الله وذلك مما لا يطلع الا رسول الله وقد ورد في الثناء عليهم اخبار كثيرة ولا
تدرك ... الفضل والترجيح فيه الا انما يرون للوحي والتنزيل بقرائن الاحوال ... حكم ... الامر
كذلك ... لا ... من الله ... ولا ... عن الحق صارف واما بعدهم فقد ثبت ... النص على ان
فاطمة رضي الله عنها سيدة نساء اهل الجنة وان الحسن والحسين رضي الله عنهما سيدا شباب اهل الجنة وان اهل بيعة
الرضوان الذين بايعوه تحت الشجرة ومن شهد بدرا واحدا والحديبية من اهل الجنة وحديث بشارة العشرة
بالجنة مشهور تكاد يلحق بالمتواترات وهم ابو بكر وعمر وعثمان وعلي وطلحة والزبير وعبد الرحمن بن عوف وسعد بن ابي
وقاص وسعيد بن زيد وابو عبيدة بن الجراح واما اجمالا فقد تطابق الكتاب والسنة والاجماع على ان الفضل
للعلم والتقوى قال الله تعالى ان اكرمكم عند الله اتقيكم وقال الله تعالى قل هل يستوي الذين يعلمون والذين لا يعلمون
وقال تعالى يرفع الله الذين آمنوا منكم والذين اوتوا العلم درجات وقال النبي عليه السلم الناس سواسية كاسنان
المشط لا فضل لعربي على عجمي انما الفضل بالتقوى وقال عليه السلم ان فضل العالم على العابد كفضلي على ادناكم
وقال عليه السلم من سلك طريقا يلتمس فيه علما سهل الله له طريقا الى الجنة وقال ... الا الاجماع على ان
غير القرشي ليس بكفؤ للقرشي ... على ان القرشي سيما الهاشمي سيما العلوي سيما الفاطمي افضل من غيره وان
اختص بالعلم ... اعتبار الكفاءة في النكاح لغرض فضل ... الاولياء وعدم لحوق العار ... يتعلق
بامر الانساب والكلام في الفضل عند الله وكثرة الثواب وعلو الدرجة في الجنة ... فضل آحاد القرشيين
من العلويين على علماء الدين وعظماء المجتهدين ... قال الله تعالى انما يريد الله ليذهب عنكم الرجس اهل
البيت ويطهركم تطهيرا وقال النبي عليه السلم اني تركت فيكم الثقلين ما ان اخذتم به لن تضلوا كتاب الله وعترتي اهل بيتي
وقال عليه السلم اني تارك فيكم الثقلين كتاب الله فيه الهدى والنور فخذوا بكتاب الله واستمسكوا به واهل بيتي اذكركم
الله في اهل بيتي اذكركم الله في اهل بيتي ومثل هذا يشعر بفضلهم على العالم وغيره قلنا نعم لاتصافهم بالعلم
والتقوى مع شرف النسب الا ترى انه عليه السلم قرنهم بكتاب الله في كون التمسك بهما منقذا عن الضلالة ولا معنى
للتمسك بالكتاب الا الاخذ بما فيه من العلم والهداية فكذا في العترة ولهذا قال النبي عليه السلم من بطأ به عمله لم يسرع به
نسبه

قوله المبحث السابع

يجب تعظيم الصحابة والكف عن مطاعنهم وحمل ما يوجب بظاهره الطعن
فيهم على محامل وتأويلات سيما المهاجرين والانصار واهل بيعة الرضوان ومن شهد بدرا واحدا والحديبية فقد انعقد
على علو شانهم الاجماع

وشهد بذلك الآيات الصراح والاخبار الصحاح وتفاصيلها في كتب السير والمناقب ولعدالة النبي عليه السلم بتعظيمهم
وكف اللسان عن الطعن فيهم حيث قال اكرموا اصحابي فانهم خياركم وقال لا تسبوا اصحابي فلو ان احدكم انفق
مثل احد ذهبا ما بلغ مد احدهم ولا نصيفه وقال عليه السلم الله الله في اصحابي لا تتخذوهم غرضا من بعدي فمن احبهم فبحبي احبهم ومن ابغضهم فببغضي ابغضهم وللروافض سيما الغلاة
منهم مبالغات في بغض البعض من الصحابة والطعن فيهم بناء على حكايات وافتراءات لم تكن في القرن
الثاني والثالث فاياك والاصغاء اليها فانها تضل الاحداث وتحير الاوساط وان كانت لا تؤثر فيمن له
استقامة على الصراط وكفاك شاهدا على ما ذكرنا انها لم تكن في القرون السالفة ولا فيما بين العترة الطاهرة
بل ثناؤهم على عظماء الصحابة وعلماء السنة والجماعة والمهتدين من الخلفاء الذين شهد بصدقهم خطبهم ورسائلهم و
اشعارهم ومدائحهم مذكور والله الهادي ... وتوقف علي كرم الله وجهه ... استقر راي المحققين
من علماء الدين على ان البحث عن احوال الصحابة وما جرى بينهم من المواقف والمحاربات ليس من العقائد الدينية والقواعد
الكلامية وليس ينفع في الدين بل ربما يضر باليقين الا انهم ذكروا نبذا من ذلك لامرين احدهما صون الاذهان
السليمة عن التدنس بالعقائد الردية التي توقعها حكايات بعض الروافض ورواياتهم وثانيهما ابتناء بعض
الاحكام الفقهية في باب البغاة عليها اذ ليس في ذلك نصوص ترجع اليها ولهذا قال ابو حنيفة رضي الله عنه لو لم
يكن علي كرم الله وجهه لم يكن نعرف السيرة في الخوارج وكان النبي عليه السلم خص عليا كرم الله وجهه بتعليم تلك
الاحكام لما علم من اختصاصه بالحاجة اليها او علمها غيره ايضا لكنهم لم يحتاجوا الى البيان والتبليغ لما راوا من
مقاتلة علي كرم الله وجهه على وفقها من غير نكير فنقول اما توقف علي كرم الله وجهه في بيعة ابي بكر فيحمل على انه
لما اصابه من الحزن والكآبة بفقد رسول الله لم يتفرغ للنظر والاجتهاد فلما نظر وظهر له الحق دخل فيما دخل
فيه الجماعة واما توقفه عن نصرة عثمان رضي الله عنه ودفع الغوغاء عنه فلانه لم يأذن في ذلك وكان يتحاشى
عن الحرب واراقة الدماء حتى قال من وضع السلاح من غلماني فهو حر ومع هذا فقد دفع الحسنان ولم ينفع
وكان ما كان ولم يكن يرضى علي كرم الله وجهه بذلك واعانه عليه ولهذا قال والله ما قتلت عثمان ولا مالأت
عليه واما توقفه عن قبول البيعة اعطاء بالقتل عثمان رضي الله عنه وانكارا وكذا طلحة والزبير الا ان من حضر من وجوه
المهاجرين والانصار اقسموا عليه وناشدوه الله في حفظ بقية الامة وصيانة دار الهجرة اذ قتلة عثمان رضي الله عنه
قصدوا الاستيلاء على المدينة والفتك باهلها وكانوا جهلة لا سابقة لهم في الاسلام ولا علم بامر الدين ولا صحبة
مع الرسول عليه السلم فقبل البيعة وتوقف عن قتلة عثمان رضي الله عنه اما لشوكتهم وكثرتهم وقوتهم وحزمهم بالخروج
على من يطالبهم بدمه فقضى النظر الصايب بتاخير الامر احترازا عن اثارة الفتنة واما لانه راى انهم بغاة
لما لهم من المنعة الظاهرة والتاويل الفاسد حيث استحلوا دمه لما انكروا عليه من الامور وان الباغي اذا انقاد
لامام اهل العدل لا يؤاخذ بما سبق منه من اتلاف اموالهم وسفك دمائهم على ما هو راي بعض المجتهدين
واشتباع سعد يعني ان امتناع جماعة من الصحابة رضي الله عنهم كسعد بن ابي وقاص وسعيد بن زيد
واسامة بن زيد وعبد الله بن عمر عن نصرة علي كرم الله وجهه والخروج معه الى الحروب لم يكن عن نزاع منهم
في امامته ولا عن اباء عما وجب عليهم من طاعته بل لانه تركهم واختار ذلك من غير الزام على الخروج الى الحروب
باختيار رواية في ذلك بناء على احاديث رووها ... قال محمد بن مسلمة ان رسول الله عليه السلم عهد الي اذا وقعت الفتنة ان
اكسر سيفي واتخذ مكانه سيفا من خشب وروى سعد بن ابي وقاص انه قال عليه السلم سيكون بعدي فتنة القاعد
فيها خير من القائم والقائم فيها خير من الماشي والماشي فيها خير من الساعي وقال عليه السلم قتال المسلم كفر وسبابه

نسوق ولا اهل لمسلم ان يهجر اخاه فوق ثلث ايام فلم يأثموا بالقعود عن الحروب **قوله** واما في حرب الجمل فاتل علي كرم الله وجهه بثلاث فرق من المسلمين على ما قال النبي عليه السلم انك تقاتل الناكثين والمارقين والقاسطين فالناكثون هم الذين نكثوا العهد والبيعة وخرجوا الى البصرة مقدمهم طلحة والزبير رضي الله عنهما وقاتلوا عليا كرم الله وجهه بعسكر تقدمهم عائشة رضي الله عنها في هودج على جمل اخذ بخطامه كعب بن سور قاضي البصرة وذلك حرب الجمل والمارقون هم الذين نزعوا اليد عن طاعة علي كرم الله وجهه بعدما بايعوه وتابعوه في حرب اهل الشام زعما منهم انه كفر حيث رضي بالتحكيم وذلك انه لما طالت محاربة علي كرم الله وجهه ومعاوية بصفين واشتدت الحرب اتفق الفريقان على تحكيم ابي موسى الاشعري وعمرو بن العاص في امر الخلافة وعلى الرضا بما يريانه فاجتمع الخوارج على عبد الله بن وهب الراسبي وساروا الى النهروان وسار اليهم علي كرم الله وجهه بعسكره وقتل منهم الكثير وذلك حرب الخوارج وحرب النهروان والقاسطون معاوية واتباعه الذين اجتمعوا عليه وعدلوا عن طريق الحق الذي هو بيعة علي كرم الله وجهه والدخول تحت طاعته وقاتلوا انه قال الا على قتلة عثمان رضي الله عنه حيث ترك معاونته وجعل قتلته خواصه وبطانته فاجتمع الفريقان بصفين وهي قرية خراب من بناء الروم على غلوة من الفرات ودامت الحرب بينهم شهورا فسمي ذلك حرب صفين والذي اتفق عليه اهل الحق ان المصيب في جميع ذلك علي كرم الله وجهه لما ثبت امامته ببيعة اهل الحل والعقد وظهر تفاوت ما بينه وبين المخالفين سيما معاوية واضرابه وتكاثرت الاخبار في كون الحق معه وما وقع عليه الاتفاق حتى من الاعداء الى انه افضل زمانه وانه لا احق بالامامة منه والمخالفون بغاة لخروجهم على الامام الحق لشبهة هي ترك القصاص من قتلة عثمان رضي الله عنه ولقوله عليه السلم لعمار تقتلك الفئة الباغية وقد قتل يوم صفين على يد اهل الشام ولقول علي عليه السلم اخواننا بغوا علينا وليسوا كفارا ولا فسقة ولا ظلمة لما لهم من التأويل وان كان باطلا فغاية الامر انهم اخطأوا في الاجتهاد وذلك لا يوجب التفسيق فضلا عن التكفير ولهذا منع علي كرم الله وجهه اصحابه من لعن اهل الشام وقال اخواننا بغوا علينا كيف وقد صح ندم طلحة والزبير رضي الله عنهما وانصراف الزبير رضي الله عنه عن الحرب واشتهر ندم عائشة رضي الله عنها والمحققون من اصحابنا على ان حرب الجمل كانت فلتة من غير قصد من الفريقين بل كانت تهييجا من قتلة عثمان رضي الله عنه حيث صاروا فريقين واختلطوا بالعسكرين واقاموا الحرب خوفا من القصاص وقصد عائشة رضي الله عنها لم يكن الا اصلاح الطائفتين وتسكين الفتنة فوقعت في الحرب واما ما ذهب اليه الشيعة من ان محاربي علي كرم الله وجهه كفرة ومخالفوه فسقة تمسكا بقوله عليه السلم حربك يا علي حربي وبان الطاعة واجبة وترك الواجب فسق فمن اجتراآتهم وجهالاتهم حيث لم يفرقوا بين ما يكون بتأويل واجتهاد وما لا يكون **قوله** ثم لو علمنا يكفر الخوارج بناء على تكفيرهم عليا كرم الله وجهه لم يبعد لكنه بحث آخر **قال** الكلام في ان عليا كرم الله وجهه اعلم وافضل وفي باب الاجتهاد اكمل لكن من اين لكم ان اجتهاده في تأخير الصلح وحكمه بعدم القصاص على الباغي او باشتراط زوال المنعة صواب واجتهاد القائلين بالوجوب خطأ ليصح لهم مقاتلتهم ومعلوم ان الا كما اذا خرج طائفة على الامام وطلبوا منه الاقتصاص ممن قتل مسلما بالقتل **قلنا** ليس قطعنا بخطائهم في الاجتهاد وعائدا الى حكم المسألة نفسها بل الى اعتقادهم ان عليا كرم الله وجهه يعرف القتلة باعيانهم ويقدر على الاقتصاص منهم كيف وقد كانت عشرة آلاف من الرجال يلبسون السلاح وينادون اننا كلنا قتلة عثمان رضي الله عنه وبهذا يظهر فساد ما ذهب عمرو بن عبيد وواصل بن عطاء من ان المصيب احدى الطائفتين ولا نعلم على التعيين وكذا ما ذهب اليه البعض من ان كلتا الطائفتين على الصواب بناء على تصويب كل مجتهد وذلك لان الخلاف انما هو فيما اذا كان كل منهما مجتهدا في الدين على الشرائط المذكورة في الاجتهاد لا في كل من يتخيل شبهة

واتبعه وتأول بتأويلات فاسدة ولهذا ذهب الاكثرون الى ان اول من بغى في الاسلام معاوية لان قتلة عثمان لم يكونوا بغاة بل ظلمة وعتاة لعدم الاعتداد بشبهتهم ولانهم بعد كشف الشبهة اصروا اصرارا واستكبروا استكبارا **قوله** وفي حرب الخوارج الامر اظهر لان الحكمة في نصب الامام وهي تألف القلوب واجتماع الكلمة كانت تحصل بالقتال بعد تحصل بالتحكيم سيما وقد شرط ان يحكم الحكمان بكتاب الله تعالى وسنة رسول الله عليه السلم وايضا ورد النص في اصلاح الزوجين بان يبعثوا حكما من اهله وحكما من اهلها وغاية شبهتهم ان الله تعالى اوجب القتال بقوله تعالى فقاتلوا التي تبغي حتى تفيء الى امر الله فلا يجوز العدول عنه الى التحكيم والجواب بعد تسليم كون الامر للوجوب او كون القتال جزاء للبغي انه انما اوجب القتال بعد ما جاز الاصلاح وما جاز اصلاح فلا يعدل عنه الى القتال ما لم يتعذر **قال** يزعمون ان الوقيعة في الصحابة رضي الله عنهم بالطعن واللعن والتفسيق والتضليل بدعة وضلالة وخروج عن مذهب الحق والصحابة انفسهم كانوا يتعاملون بذلك الشأن ويتقاولون باللسان بما يكره وذلك وقيعة **قلنا** معاولتهم ومخاشنتهم في الكلام كانت محمولة على الخطاء وتعويل على تلك التأويل وقصد الى الرجوع الى الحق ومقاتلتهم كانت لارتفاع التباين والعود الى الالفة والاجتماع بعدما لم يكن طريق سواه وبالجملة لم يقصدوا الا الخير والصلاح في الدين واما اليوم فلا معنى لبسط اللسان فيهم الا التهاون بنقلة الدين الباذلين انفسهم واموالهم في نصرة المكرمين بصحبة خير البشر ومحبته **قوله** واما بعدهم يعني ان ما وقع بين الصحابة من المحاربات والمشاجرات على الوجه المسطور في كتب التواريخ والمذكور على السنة الثقات يدل بظاهره على ان بعضهم قد حاد عن طريق الحق وبلغ حد الظلم والفسق وكان الباعث له الحقد والعناد والحسد واللداد وطلب الملك والرياسة والميل الى اللذات والشهوات اذ ليس كل صحابي معصوما ولا كل من لقي النبي عليه السلم بالخير موسوما الا ان العلماء لحسن ظنهم باصحاب رسول الله ذكروا لها محامل وتأويلات بها تليق وذهبوا الى انهم محفوظون عما يوجب التضليل والتفسيق صونا لعقائد المسلمين عن الزيغ والضلالة في حق كبار الصحابة سيما المهاجرين منهم والانصار والمبشرين بالثواب في دار القرار **واما** ما جرى بعدهم من الظلم على اهل بيت النبي عليه السلم فمن الظهور بحيث لا مجال للاخفاء ومن الشناعة بحيث لا اشتباه على الآراء اذ تكاد تشهد به الجماد والعجماء ويبكي له الارض والسماء وتنهد منه الجبال وتنشق الصخور ويبقى سوء عمله على كر الشهور ومر الدهور فلعنة الله على من باشر او رضي او سعى ولعذاب الآخرة اشد وابقى **قال** قلنا فمن علماء المذهب من لم يجوز اللعن على يزيد مع علمهم بانه يستحق ما يربو على ذلك ويزيد **قلنا** تحاميا عن ان يرتقي الى الاعلى فالاعلى كما هو شعار الروافض على ما يروى في ادعيتهم ويجري في انديتهم فرأى المعتنون بامر الدين الجام العوام بالكلية طريقا الى الاقتصاد في الاعتقاد بحيث لا تزل الاقدام عن السواء ولا تضل الافهام بالاهواء والا فمن يخفى عليه الجواز والاستحقاق وكيف لا يقع عليهما الاتفاق وهذا هو السر فيما نقل عن السلف من المبالغة في مجانبة اهل الضلال وسد طريق لا يؤمن ان يجر الى الغواية في المآل مع علمهم بحقيقة الحال وجلية المقال وقد انكشف لنا ذلك حين اضطربت الاحوال واشتد الاهوال وحيث لا متشبث ولا ملجأ والمشتكى الى الله عالم الغيب والشهادة الكبير المتعال **قوله خاتمة** مما يلحق بباب الامامة بحث خروج المهدي ونزول عيسى عليه السلم وهما من اشراط الساعة وقد وردت في هذا الباب اخبار صحاح وان كانت آحادا او يشبه ان يكون حديث خروج الدجال متواتر المعنى **اما** خروج المهدي فعن ابن مسعود رضي الله عنه انه قال قال رسول الله صلى الله عليه وسلم لا يذهب الدنيا حتى يملك العرب رجل من اهل بيتي يواطئ اسمه اسمي وعن ام سلمة سمعت رسول

يقول المهدي من عترتي من ولد فاطمة وعن ابي سعيد الخدري قال قال رسول الله عليه السلم المهدي مني اجلى الجبهة اقنى
الانف يملأ الارض قسطا وعدلا كما ملئت جورا وظلما يملك سبع سنين وعنه رضي الله عنه قال ذكر
رسول الله عليه السلم بلاء يصيب هذه الامة حتى لا يجد الرجل ملجأ يلجأ اليه من الظلم فيبعث الله رجلا من عترتي
اهل بيتي فيملأ به الارض قسطا وعدلا كما ملئت جورا وظلما فذهب العلماء الى انه امام عادل من ولد
فاطمة رضي الله عنها يخلقه الله تعالى متى شاء ويبعثه نصرة لدينه وزعمت الامامية من الشيعة انه محمد بن الحسن العسكري
اختفى من الناس خوفا من الاعداء ولا استحالة في طول عمره كنوح ولقمان والخضر عليهم السلم وانكر
ذلك سائر الفرق لانه ادعاء امر مستبعد جدا اذ لم يعهد في هذه الامة مثل هذه الاعمار من غير دلالة عليه
ولا امارة ولا اشارة من النبي عليه السلم ولان اختفاء امام هذا القدر من الانام بحيث لا يذكر منه الا
الاسم بعيد جدا ولان بعثه مع هذا الاختفاء عبث اذ المقصود من الامام اقامة الشريعة وحفظ النظام
ودفع الجور ونحو ذلك ولو سلم فكان ينبغي ان يكون ظاهرا لا يظهر دعوى الامامة كسائر الائمة من اهل
البيت يستظهر به الاولياء وينتفع به الناس ولان اولى الازمنة بالظهور هو هذا الزمان للقطع بان تسارع
الى الانقياد والاجتماع مع السلوان والعصيان فضلا عن الرجال والابطال واما نزول عيسى
عليه السلم فعن رسول الله صلى الله عليه وسلم انه قال والذي نفسي بيده ليوشكن ان ينزل فيكم ابن مريم حكما عدلا فيكسر
الصليب ويقتل الخنزير الحديث وقال عليه السلم كيف انتم اذا نزل ابن مريم فيكم وامامكم منكم ثم لم يرد في حاله
مع امام الزمان حديث صحيح سوى ما روي انه قال عليه السلم لا يزال طائفة من امتي يقاتلون على الحق
ظاهرين الى يوم القيامة قال فينزل عيسى بن مريم فيقول اميرهم تعال صل لنا فيقول لا ان بعضكم على بعض
امراء تكرمة الله هذه الامة فما يقال ان عيسى عليه السلم يقتدي بالمهدي او بالعكس شيء لا مستند له فلا
ينبغي ان يعول عليه نعم هو وان كان حينئذ من اتباع النبي عليه السلم فليس منعزلا عن النبوة فلا محالة يكون
افضل من الامام اذ غاية علماء الامة الشبه بانبياء بني اسرائيل واما قوله عليه السلم لا مهدي الا عيسى
بن مريم فلا بعد ان يحمل على المهدي الى طريق هلاك الدجال ودفع شره على ما نطق به الاحاديث
الصحاح فمن حديث طويل في الملاحم انه يخرج الدجال بالشام فبينا المسلمون يعدون للقتال يسوون
الصفوف اذا اقيمت الصلوة فينزل عيسى بن مريم فاتهم فاذا راه عدو الله ذاب كما يذوب الملح في الماء
فلو تركه لذاب حتى يهلك ولكن يقتله الله بيده فيريهم دمه في حربته وهذا يدل على ان عيسى يؤم المسلمين
في تلك الصلوة وقال عليه السلم ما بين خلق آدم الى قيام الساعة امر اكبر من الدجال وقال عليه السلم ما من نبي
الا انذر قومه الاعور الكذاب ثم له وصف ومفصل كثير في الصحاح وقال عليه السلم ينزل عيسى بن مريم عند المنارة
البيضاء شرقي دمشق فيطلبه حتى يدركه بباب لد فيقتله وقال عليه السلم الدجال يخرج من ارض
بالمشرق يقال لها خراسان يتبعه اقوام كان وجوههم المجان المطرقة وقال عليه السلم يتبع الدجال من
امتي سبعون الفا عليهم السيجان اي الطيالسة الخضر ونرجو ان يكون المراد امة الدعوة على ما قال
عليه السلم يتبع الدجال من يهود اصفهان سبعون الفا عليهم الطيالسة وقال عليه السلم من ادرك منكم فليقرأ عليه
فواتح سورة الكهف فانها جوازكم من فتنته وقال عليه السلم من سمع بالدجال فلينأ عنه فوالله ان الرجل
ليأتيه وهو يحسب انه مؤمن فيتبعه مما يبعث به من الشبهات وعن حذيفة
بن اسيد الغفاري قال اطلع النبي عليه السلم علينا ونحن نتذاكر فقال ما تذكرون قالوا نذكر الساعة قال انها
لن تقوم حتى تروا قبلها عشر آيات فذكر الدخان والدجال والدابة وطلوع الشمس من مغربها ونزول

عيسى بن مريم ويأجوج ومأجوج وثلاثة خسوف خسف بالمشرق وخسف بالمغرب وخسف بجزيرة العرب وآخر ذلك
نار تخرج من اليمن تطرد الناس الى محشرهم وقال عليه السلم ان اول الآيات خروجا طلوع الشمس من مغربها
وخروج الدابة على الناس ضحى وعن ابي ذر حين غربت الشمس اتدري اين تذهب قلت الله ورسوله
اعلم قال فانها تذهب حتى تسجد تحت العرش فتستأذن فيؤذن لها ويوشك ان تسجد فلا يقبل منها وتستأذن
فلا يؤذن لها يقال لها ارجعي من حيث جئت فتطلع من مغربها فذلك قوله تعالى والشمس تجري لمستقر لها قال
مستقرها تحت العرش وقال عليه السلم ان من اشراط الساعة ان يرفع العلم ويكثر الجهل ويكثر شرب الخمر
ويقل الرجال ويكثر النساء حتى يكون لخمسين امرأة القيم الواحد وقال عليه السلم اذا ضيعت الامانة
فانتظر الساعة وقال عليه السلم اول اشراط الساعة نار تحشر الناس من المشرق الى المغرب وقال عليه السلم
لا تقوم الساعة حتى تخرج نار من ارض الحجاز تضيء اعناق الابل ببصرى وقال عليه السلم لا تقوم الساعة
حتى يتقارب الزمان فيكون السنة كالشهر والشهر كالجمعة وتكون الجمعة كاليوم ويكون اليوم كالساعة
وتكون الساعة كالضرمة بالنار وقال عليه السلم لا تقوم الساعة الا على شرار الخلق وفي حديث آخر
من علامات الساعة ان تظهر الاصوات في المساجد وان يسود القبيلة فاسقهم وان يكون زعيم القوم
ارذلهم وان يكرم الرجل مخافة شره وبالجملة فالاحاديث في هذا الباب كثيرة رواها العدول الثقات
وصححها المحدثون الاثبات ولا يمتنع حملها على ظواهرها عند اهل الشريعة لان المعاني المذكورة امور
ممكنة عقلا وزعمت الفلاسفة ان طلوع الشمس من مغربها مما يحيله ويأبى انعكاس الامور وجريانها
على غير ما ينبغي واول بعض العلماء النار الخارجة من الحجاز بالعلم والهداية سيما الفقه الحجازي
والنار الحاشرة للناس بفتنة الاتراك وخروج الدجال بظهور الشر والفساد ونزول عيسى باندفاع
ذلك وبدو الخير والصلاح وتقارب الزمان بقلة الخير والبركة وذهاب فائدة الايام والاوقات
او بكثرة الغفلة والاشتغال بامر الدنيا ولذاتها او بحدوث الفتن العظام الشاغلة لقلوب الانام
عما يمضي عليهم من الليالي والايام واما يأجوج ومأجوج فقيل من اولاد يافث بن نوح وقيل
جمع كثير من اولاد آدم اضعاف سائر بني آدم لانه لا يموت الرجل منهم حتى ينظر الى الف ذكر من
صلبه يحملون السلاح فمنهم من هو في غاية الطول يكون ذراعا وعرضا مائة وعشرون ومنهم من
طوله وعرضه كذلك ومنهم من هو في غاية القصر كانوا يخرجون الى قوم صالحين بقربهم فيهلكون زروعهم
وضروعهم ويقتلونهم فجعل ذو القرنين سدا دونهم فيحفرون كل يوم السد حتى اذا كادوا يرون
شعاع الشمس قال الذي عليهم ارجعوا فستحفرونه غدا فيعيده الله تعالى كما كان حتى اذا بلغت مدتهم
حفروا حتى اذا كادوا يرون شعاع الشمس قال الذي عليهم ارجعوا فستحفرونه غدا ان شاء الله
فيعودون وهو كهيئته فيحفرونه ويخرجون فيقدم مقدمتهم بالشام وساقتهم بخراسان فيشربون المياه ويتحصن
الناس منهم في حصونهم ولا يقدرون على اتيان مكة والمدينة وبيت المقدس فيرسل الله عليهم نغفا في
اقفائهم فيهلكون جميعا فيرسل طيرا فيلقيهم في البحر فيرسل مطرا يغسل الارض وخروجهم يكون بعد
خروج الدجال وقتل عيسى عليه السلم اياه وقال بعض علماء الاحاديث ان الامة في آخر الزمان
شرار الخلق لكن قليل الخير وقد قال النبي عليه السلم مثل امتي مثل المطر لا يدرى اوله خير ام آخره
[illegible] البشر اذ الطائع التي لا يشك معها في خيرية القرون الثلاثة هي عند غاية قرب الساعة وحين
انقرض زمن التكليف او كاد على ما ورد في الحديث انه يمكث عيسى بن مريم في الناس بعد قتل الدجال

قال رسول الله صلى الله عليه وسلم

ابو الكعب يقول النار بالفتح ... وتوارثوا ... فكيف يقول ... ولذا قال صلى الله عليه وسلم يدخل الجنة من امة واحد ... فشق ذلك على المسلمين فقال ... تسعمائة وتسعة وتسعون من اولاد يأجوج ومأجوج وواحد منكم وهذا ايضا يدل على الكثرة

سبع سنين ليس بين اثنين عداوة ثم يرسل الله ريحا باردة من قبل الشام فلا يبقى على وجه الارض احد في
قلبه مثقال ذرة من خير او ايمان الا قبضته فيبقى شرار الناس في خفة الطير واحلام السباع لا
يعرفون معروفا ولا ينكرون منكرا فيأمرهم الشيطان بعبادة الاوثان وهم في ذلك دار رزقهم
حسن عيشهم ثم ينفخ في الصور ونحوا مما قال عليه السلام لا تقوم الساعة على احد يقول الله الله واما
في آخر الزمان عند كون الامة من الحمل على الطاعة والايمان فلا يبعد كونهم خيرا عند الله واكثر
ثوابا باعتبار ايقانهم وايمانهم مع الغيبة عن مشاهدة نزول الوحي وظهور المعجزات وهبوط
الخيرات والبركات وباعتبار ثباتهم على الايمان والطاعات والعلوم والمعارف ولبث الطوائف
مع فساد الزمان وشيوع المنكرات وكساد الفضائل ورواج الرذائل واستيلاء اهل الجهل
والعناد والشر والفساد وهذا لا ينافي خيرية القرون الاول ومن يليهم باعتبار كثرة الطاعات
والعبادات وصفاء العقائد وخلوص النيات وقرب العهد بالنبي عليه السلام واصحابه ونحو ذلك على
ما قال عليه السلام خير القرون القرن الذي انا فيهم ثم الذين يلونهم ثم الذين يلونهم ثم يفشو الكذب فان قيل
في احاديث قرب الساعة ما يشعر بانها تقوم قريبا كقوله عليه السلام انا والساعة كهاتين بعض السبابة والوسطى
بل على انها تكون قبل مائة سنة كقوله عليه السلام تسألوني عن الساعة وانما علمها عند الله واقسم بالله ما على
الارض من نفس منفوسة تاتي عليها مائة سنة وكقوله عليه السلام لا تاتي مائة سنة وعلى الارض نفس
منفوسة اليوم وها نحن في ثمانمائة سنة ولم يظهر شيء من العلامات قلنا المراد ان قرب ما بيني
وبين الساعة من مستقبل الزمان بالاضافة الى ما مضى كقدر ما بين اصبعين او كفضل الوسطى على
السبابة وبحديث مائة السنة انما هو القيامة الصغرى المشار اليها بقوله عليه السلام من مات فقد قامت قيامته
وهو الجمع [illegible] الساعة وقد [illegible]
ان لم يبعث هذا لا يدركه الهرم حتى يقوم عليكم ساعتكم وفي تمام الكلام في القيامة
الكبرى التي هي حشر الخلق [illegible] الى المحشر [illegible]
ان الحديث ليس على عمومه لبقاء الخضر والياس اتفاقا على ما ذهب اليه العظماء من العلماء ان اربعة من الانبياء
في زمرة الاحياء الخضر والياس في الارض وعيسى وادريس في السماء عليهم السلام

قد استراح اقدام جولة الاقلام من تنميق كتاب شرح مقاصد الكلام بعون من اتصف بوجوب الوجود
وصفات الازلية الكرام وتقدس بذاته الاحدية عن شائبة الاجسام وتنزه بنعوت كبريائه عن شوائب
تصاور الافكار والاوهام تعالى ان يتعلق ذاته بصروف الدهر وورود الايام [illegible] لاحتباء
المقدس التغير والانصرام يغرق في بحار الوحدة صبار الاذكياء ويحول الانام ويحير الفحول
دون سرادقات جلاله عقول العقلاء والافهام العليم الذي ابدع بامر قدرته الذاتي اعيان
حقائق الماهيات وانشاء باختياره الوجوب انواع اعيان الموجودات واخص من بينها
من حيث جامع الوجود مظهرا للكائنات اعني جواهر مجردة من مبادي العالم العلوي وزانها في
مبدئها الى ان احيى اموات اراضي القلوب بزلال اسرار الخفايا وصدرت منها بالاثر
الازلية مواد الاجرام الهيولانية وافاض عليها جواهر النفوس الروحانية وربط عليها بالغ
حكمة حدوث الحوادث الزمانية واسبغ علينا بسعة رحمته الطريق للاجتناء الكريم ودعونا بربيع خطابه
الازلي لدار النعيم ووجه الينا كلامه النعت العام بذاته لاساس الدين ومدار الاسلام

الرسل

وبين بالدلائل الواضحة والحجج الساطعة شعائر الشرع والاحكام رسول هو اكمل البشر وافضل
وهادي اقوم السبل اللهم صل على محمد ما بلغ شمس دائرة نصف النهار وعلى آله البررة وصحابته
الخيرة الاطهار على مدى الايام على يد افقر العباد واحقر الطلاب المتوسل بكرم السبحانه
المعترف بلطف الربانية المشهور الجاني احمد محمد [illegible] سعد الدين [illegible] الكاتب غفر الله ذنوب
نفسه وجعل يومه خيرا من امسه وغفر له ولوالديه ولاستاذيه ولمشايخه
خاصة ولكافة البرايا من المسلمين كلهم عامة بحق جنابك وعظمة جمالك وهيبة جلالك يا دائم
الفضل ويا قديم الاحسان بكرة يوم السبت السادس من شهر مبارك رمضان شهر انزل
فيه القرآن شهرة في آخر الرسل الهاشمي من شهر عنوان اوله رحمة واوسطه مغفرة وآخره
عتق من النيران المنتظم في سلك شهور سنة اربع وتسعين وسبعمائة من الهجرة المصطفوية